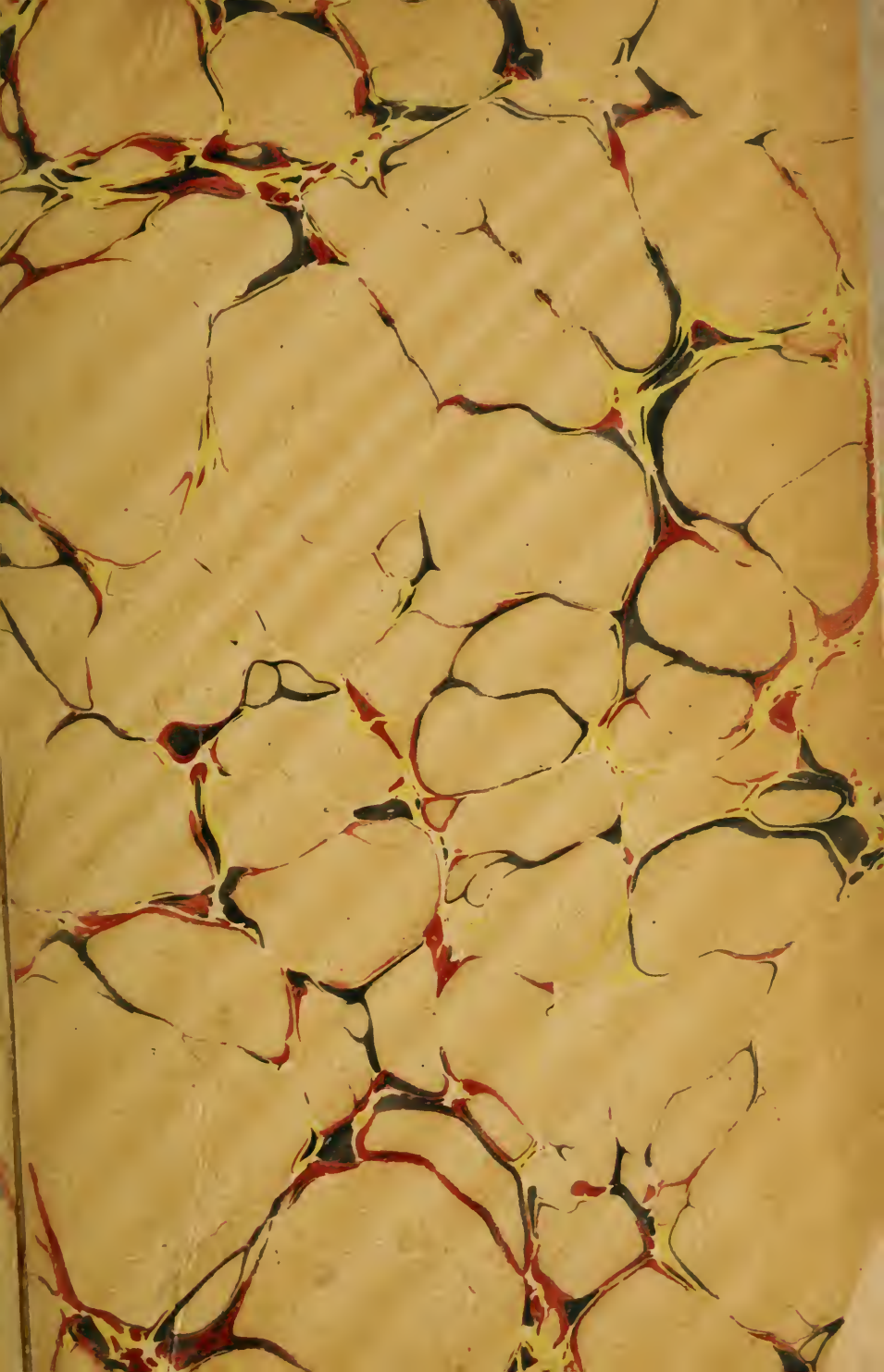
University of St. Michael's College
3 1761 08051801 2



Revue
des sciences
ecclésiastiques

1873

E

S SIASTIQUES.

IMPRIMATUR :

Ambiani, die 31 Januarii 1873.

† **Jacobus-Antonius,**

Episcopus Ambianensis.

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous les auspices de Monseigneur PARISIS
et honoré d'un Bref de S. S. PIE IX

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

Ubi Petrus, ibi Ecclesia

N° 156. — Janvier 1873.

TROISIÈME SÉRIE. — TOME VIIe (XXVIIe DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — **12** Francs

AMIENS
BUREAUX DE LA REVUE
Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
Place Saint-Denis, 32

PARIS
LIBRAIRIE SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS
CHEZ M. PUTOIS-CRETTÉ
rue de l'Abbaye-St-Germain, 13

1873

SEP 11 1957

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES.

LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE (1).

Nous étudions avec un intérêt particulier dans le mouvement des idées contemporaines tout ce qui démontre d'une manière directe ou indirecte l'utilité et la nécessité de revenir en philosophie aux principes de la Scolastique. Plus nous avançons dans cette étude, plus se confirme notre conviction que l'intérêt de la science et de l'éducation ecclésiastique réclame cette restauration salutaire, et, ce qui paraîtra plus étonnant, même dans nos luttes actuelles avec l'athéisme et la libre pensée, la métaphysique des anciens nous fournit les meilleures armes.

La philosophie contemporaine nous présente le spectacle d'une erreur arrivée à ses dernières conséquences : le spiritualisme séparé est complètement débordé par le matérialisme ; après avoir essayé vainement de prendre pied entre les affirmations chrétiennes et les négations de la libre pen-

(1) Galerie de Métaphysiciens contemporains, par l'abbé L. Bossu. — Louvain, Peeters, 1872.

sée, il se trouve impuissant à sauvegarder les vérités fondamentales de l'ordre religieux, moral et politique. Certes, tant que la raison cherche à s'orienter dans le monde naturel, elle arrive par ses seules forces à la connaissance d'une certaine somme de vérités : mais en présence des obstacles à vaincre, des passions à dompter, des doutes à dissiper, des problèmes à résoudre, elle faiblit et renonce à la prétention de trouver le dernier mot de la science. L'histoire du paganisme ancien et moderne révèle avec une triste éloquence cette impuissance morale de la raison à construire un système complet de vérités théoriques et pratiques ; elle nous montre le grand bienfait de la révélation chrétienne et l'aveuglement des philosophes modernes, fermant les yeux à la lumière de cette féconde source de connaissances. De fait, à quoi aboutit la doctrine superbe qui déclare la guerre au Christianisme ou dédaigne ses enseignements sublimes ? Le matérialisme, le panthéisme, le positivisme, voilà les fruits de la réforme inaugurée par Descartes. Ce résultat négatif qui a arrêté pendant un temps considérable les progrès de la science, devrait ouvrir les yeux aux philosophes chrétiens épris des théories cartésiennes, et les guérir d'un engouement aussi préjudiciable aux intérêts de la philosophie qu'à l'éducation théologique du clergé.

C'est à ce point de vue que nous apprécierons le livre du professeur Bossu, dont nous allons faire une rapide analyse afin de montrer une fois de plus ce que la Métaphysique a gagné à rompre avec les traditions de la Scolastique.

I.

Les trois métaphysiciens dont l'auteur expose et examine les idées sont MM. Buchner, E. Vacherot et F. Ravaisson.

Le premier, dans son livre *Force et Matière,* prétend faire servir les théories récentes des sciences physiques et natu-

relles à la démonstration de l'athéisme. Chose étrange et triste, ce livre a eu en cinq ans sept éditions et l'honneur de la traduction en plusieurs langues étrangères !

Lisez cette réfutation serrée, étincelante de verve et d'esprit, et vous verrez combien de contradictions, de non-sens, d'incohérences et d'absurdités le docteur Buchner doit amonceler pour donner quelque vraisemblance à sa théorie matérialiste.

Au yeux de ce métaphysicien du XIXe siècle, la logique a fait son temps, elle appartient au verbiage philosophique des siècles passés ; aujourd'hui la nature et l'expérience sont le seul critérium de la vérité. Voici en conséquence quelques échantillons de cette nouvelle manière de raisonner :

Nos sens n'atteignent pas directement les forces de la matière... ; donc ceux qui parlent d'une force créatrice ignorent le premier principe de la science. (Chap. I.)

Jamais un atome ne s'anéantit... ; donc tout atome de matière existe de soi, nécessairement, éternellement. (Chap. II.)

Les lois de la pensée constatent une divisibilité de la matière à l'infini....; donc elle est réellement infinie. (Chap. IV.)

La loi de la nature est l'expression la plus rigoureuse de la nécessité ; le miracle est une absurdité. (Chap. VI, VII.)

La chimie constate que les éléments du monde organique et inorganique sont partout les mêmes....; donc la vie est le produit des forces inorganiques. (Chap. XVIII.)

Terminons cette liste fastidieuse de sophismes et paralogisme, en indiquant la doctrine du docteur sur la pensée : « L'âme ne réside que dans le cerveau ; à tous les degrés de la vie animale il y a une proportion si rigoureuse et si constante entre les cerveaux et les intelligences, que la pensée ne peut être qu'un produit du cerveau ; la pensée n'est qu'un mouvement de la matière. » (P. 69.)

Si vous demandez la preuve de ces assertions insupportables, on vous donne pour toute réponse une série d'observations physiologiques sur la grandeur, la forme, la structure, la composition chimique du cerveau. Tout cela fait comprendre le rapport intime de l'âme avec son instrument, le corps, mais il faudrait autre chose pour établir que c'est le cerveau qui pense, juge et raisonne.

On comprend que dans cette abjecte théorie il n'y a pas de place pour Dieu, la morale et la religion ; le droit est la force ; l'agréable est l'honnête, la fatalité s'appelle liberté ; toute certitude s'évanouit, la science devient impossible, et l'homme est ravalé à la condition de la brute.

Laissons cet honneur aux matérialistes, mais qu'ils cessent de prétendre que leur système est la dernière expression de la science. Avec raison l'auteur conclut en demandant au lecteur : « N'est-il pas vrai que le docteur « Buchner fait une triste figure de métaphysicien ? N'est-il « pas vrai que son livre est au-dessous de la critique ? Que « de pareilles élucubrations font la honte d'une nation, d'un « siècle ? Pour moi, je le confesse, plus d'une fois la rou- « geur m'a monté au front pendant que je dévoilais ces « infirmités de logique, ces prostrations de pensée, ces « basses visées, ces plaies morales.... »

M. E. Vacherot, dans son ouvrage « *La Métaphysique et la Science*, » arrive à cette double conclusion : l'infini existe, le monde en fait partie ; le parfait (le Dieu personnel) n'existe pas, ce n'est qu'une abstraction, un idéal. Pour étayer cette doctrine impossible, il passe d'abord en revue les différents systèmes philosophiques, et présente ensuite sa théorie aboutissant à supprimer le Dieu personnel des chrétiens.

Le professeur Bossu, suivant l'auteur pas à pas, divise sa réfutation en trois parties : Revue des systèmes (p. 144) ; Analyse et critique de l'intelligence (p. 184) ; Ensemble du

système (p. 219). La conclusion évidente de ces pages, qui mettent en relief le côté faible des divers systèmes, est la nécessité de la philosophie chrétienne pour échapper au danger du panthéisme. M. Vacherot professe une véritable horreur pour l'athéisme et pour le panthéisme, qu'il juge « encore plus immoral et plus dangereux que l'athéisme. » Malheureusement il lutte en vain contre la logique et le bon sens ; sa conception hégélienne de Dieu, qui n'est pas une substance, mais l'idée logique de l'être, implique l'identification du monde avec son Auteur.

La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à l'examen de la métaphysique de M. Ravaisson, auteur d'un *Essai sur la métaphysique d'Aristote* et de *la Philosophie en France au* XIXe *siècle*. Ici il n'est pas question des errreurs grossières du matérialisme, ni des subtilités dialectiques de Hegel : il s'agit de montrer l'insuffisance, les imperfections d'une théorie incomplète et mutilée. « J'estime, conclut l'auteur, « que cette profonde et sereine métaphysique serait « sans défaut, si son auteur avait eu soin de se pénétrer, « par la lecture des grands théologiens, de toutes les exi- « gences et de toutes les ressources du dogme de la créa- « tion. »

Ces trois chapitres nous intéressent particulièrement, parce que le professeur y expose ses idées sur l'idéologie de Platon, d'Aristote et des Scolastiques. Il n'est pas un de ces esprits étroits, de ces médiocres raisonneurs, qui de nos jours trouvent plus facile de décrier les grands docteurs du moyen-âge que d'apprendre à les lire ; non, il professe au contraire un grand respect pour leur philosophie, et juge l'œuvre de ceux qui la vulgarisent utile à la religion et à la science. Seulement, à son avis, la philosophie ancienne présente des lacunes ; elle est insuffisante à établir contre la critique moderne les principes qui servent de base à la science : par conséquent il donne la préférence aux théories

idéologiques modernes. Comme nous ne partageons pas la manière de voir de l'auteur en cette matière, il ne sera pas inutile d'examiner les raisons qu'il fait valoir pour justifier ses assertions.

II.

1. Personne, croyons-nous, n'a jamais prétendu que les travaux du moyen-âge aient *achevé* la philosophie. Au contraire, le R. P. Kleutgen, dans son remarquable ouvrage « *la Philosophie scolastique*, » avoue que, « plusieurs questions « aujourd'hui très-importantes n'y furent pas encore trai- « tées avec une étendue convenable à notre époque ; que « certaines difficultés soulevées par la nouvelle philosophie « y ont été à peine effleurées..... »

Mais cet aveu signifie-t-il que les scolastiques et notamment saint Thomas se soient complètement fourvoyés dans les questions vitales de la psychologie, de la théodicée et de la cosmologie ? Qu'ils n'aient pas compris la nature de la raison, le caractère absolu des idées universelles ? Qu'ils n'aient pas su éviter suffisamment l'écueil du sensualisme ?

Evidemment, quiconque lance ces reproches contre la philosophie du moyen-âge, la déclare non-seulement incomplète, mais fausse, erronée et dangereuse. Si la question idéologique est mal résolue par les scolastiques, leur métaphysique repose sur des bases factices et sans valeur, et tous ceux qui cherchent à la remettre en honneur font une œuvre inutile et préjudiciable à la science.

Je ne sais si telle est l'opinion du professeur Bossu ; à voir l'insistance qu'il met à prouver l'insuffisance de l'idéologie d'Aristote, la nécessité des idées innées, d'une vue de l'absolu, etc., on finirait par le croire. Quoi qu'il en soit, nous avons le droit de peser les arguments qu'il oppose à la doctrine de l'Ecole.

2. On ne comprend pas ce que c'est qu'une intelligence sans aucune idée primitive, sans aucun acte essentiel..... L'action de l'intellect actif est indéfinie, indéterminée, c'est une abstraction aussi irréalisable qu'une table sans forme, qu'une surface sans limite.... Nier des virtualités ou des principes primitivement innés à l'esprit humain, c'est dangereusement affaiblir la raison... (P. 115.)

L'intelligence est une faculté primitivement en puissance, destinée par sa nature à percevoir par abstraction la quiddité, l'essence des choses individuelles présentées par la perception sensible.

Comment peut-on appeler cette action abstractive, indéfinie ou indéterminée ? Comment voir une abstraction dans une force dont l'acte dépend de certaines conditions naturelles? Si la définition scolastique de l'intellect ne suffit pas, si vous n'acceptez pas de facultés originairement sans acte, il faudra doter la sensibilité d'espèces sensibles innées, l'imagination de fantômes innés, la volonté de volitions innées. Ainsi, la volonté, n'est-ce pas à l'origine une faculté sans acte destinée à s'attacher au bien présenté par l'intellect? Evidemment, ces facultés sont prédisposées à exercer leur fonction par leur destination, leur nature, par une loi, si vous voulez, *innée*. Mais cette loi est acceptée et expliquée par Aristote, saint Thomas et tous les scolastiques sans qu'ils aient besoin de recourir à des virtualités innées ou à la vision de l'absolu.

« Les facultés sans quelque acte, objecte-t-on avec Leib-
« nitz, les pures puissances de l'école, ne sont que des fic-
« tions que la nature ne connaît point et qu'on n'obtient
« qu'en faisant des abstractions. »

Dans l'espèce il s'agit de l'âme humaine, principe unique, forme substantielle et centre des fonctions végétatives, animales et rationnelles. Or l'on conçoit parfaitement comment l'âme, toujours active comme principe de la vie, est encore

en puissance comme faculté rationnelle tant que les conditions de l'acte ne sont pas encore remplies. Il est démontré que l'âme ne pense pas toujours précisément parce qu'elle est la forme du corps, tandis qu'une intelligence séparée est toujours en acte. On comprend la connexion intime de la théorie des idées avec l'anthropologie chrétienne ; les idées innées et l'ontologisme sont incompatibles avec la doctrine de l'Eglise sur l'unité substantielle de l'homme, on l'a prouvé plus d'une fois dans la *Revue :* comment alors un philosophe chrétien peut-il les défendre ?

3. « Si l'entendement, avant la sensation, était absolu-« ment solitaire et vide, il ne tirerait jamais de la sensation « rien d'absolu, rien de nécessaire, rien de vrai par con-« séquent, ni rien d'intelligible. » (P. 116.)

Cette assertion, quoique reproduite à satiété par certains écrivains, ne laisse pas d'être gratuite et fausse. L'être représenté par la sensation a un côté absolu, nécessaire, universel, vrai et intelligible, — l'essence ; il suffit de le dépouiller par abstraction de ses caractères individuels. La matière de l'idée est dans la sensation : pourquoi l'intellect actif ne l'y trouverait-il pas ? De même que l'œil abstrait la lumière, et l'oreille le son, c'est-à-dire de même que les sens saisissent naturellement leur objet propre en négligeant les autres qualités sensibles, l'intellect abstrait l'essence universelle, nécessaire, intelligible, etc.

4. « Voyez avec quel empressement nos matérialistes s'emparent de la « table rase » pour démontrer que l'âme « se forme peu à peu... » Cela s'ajuste si bien à leur méthode ! (Ibid.) L'argument tiré de l'abus d'une chose s'appelle en logique *fallacia accidentis :* il s'applique à merveille aux idées innées et à l'ontologisme, qui s'ajustent parfaitement à la méthode idéaliste et à l'identité universelle des panthéistes.

5. La question des idées est d'une importance capitale en

théodicée ; aussi l'auteur expose et critique l'argument d'Aristote pour démontrer l'existence de Dieu. Nous ne voulons pas défendre ici Aristote, mais relever une objection dont la portée est plus grande. « De deux choses l'une : « ou bien les principes que vous invoquez ne sont que des « abstractions, et alors il n'existe pas plus de finalité que de « vérité en soi...; ou bien l'intelligence humaine saisit dans « le phénomène du mouvement quelque chose que les sens « ne lui donnent point ... » (P. 277.)

Le dilemme repose sur une fausse hypothèse, que les idées abstraites n'ont pas de valeur objective. Les principes qu'invoque la scolastique, quoique produits par abstraction, ne sont pas de pures abstractions. Une idée abstraite a son fondement, sa matière dans la réalité objective, de sorte qu'un principe, résultat de l'analyse des idées, représente également les rapports objectifs des êtres. Ainsi le fait du mouvement objectif constaté par l'intuition sensible peut conduire la raison à l'existence d'un but immobile, cause première de tout mouvement, car un effet réel demande une cause réelle et objective. Il n'en est pas ainsi quand on recourt aux idées innées : la base de l'argument étant subjective, la conclusion ne dépassera pas les limites de nos idées.

Une des raisons pour lesquelles nous préférons la doctrine scolastique aux théories modernes est précisément l'heureuse explication qu'elle donne de l'objectivité de nos connaissances. Elle n'a pas à craindre les objections de Kant, que les philosophes contemporains ne savent comment résoudre. Ecoutons l'auteur :

6. « L'objet de nos jugements absolus, c'est l'absolu « lui-même.... réellement atteint par la pensée, de telle « sorte que ce que nous en affirmons soit tel qu'il nous pa- « rait et objectivement vrai. Relativement à la possibilité « de ces mêmes jugements, nous dirons que si notre intelli-

« gence n'avait d'autre objet *primitif* que les êtres matériels « et le sujet pensant, le moi, ils seraient de tout point im- « possibles et contradictoires. Sans cause en nous ni hors « de nous, sans point de départ et sans but à atteindre, ils « porteraient absolument à vide. » (P. 294.)

Ainsi sans « la vue de l'absolu, sans l'intuition rationnelle de la vérité comme être distinct de nous, » sans l'ontologisme, il est impossible d'expliquer la vérité de nos jugements.

Il nous suffit de constater cet aveu précieux, car la *Revue* a prouvé déjà plus d'une fois la fausseté philosophique et le danger théologique de ce système. Nous ne ferons qu'une seule observation : si l'objet de nos idées universelles est Dieu, comment pouvons-nous, sans tomber dans le panthéisme, les appliquer aux choses créées ? Si l'ordre de nos idées correspond à l'ordre des réalités, n'arrive-t-on pas logiquement à l'Etre indéterminé des panthéistes, se développant et s'individualisant dans le monde comme l'idée d'être indéterminée se développe et se particularise dans toutes les idées ? « La possibilité des jugements suppose l'intuition de Dieu. » Cette assertion confond l'ordre objectif des choses avec l'ordre logique de nos connaissances. Evidemment, sans Dieu, ces jugements seraient sans cause, sans but, mais cela ne prouve pas ce qu'on devrait prouver, que Dieu est l'objet *primitif* de l'intelligence. De ce que Dieu est nécessaire pour expliquer le fondement ontologique des jugements absolus, on conclut que l'*intuition* de Dieu est nécessaire ; est-ce logique et scientifique ?

Dieu est la première vérité dans l'ordre ontologique des êtres : il ne l'est pas dans l'ordre logique pour une intelligence limitée, qui doit aller des effets à la cause, des phénomènes à la substance, des puissances à l'acte, et qui connaît conséquemment Dieu par ses œuvres. Au contraire, d'après l'auteur :

7. La raison franchit d'un seul coup l'intervalle qui sépare le fini de l'infini, et s'élance de l'un à l'autre sans prétendre y arriver par un chemin continu qui s'élèverait insensiblement jusqu'à Dieu (p. 294). Ailleurs : « Notre âme passe sans intermédiaire et par bond, du peu, du néant qu'elle est, à l'infini qu'elle conçoit. » Car puisque Dieu existe, il est naturel que nous en ayons quelque idée innée, quelque vue plus ou moins directe, plus ou moins explicite (p. 334).

Si nous comprenons bien, cela signifie que la raison est incapable de formuler une démonstration de l'existence de Dieu au moyen des créatures ; car la voie du raisonnement est un chemin continu qui conduit la raison insensiblement jusqu'à Dieu. Si ce procédé est impossible, nous pourrons deviner Dieu, le voir par intuition immédiate, le concevoir à l'aspect du fini : jamais nous ne pourrons démontrer son existence.

Il nous sera permis de demander comment on concilie cette thèse avec la doctrine catholique, sanctionnée encore naguère par le Concile du Vatican. D'après le Concile, la raison humaine est capable par ses seules forces de connaître et de démontrer le vrai Dieu au moyen des créatures, et par conséquent toute théorie philosophique qui nie et conteste cette puissance, est fausse et dangereuse.

Ajoutons une autre citation : « Beaucoup d'hommes éclai-
« rés croient que, de toutes les preuves de l'existence de
« Dieu, la plus solide, celle que supposent implicitement
« toutes les autres et qui peut le mieux se suffire à elle-
« même, est celle qui conclut directement de la présence de
« l'idée de l'infini en nous à l'existence d'une cause infinie
« en soi. » (P. 261). Il résulte de ces paroles :

A. Que les preuves de l'existence de Dieu tirées des créatures sont incomplètes, insuffisantes : elles ne démontrent pas l'infini ; elles doivent être complétées par la preuve cartésienne.

B. La preuve tirée de l'idée de Dieu n'a de valeur que dans l'hypothèse d'une vision immédiate de Dieu ; par conséquent,

C. La preuve qu'on déclare la seule solide n'en est pas une : car, si je commence par supposer mon idée objective (chose nécessaire à l'argument de Descartes), je commence par supposer l'existence de Dieu au lieu de la démontrer. En résumé :

D. Ces esprits « éclairés » reviennent à l'ancienne thèse de l'école lovaniste : la raison ne peut pas connaître le vrai Dieu au moyen des créatures. Il nous semble qu'après la triste expérience faite par cette école, qu'après ses démêlés avec le Saint-Siége, il est souverainement imprudent de reproduire ces assertions au moins hasardées, de maintenir des thèses dangereuses, et de s'exposer ne fût-ce qu'au soupçon de défendre des doctrines censurées par l'autorité ecclésiastique.

La philosophie de saint Thomas ne connaît pas ce procédé sommaire qui franchit d'un coup, d'un bond, l'intervalle entre le fini et l'infini ; après avoir connu Dieu comme l'être nécessaire, cause réelle du monde, la raison analyse ce concept pour arriver à la connaissance de l'infini. La *Revue* a expliqué et vengé cette méthode à plusieurs reprises, et l'on cherche en vain une seule preuve de son impossibilité.

8. Nous venons de voir comment l'idéologie moderne est incapable de justifier l'objectivité de nos connaissances. Il ne lui suffit pas de supposer une intuition de la vérité ; il faut encore « une confiance raisonnable dans la valeur indiscutable des premiers principes. » (P. 294.)

La certitude, suivant ce système, repose en dernière analyse sur une confiance raisonnable, ou, comme l'on disait dans le temps, sur la foi naturelle. Mais comment cette foi se justifie-t-elle ? par le sentiment commun ? par la révélation, par la nature, par l'utilité ou la nécessité ? Si elle est

raisonnable, quelle en est la raison? La voix de la nature, comment la distinguer de celle de l'erreur, de la passion ? L'utilité et la nécessité ne sont pas toujours une preuve de vérité. Que nous reste-t-il donc pour légitimer notre confiance? Rien, si ce n'est une foi aveugle et instinctive. Nous sommes certains des principes sans savoir la raison, le pourquoi; nous croyons à leur valeur parce que la bonne nature nous pousse à les admettre. Voilà, nous semble-t-il, une base purement subjective de la certitude qui nous ramène les jugements synthétiques *a priori* de Kant. N'est-ce pas la foi aveugle des platoniciens, qu'on s'impose sans même essayer de la justifier ? « Dans l'affirmation, dit l'auteur (p. 302), « que nous faisons de notre être et de notre substance, nous « employons déjà un principe inné que l'expérience éveille « sans le donner de toute pièce, l'idée de la substance, ou de « la cause, ou de l'être. »

Ainsi la première affirmation dépend d'un principe inné, dont nous supposons ou admettons sans raison la valeur objective; tout l'édifice repose par conséquent sur une base subjective, et il sera nécessaire de commencer la logique par la démonstration des idées innées : de bonne foi, est-il possible de réfuter par des théories pareilles le criticisme de Kant et le positivisme moderne ? N'est-ce pas avouer plutôt son impuissance de légitimer scientifiquement la certitude et la valeur de nos connaissances ? Vraiment les philosophes contemporains ont bien le droit de parler des imperfections et des lacunes de la scolastique : celle-ci n'avait pas besoin de recourir à la foi instinctive pour résoudre le problème de la certitude. Elle distingue le *fait* de l'existence constaté directement par le sens intime, et la *proposition* qui l'énonce et l'affirme; cette affirmation repose d'une part sur le principe de contradiction, source de toute nécessité objective, de l'autre sur le principe d'évidence, source de toute certitude subjective, de sorte que les trois vérités primitives con-

courent pour constituer la vraie base de la philosophie.

9. « D'où vient, demande l'auteur, qu'en reproduisant la « doctrine d'Aristote des deux intellects actif et passif, on « n'ait pas senti qu'il fallait absolument remplacer par quel- « que chose la prétendue consubstantialité de l'intellect actif « avec la vérité ? » (P. 115.) Etrange question dans la bouche d'un professeur d'histoire de la philosophie ! Comme si saint Thomas, en perfectionnant la doctrine d'Aristote, n'avait pas expliqué abondamment que l'intellect est capable de saisir la vérité parce qu'il est la participation de la sagesse infinie, non dans le sens absurde du panthéisme, mais dans le sens chrétien du dogme de la création ! Tous les êtres, créés d'après les idées archétypes divines, reproduisent et reflètent plus ou moins imparfaitement les perfections de la divine essence : la substance des corps inorganiques, la vie de l'organisme, la vie intellectuelle de l'homme, sont des images de l'existence, de la vie, de l'intelligence infinies du Créateur. L'homme, par sa nature raisonnable, se rapproche davantage de son auteur, qu'il est capable de connaître et d'aimer. Cette impression ou participation de la sagesse divine, qui éclaire toute intelligence, constitue la lumière de la raison ou de l'intellect actif, et le rend capable de saisir les essences des objets dont les sens n'atteignent que les qualités extérieures. De plus, les objets créés reproduisent les idées divines, la vérité absolue, de sorte que l'intellect atteint directement la source de toute vérité. En ramenant ainsi le phénomène de la connaissance à sa dernière raison, saint Thomas complète l'idéologie d'Aristote, et rend compte de la nature de l'intellect actif, de ses aspirations, de ses lois, de sa tendance vers la vérité.

Pas n'est besoin pour cela d'imaginer des virtualités ou des principes innés, de recourir à une vision de Dieu, à une révélation de l'absolu, toutes hypothèses incompatibles avec la nature d'une intelligence unie à un corps.

Si nous rendons hommage aux qualités excellentes du livre, nous regrettons que l'auteur s'appuie sur les bases fragiles des idées innées et de l'ontologisme. Le lecteur a vu qu'il n'y a aucun motif sérieux pour abandonner la philosophie traditionnelle et chrétienne. Aucun des arguments exposés dans ce livre ne résiste à l'exposé sincère et fidèle de la doctrine de saint Thomas ; quoique réfutés plus d'une fois dans les manuels de Liberatore, Tongiorgi, ils reparaissent toujours : on devrait au moins essayer une réponse et tâcher de réfuter, par exemple, l'éminent ouvrage du R. P. Kleutgen.

Le Saint-Siége, on le sait, a donné des preuves assez nombreuses et assez claires de ses préférences pour la philosophie de saint Thomas, base nécessaire des études théologiques ; n'est-il pas regrettable de voir des auteurs catholiques négliger ses sages conseils ? Est-il étonnant que leurs ouvrages soient censurés par l'opinion et repoussés des établissements catholiques ?

III.

Un second ouvrage que nous aimons à recommander au lecteur est dû à la plume de M. l'abbé L. Empart, professeur de philosophie au petit séminaire d'Orléans (1). Il est consacré à la réfutation du Positivisme représenté par M. Taine, et nous ne pouvons que louer la manière dont l'auteur s'acquitte de cette tâche importante.

En parcourant les XVII chapitres de ce volume, on partage complètement la manière de voir de l'auteur touchant la philosophie qu'on voudrait établir sur les ruines du spiritualisme.

« Superficielle et moqueuse, elle est incapable d'appro-

(1) L'Empirisme et le Naturalisme contemporains, par l'abbé L. Empart, Paris, Régis Ruffet 1870. — De la Connaissance humaine, Lettres à M. H. Taine, par l'abbé L. Empart. Louvain C. J. Fonteyn; Paris, H. Aniéré 1872.

» fondir un sujet et de saisir tous les côtés d'une question ;
» elle affirme, elle plaisante, elle rit, elle tranche, sans
» paraître soupçonner le moins du monde les objections
» qu'on peut lui opposer. Définitions inexactes, assertions
» gratuites ou fausses, contradictions, pétitions de principe,
» confusion d'idées, tous les vices possibles de raisonnement
» se déroulent dans la trame de son argumentation. Ses
» doctrines ne sont qu'un tissu d'affirmations paradoxales
» et inintelligibles. Pour elle, les causes ne sont pas des
» êtres, mais des métaphores. Il n'y a ni esprit ni corps,
» mais seulement des groupes de pensées et de mouvements,
» c'est-à-dire des qualités sans substance, des modifications
» sans un sujet modifié!..... (P. 311.)

Ce jugement fortement motivé nous montre où aboutit la pensée humaine lorsqu'elle dédaigne les lumières du christianisme pour résoudre par ses propres forces les grandes questions de l'origine et de la nature des êtres. Etrange manière de philosopher que celle de nos libres-penseurs! Le dogme de la création leur est insupportable, mais ils admettent avec M. Taine comme cause organisatrice de l'univers, « une formule qui retentit au plus haut » de l'éther lumineux et inaccessible ! »

Pour ne pas accepter la spiritualité de l'âme, ils préfèrent dire « que la pensée est le terme de la matière et la raison l'achèvement de la nature ! » Par conséquent, l'intelligence procède d'un sujet aveugle, la sensibilité d'un sujet impassible et la spontanéité d'un sujet inerte! Pour avoir le plaisir de rejeter la liberté humaine, on vous parle d'une « hiérarchie de nécessités qui gouverne nos actions, » nos vertus ont pour matériaux nos instincts, ce sont des produits comme le sucre !

Que faut-il penser d'une époque qui voit dans ces affirmations creuses et paradoxales des doctrines d'un penseur profond, d'un philosophe distingué ?

Dans ses *Lettres sur la Connaissance humaine*, qui complètent le premier ouvrage, l'auteur poursuit sa campagne contre le positivisme en examinant les théories qu'expose M. Taine dans ses deux volumes « *de l'Intelligence.* »

Tout en nous donnant une idée nette et claire des notions fondamentales en philosophie (la perception sensible, la mémoire, la force, le corps, le moi, la sensation, l'idée générale, la raison explicative), ces *dix Lettres* mettent à nu l'inanité des explications positivistes, et autorisent complètement le conseil donné à M. Taine « de consacrer son temps » à des travaux littéraires, et de renoncer pour toujours aux » études philosophiques. » (P. 132.)

Nous voudrions citer, si l'espace le permettait, quelques pages nourries d'idées et de réflexions frappantes, où le professeur fait justice des considérations superficielles et des paralogismes ridicules du positiviste : on verrait combien il est aisé au bon sens de répondre aux arguties de cette prétentieuse théorie qui déclare la guerre à la métaphysique. En principe, elle prétend n'admettre que des faits positifs constatés et contrôlés par l'expérience ; de fait, elle n'est qu'un tissu d'hypothèses, d'êtres imaginaires, d'affirmations gratuites et de lois fictives. Inutile d'ajouter que ce nouveau sensualisme ne comporte aucune idée morale ; si le moi n'est que la trame de ses événements et de leur liaison dont une *illusion* psychologique fait une substance ; si la puissance ou la faculté n'est rien en soi sauf un point de vue ; si la substance et l'idée générale ne sont que des noms ; si la force est un pur néant dont nous faisons par illusion une pure essence inétendue, incorporelle ; il est évident qu'il ne peut être question de certitude, de science, de morale et de droit.

On croirait vraiment, en lisant l'ouvrage de M. Taine, qu'il a voulu agréablement se moquer du public en gageant de faire passer ses paradoxes palpablement absurdes pour

des résultats sérieux de la science. Aussi n'insisterons-nous plus sur ces extravagances.

IV.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement dans l'ouvrage de M. Empart, c'est sa doctrine sur les idées. (Cf. chap. IV et V, de l'origine des idées rationnelles et absolues. — De la Connaissance des vérités nécessaires et universelles.) En combattant le sensualime de M. Taine, il propose des arguments dont la portée nous paraît aller au-delà de ses intentions.

M. Taine professe le sensualisme ; il ne reconnaît que deux principes de nos connaissances, l'expérience et l'abstraction : l'expérience, c'est-à-dire la perception externe et le sens intime ; l'abstraction, c'est-à-dire le pouvoir d'isoler les éléments des faits et de les considérer à part.

La réfutation de cette théorie repose sur les principes de l'idéologie moderne, de sorte qu'un lecteur inexpérimenté arrivera aisément à conclure que la doctrine de l'Ecole est tout aussi fausse que celle de M. Taine.

Ainsi S. Thomas, pour rendre compte de l'origine des idées rationnelles et absolues, n'admet que deux principes : l'expérience et l'abstraction : abstraction qui diffère complétement de celle de M. Taine, car elle est une fonction de la faculté perceptive, l'intellect agissant ou la faculté primitive du sujet pensant, destinée à saisir les essences des choses individuelles.

On pourrait croire donc que l'auteur, en argumentant contre M. Taine, réfute du même coup la théorie de S. Thomas, qui passerait aux yeux du lecteur comme entachée de sensualisme : voilà pourquoi nous tenons à montrer que ses preuves sont impuissantes contre la doctrine scolastique.

Considérons d'abord les raisons que les ontologistes

apportent ordinairement pour prouver que l'idée de l'infini ne doit pas son origine à l'abstraction ou à l'analyse.

Il est impossible, disent-ils, de tirer d'une chose ce qu'elle ne contient pas : or les phénomènes physiques et psychologiques ne contiennent pas le caractère d'infinité.

De plus, la notion du fini est logiquement postérieure à celle de l'infini, comme la négation est postérieure à l'affirmation. (V. l'abbé Empart, p. 89 et suiv.)

Réponse. Cet argument suppose ce qu'on devrait démontrer, savoir, que notre idée de l'infini métaphysique est une idée directe, intuitive, immédiate. Suivant la théorie de S. Thomas, elle est déduite, indirecte, médiate, formée par négation ; c'est-à-dire nous ne pouvons saisir directement et en lui-même l'infini, l'éternel, l'immuable, parceque notre faculté, plongée pour ainsi dire dans la matière, ne connaît l'immatériel et le sursensible qu'au moyen du matériel et du sensible. Jamais la scolastique n'a affirmé que l'esprit tire l'infini des phénomènes physiques et psychologiques comme la main tire le poisson de l'eau ; elle affirme simplement qu'à l'occasion d'un être fini et limité, l'intellect perçoit la possibilité d'un être sans limite, d'une perfection illimitée.

Ce concept, certainement possible, est-il réel et objectif ? C'est une question à résoudre par des arguments *a posteriori* montrant la nécessité d'une existence infinie pour expliquer adéquatement l'origine et les perfections du monde.

Lorsqu'on affirme que l'infini est l'affirmation et le fini la négation, on confond l'ordre de la réalité avec l'ordre de nos connaissances. *En soi*, l'infini comprend toutes les perfections sans imperfection, toutes les affirmations sans négation ; le fini au contraire est une perfection affectée de limites, une affirmation circonscrite par la négation.

Mais lorsque nous passons à l'ordre subjectif de nos concepts, il n'en est plus de même. Le *concept* de l'infini est formé par négation des limites, par négation du fini, et par

conséquent le concept de l'infini est postérieur à celui du fini, quoiqu'ontologiquement l'infini précède le fini.

Nous accordons aussi que pour concevoir le fini en opposition formelle avec l'infini, ou comme dirait l'Ecole *reduplicative*, il faut le concevoir par négation de l'infini. Seulement ce n'est pas ainsi que l'esprit informe le *premier* concept du fini ; il se le représente comme une réalité limitée, et pour la concevoir comme telle il suffit de la comparer avec une réalité plus parfaite. Inutile d'ajouter que nous parlons ici de la connaissance *intellectuelle* et non de la connaissance *sensitive* du fini.

II. Les mêmes observations s'appliquent à l'argument suivant (p. 96). « On ne peut tirer d'une chose ce qu'elle ne » contient pas. Or, les vérités contingentes et particulières » ne contiennent pas les vérités nécessaires et universelles; » car le contingent et le particulier ne peuvent renfermer » le nécessaire et l'universel, puisqu'ils en sont la négation. » Donc il est impossible de tirer les vérités nécessaires et » universelles des vérités contingentes et particulières. »

Une distinction est indispensable; évidemment, pour un positiviste qui n'admet pas de faculté intellective proprement dite, pour qui l'abstraction n'est pas une faculté perceptive de l'essence, il est impossible de passer du particulier à l'universel, du contingent au nécessaire. Et l'auteur démontre clairement que l'abstraction admise par M. Taine est incapable d'expliquer l'origine des vérités universelles et nécessaires. La chose change complétement d'aspect lors qu'on adopte, avec les scolastiques, l'abstraction comme faculté perceptive travaillant sur les données sensibles. Il n'existe alors aucune difficulté à comprendre comment une vérité particulière devient l'origine de principes universels nécessaires, pourvu qu'on se rappelle que, suivant cette théorie, l'intellect saisit dans l'individu la quiddité, l'essence de par sa nature nécessaire et universelle.

Ainsi, par exemple, les principes de causalité et de substantialité, comment se produisent-ils? La perception sensible n'atteint qu'un effet individuel, une qualité déterminée : l'intellect, en dégageant par abstraction ce qu'il y a d'individuel dans l'objet perçu, saisit l'essence, la nature de l'effet et de la qualité, et comprend l'effet comme une chose qui commence à exister, la qualité comme un être existant naturellement dans un autre être. En analysant ce double sujet, il y trouve nécessairement renfermé le double attribut : « l'effet demande une cause, la qualité un sujet, » et formule en vertu de cette analyse les deux principes universels et nécessaires.

Il n'y a rien, nous semble-t-il, dans ce procédé qui puisse être contesté. L'origine des jugements analytiques s'explique par l'analyse de l'idée objective représentant l'essence perçue par abstraction. Les jugements sont universels parceque leur sujet est universel : si l'effet est une chose qui commence, partout où il y a un effet, il doit y avoir un être pour le faire passer de la possibilité à l'existence ; si une qualité ne peut naturellement exister par elle seule, toute qualité suppose naturellement une substance.

Ces jugements sont nécessaires parce qu'ils expriment les rapports nécessaires des essences ; ils sont métaphysiquement certains, parce qu'il y a impossibilité métaphysique à vouloir séparer un attribut essentiel de son sujet.

Ces jugements dépendent-ils de l'expérience? Distinguons : leur vérité intrinsèque basée sur l'identité des idées est indépendante de l'expérience ; en supposant même qu'il n'existe pas d'effet ni de qualité, les deux principes restent éternellement et invariablement vrais ; s'il y a des effets et des qualités réels, ils seront soumis à la loi qu'énonce le principe.

Ces principes cependant dépendent aussi de l'expérience quant à leur origine, car c'est elle qui fournit la matière des idées universelles formant le sujet de l'affirmation.

On verra maintenant que l'argument de l'auteur ne peut être approuvé sans distinction, car il est très-vrai que la vérité particulière et contingente contient le principe universel et nécessaire dont elle est l'application, comme l'individu contient l'essence dont il est la réalisation physique et concrète.

Nous faisons les mêmes réserves sur le chap. XIII (p. 207-221), où l'auteur explique la nature et l'origine du procédé inductif.

La faculté d'expérimenter et d'abstraire, telle que la conçoit le positiviste, est insuffisante à légitimer la conclusion générale de l'induction, cela est incontestable ; nous accordons encore qu'il est peu scientifique d'attribuer la connaissance de la constance et de l'universalité des lois cosmologiques à une persuasion purement instinctive ; il faut pour trouver la base de l'induction, remonter aux principes rationnels.

Mais lorsque nous lisons que ces principes généraux et nécessaires ne peuvent avoir leur origine dans l'expérience et l'analyse, nous répéterons les remarques faites plus haut touchant l'origine des principes connus *a priori*. Ces principes, dit l'auteur, nous sont fournis par une faculté spéciale, la raison, c'est-à-dire ils nous sont fournis par notre intelligence dont l'activité principale, la perception de l'essence, suppose la fonction abstractive qu'exerce l'intellect actif sur les données de l'expérience.

A propos d'une objection de M. Taine, l'auteur donne (p. 114-115) la réponse des ontologistes et des psychologistes sans se prononcer pour l'une ou l'autre théorie.

Dans la réponse de l'ontologisme il y a une affirmation qu'il importe de rectifier, parce qu'elle fait illusion à beaucoup d'esprits sérieux.

« Voir une vérité nécessaire dans la vérité divine, ce « n'est pas contempler Dieu dans les profondeurs de sa na-

« ture, ni dans la plénitude de son intelligence. S'il est pos-
« sible à l'œil de la conscience de percevoir directement
« notre âme sans pénétrer sa nature intime et sans connaî-
« tre toutes ses propriétés, il est également possible à l'œil
« de la raison de percevoir quelque chose de l'Etre divin
« sans embrasser tous les abîmes de son essence. Quand
« l'esprit saisit une vérité nécessaire, il aperçoit Dieu
« comme dans un lointain reculé, tout-à-fait à l'horizon du
« monde intellectuel. Bien loin de le voir pleinement, il ne
« le perçoit, pour ainsi dire, qu'à la surface de sa subs-
« tance, dans quelques-unes de ses idées, et par conséquent
« d'une manière excessivement restreinte et imparfaite. »
(P. 116.)

Nous comprenons parfaitement la nécessité de cette distinction dans la théorie ontologiste, mais nous ne comprenons pas moins son impossibilité lorsqu'il est question d'un être physiquement et méthaphysiquement simple, qui exclut toute distinction réelle entre la nature et ses perfections. En Dieu tout ce qui est absolu est un et identique : l'essence, l'intelligence, la substance, les idées, la puissance, etc.

Or les ontologistes prétendent avoir une idée directe, immédiate, une vision de cet Etre, de sorte que Dieu, immédiatement présent à l'intelligence, devient comme la forme intelligible du concept ; et comme toute connaissance est nécessairement proportionnée à sa cause formelle, ils devraient logiquement affirmer que leur idée représente Dieu tel qu'il est ; par conséquent, la distinction que développe l'auteur est impossible.

Au contraire, si l'on affirme avec les psychologistes que notre idée de Dieu est déduite, indirecte, empruntée aux créatures, on conçoit la possibilité et la nécessité d'une distinction *virtuelle* entre les perfections divines. Elle a sa source dans la manière imparfaite dont nous concevons Dieu

par analogie et négation : si l'on nie cette manière, comme font les ontologistes, on supprime la distinction virtuelle, et l'on se met en opposition flagrante avec l'enseignement de tous les siècles chrétiens.

On voit que l'exemple donné par l'auteur ne prouve rien ; car d'un côté tout être fini présente une distinction réelle entre l'essence et l'existence, entre ses différentes perfections, de l'autre nous connaissons l'âme par ses actes ; en pensant et en voulant, l'âme se replie sur elle-même et se sent penser et vouloir par son activité propre. Les ontologistes revendiquent pour l'esprit humain une notion *directe* d'un Etre *infiniment simple :* ce qui revient à dire que nous voyons Dieu ici-bas dans les profondeurs de sa nature et dans la plénitude de son intelligence.

Nous terminons en recommandant de rechef l'étude des deux volumes de M. l'abbé Empart ; nos critiques ou plutôt nos explications ne tendent qu'à écarter une conclusion étrangère aux intentions de l'auteur, mais qu'un lecteur inexpérimenté pourrait adopter, savoir que la doctrine idéologique de l'Ecole s'approche plus ou moins de la théorie positiviste de M. Taine.

H. Girard.

DU SECRET DE LA CONFESSION.

Ce sujet a été traité par tous les auteurs de théologies morales. Je n'ai pas la prétention de rien apprendre aux théologiens qui me liront : je veux seulement rappeler les principes fondamentaux de la doctrine sur ce point. Un moment, je crus qu'il fallait écrire en latin ce que j'avais à en dire. Puis, il m'a semblé qu'il valait mieux le faire en français. La raison, la voici très-franchement. Nombre de personnes sont éloignées de la confession par crainte d'une violation quelconque de leurs confidences. Ces personnes sont dans le monde, pour la plupart. Le clergé n'éprouve pas ces craintes, parce qu'il connaît mieux la question. N'est-il pas bon que ces personnes puissent facilement lire mon travail, supposé que mes lecteurs ecclésiastiques jugent qu'il peut être utile ? Cela dit, j'entre aussitôt en matière.

I.

Trois grands principes me semblent embrasser toute la question :

I. — Le prêtre au saint tribunal représente Dieu à l'égard de celui dont il entend les aveux. Donc, ce qu'il y apprend, il le sait comme représentant de Dieu et non comme homme : « Non ut homo, disent tous les théologiens, après saint Thomas, sed ut Deu . »

II. — La confession a été instituée dans l'intérêt de celui

qui a recours à ce moyen de salut, et non dans l'intérêt de l'Eglise ou de la société humaïne.

III. — Comme faisant partie des moyens institués par Notre-Seigneur pour sauver tous les hommes, la confession, partie essentielle du sacrement de pénitence, ne saurait recevoir la moindre atteinte, ni en elle-même, ni dans ses conséquences, sans qu'il y eût sacrilége de la part de celui qui s'en rendrait coupable.

II.

Reprenons chacun de ces principes et discutons-les. Le premier me parait de tous points inattaquable et évident par lui-même. On dit souvent, comme argument en faveur de la divine origine de la confession : personne n'aurait pu l'inventer ; elle existe : donc elle remonte à Jésus-Christ. Le maître seul était capable d'imposer une obligation pareille et de la faire accepter. Il n'y aurait rien à répondre à cet argument, bien qu'il fût le seul produit en faveur de la divinité de la confession. Mais il tire une valeur et une force supérieures de tous ceux qui se fondent sur la sainte Ecriture, expliquée par la Tradition et par les Conciles. Ceux-ci le rendent tout-à-fait inattaquable. Or la Tradition et les Conciles n'ont jamais séparé l'obligation de la confession de l'inviolabilité du secret qui la protège. Et la raison qu'ils ont donné de cette inviolabilité même est précisément celle-ci : le prêtre qui entend les confessions, ne les entend pas comme homme, mais comme Dieu, comme représentant de Dieu.

Cela résulte des termes mêmes dont se sert le IVe Concile de Latran, dans le chapitre XXIe : *Omnis utriusque sexus.* Voici les paroles essentielles à notre sujet : « Quoniam qui (sacerdos) peccatum in pœnitentiali judicio sibi detectum *præsumpserit* revelare, non solum a sacerdotali officio

deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam pœnitentiam in arctum monasterium detrudendum. Si quelqu'un avait la hardiesse de révéler une faute dont on lui aurait fait l'aveu au saint tribunal, nous décrétons qu'on ait à le déposer de sa charge sacerdotale et à l'enfermer dans un monastère sévère afin qu'il y fasse une pénitence perpétuelle. »

Il n'est pas de pouvoir, même le pouvoir divin, qui puisse asservir à ce point la liberté humaine. Celle-ci, forte de la prérogative que la conscience a reçue de garder inviolablement les secrets qu'elle ne veut point trahir, répugne absolument à les révéler à tout autre qu'à celui pour qui la conscience même n'a aucun secret. Donc, pour nous inspirer le devoir de la confession, Dieu devait revêtir les hommes chargés de la recevoir, de sa personnalité même. Ayant à compter avec la liberté de ceux-ci, ne voulant pas détruire, pour un cas particulier, l'organisation qu'il leur avait donnée, Dieu n'était point obligé de faire un miracle, tel que celui de vouer instantanément à l'oubli les revélations reçues par le prêtre au saint tribunal. Tout en reconnaissant les efforts merveilleux de sa grâce, sur ce point, nous sommes obligés de lui assigner des limites que la puissance divine fit infranchissables. Mais nous ne connaissons pas de *présomption* pareille à celle du malheureux qui, après avoir prêté au Seigneur des organes indispensables à son œuvre, veut s'approprier ensuite les connaissances qu'ils lui servirent à acquérir et que la loi morale, à défaut d'un empêchement physique, s'est chargée de garder.

C'est pourquoi les théologiens, après saint Thomas, affirment sans hésiter que le prêtre qui révèle le secret de la confession, commet un véritable mensonge : « Mentitur, quia dicit se scire ut homo, quæ tamen nescit ut homo, sed ut Deus, seu Dei vicarius. » Remarquez la force de ce mot : *mentitur*. On ne saurait exprimer avec plus de force et de

rigueur d'expression l'état d'esprit naturel de celui qui ne sait que surnaturellement les choses dont il parle. S'il ment, c'est donc que ce qu'il croit savoir, ce qu'il exprime comme homme, il ne le sait véritablement pas comme homme, et il est, comme tel, dans le cas de celui qui affirme des choses qu'il ne sait pas : c'est un menteur.

L'enseignement des théologiens n'est que l'écho de celui du IVe Concile de Latran. Les Pères de ce Concile appellent *présomptueux*, le violateur du secret de la confession : les théologiens le nomment *menteur*. Comment est-il menteur ? Il est menteur parce qu'il a été présomptueux : il a cru savoir comme homme ce qu'il savait comme représentant de Dieu. Il ment lorsqu'il se sert de ces connaissances, qu'il croit naturelles, et qui ne furent naturelles que par accident, son esprit ne pouvant les recevoir d'une autre manière.

En d'autres termes : l'esprit naturel du confesseur est le *substratum* obligé, le moyen nécessaire, par lequel la connaissance de l'âme du pénitent lui arrive. Mais c'est là l'unique rôle qu'il ait à remplir dans cette affaire toute surnaturelle. Il n'a pas le droit d'entasser ces connaissances dans sa mémoire, pour les en tirer quand il lui plaira, ou, ce qui revient au même, ces connaissances ne lui appartiennent pas, comme homme. Donc, parler en s'autorisant de ces connaissances, qui ne sont pas la propriété de l'esprit, c'est comme si l'on parlait de choses que l'on ne connaît aucunement ; c'est mentir. Quand le prêtre prend du pain dans les mains et dit : « Ceci est mon corps, » il peut proférer ces paroles de deux manières : il peut se dire en lui-même : je suis ministre de Jésus-Christ ; je lui prête mes lèvres, ma pensée, et quand je prononce ces paroles, c'est Jésus-Christ qui parle par mon organe : et alors le prêtre consacre véritablement. Il peut aussi se dire : Je ne veux prêter à Jésus-Christ ni ma pensée, ni mes lèvres ; je parle en mon nom personnel ; je ne crois pas à mon sacerdoce : et alors le prêtre ne consacre pas. Dans le

premier cas, quel est le rôle de son esprit et de ses sens naturels ? C'est de se prêter à Jésus-Christ, d'accomplir, par les moyens qui leur sont propres et dont il a plu à Jésus-Christ de se servir, le rôle de Jésus-Christ. Dans le second, l'esprit naturel et les sens naturels conservent toute leur indépendance ; mais aussi rien ne se fait sur l'autel. Dans la confession, les choses se passent d'une manière tout-à-fait contraire et opposée. Celui qui entend les aveux, les reçoit par des organes en qui ils restent nécessairement, selon la loi même de ces organes ; mais parce qu'ils y restent nécessairement, ils ne sont point la propriété de ceux-ci : la loi de Dieu s'y oppose formellement et son opposition est telle, que ceux qui sont chargés de l'interpréter, flétrissent universellement, comme menteur présomptueux, celui qui oserait parler à partir de connaissances qui ne lui appartiennent pas en propre.

Aussi bien, devons-nous admirer la sûreté de langage et le choix du terme par lequel la théologie catholique désigne l'obligation imposée au prêtre de garder inviolablement ce qu'il a appris par la confession. Elle la nomme *sceau, sigillum*, pour indiquer que tout ce que l'on sait, par cette voie, est comme placé sous un sceau.

III.

De ce premier principe découlent des conséquences d'une très-grande importance :

1° Il n'est jamais permis au confesseur, pour quelque motif que ce soit, de se servir des connaissances qu'il a acquises au saint tribunal, comme confesseur. La raison en est évidente : comme confesseur le prêtre ne sait rien de ce qu'il a appris ; rien ne lui appartient en propre ; il ne peut donc jamais, et pour aucun motif, s'en servir.

Mais, dira-t-on, tous les théologiens enseignent que le

prêtre peut, avec le consentement formel de son pénitent, lui parler, en dehors de sa confession, de ses péchés, communiquer avec d'autres à ce sujet. Ceci est vrai ; je ferai seulement observer que, dans le consentement formel du pénitent, le prêtre-confesseur reçoit comme un droit réel de propriété sur les connaissances qu'il a acquises, et qu'il n'y a plus, dès lors, présomption ou mensonge, de sa part, à s'en servir. Il ne sera pas même nécessaire, dans ce cas, que le pénitent renouvelle *à l'homme* l'aveu des fautes qu'il a faites *au ministre de Dieu*. L'expression claire et formelle de sa volonté suffira à briser, dans la mémoire naturelle du prêtre, le sceau inviolable qui cachait et abritait les fautes dont il se fit le dépositaire. L'existence de ces fautes dans la mémoire naturelle du prêtre sera ainsi remise à son état naturel, et le prêtre pourra en parler dans les limites que le pénitent aura lui-même fixées. Cependant je dois ajouter que cette opération — qu'on me passe le mot — est si délicate, qu'il ne faut s'y prêter qu'avec la plus grande réserve. J'aimerais mieux, en pareil cas, recevoir l'aveu du pénitent une seconde fois et dans mon cabinet, que de dépouiller, même pour un seul instant, ma mémoire sacerdotale du privilége que lui donna la consécration, de participer, en quelque sorte, au silence inviolable et au consolant oubli dans lequel se perdent, en Dieu même, les révélations de la conscience coupable et du sincère repentir. Ce qui vaudrait encore mieux, ce serait de ne se charger jamais de pareille mission, et, quand on a été confesseur, de renvoyer à d'autres le pénitent qui peut trouver avantage à ce que ses fautes, vu son état d'âme, deviennent l'objet d'une discussion entre deux ou plusieurs personnes. Dans la suite de ce travail, le lecteur verra quel est le motif de ce qu'il pourra, peut-être en ce moment, accuser de sévérité.

Quant à ce qui est de parler soi-même avec le pénitent des péchés qu'il a accusés en confession, je ne vois pas pourquoi

on ne le ferait pas au saint tribunal, et l'on ne refuserait pas au pénitent de lui en parler en dehors de la confession. Il résulte, d'une pratique contraire, un enchevêtrement impossible à éviter et une confusion des dispositions naturelles de l'âme, dont on ne peut attendre que de fâcheux résultats.

Je n'ignore pas les raisons pour lesquelles on croit devoir faire autrement en bien des rencontres. Au confessionnal, dit-on, le pénitent est nécessairement gêné ; l'horreur que lui inspirent ses fautes l'a porté à se contrefaire souvent lui-même ; il s'y est appliqué, presque à son insu, pendant son examen. En dehors du confessionnal, surtout après un aveu pénible, son cœur est soulagé, il est plus à l'aise, il s'ouvre plus facilement, on le voit mieux tel qu'il est, il est plus facile de juger de son état d'âme.

Toutes ces raisons ne me semblent pas déterminantes. Le pénitent sera à l'aise, même au confessionnal, si le confesseur sait l'y mettre, en lui parlant peu, voire même point du tout, avant sa confession, en ne revenant pas d'une manière fastidieuse sur les péchés qui lui auront été accusés, en restant — ce mot dit tout — *confesseur* et ne cherchant pas à se faire ami. Ce n'est pas un ami que recherche le pénitent : à un ami il ne dirait rien ou presque rien de ce qu'il va dire. C'est un confesseur qu'il veut, un homme de Dieu, en qui la miséricorde et la justice divine se rencontrent dans la proportion convenable, pour ne pas humilier à l'excès et décourager, tout en flétrissant ce qui est mal, et ne point laisser croupir dans le péché. Que c'est difficile ! J'en conviens ; mais il y a des grâces d'état, et ces grâces ne font jamais défaut à qui veut, au saint tribunal, être purement et simplement confesseur ; elles manquent, au contraire, presque toujours, à celui qui veut se faire ami. Les succès qu'on croit obtenir quelquefois par là, outre qu'ils ne viennent plus de la grâce, préparent souvent des revers cruels.

Je ne veux pas condamner la *direction :* elle fut la pratique des saints, et elle est en vigueur dans les ordres religieux. Mais je ferai observer que la direction doit prendre son point de départ dans l'état général et extérieur de l'âme, et non dans son état particulier et intérieur. Sainte Thérèse confie aux supérieures la direction de ses filles. Elle lui donne pour objet l'oraison et la conduite extérieure seulement. Quand le supérieur — qui n'est pas confesseur — intervient extraordinairement dans la direction d'une carmélite, il ne le fait qu'après avoir appris de la supérieure quelle est l'oraison de cette âme et quelle est sa conduite extérieure. Que de malheurs on éviterait si l'on savait s'en tenir là ! Le confesseur, j'insiste sur ce point, dans la direction proprement dite, n'a absolument rien à faire : les péchés n'en font point partie : ils constituent l'état particulier d'une âme, et la direction part de l'état général et de la manière d'être extérieure.

Avec les personnes du monde, il est très-rare que le confesseur ait à faire de la *direction ;* mais, le cas échéant, pourquoi ne pas la faire au confessionnal, comme confesseur ? Je ne vois rien qui s'y oppose ; et, s'il est nécessaire, à l'égard de ces personnes, de prendre pour point de départ de la direction les péchés accusés, je vois toute sorte d'avantages à ce que la direction se fasse au confessionnal et non ailleurs.

2° « Le sceau de la confession s'étend à un grand nombre d'objets ; il embrasse non-seulement tous les péchés mortels ou véniels, intérieurs ou extérieurs, publics ou secrets, et leurs circonstances, mais encore les passions, vices, imperfections, tentations intérieures ou extérieures, défauts naturels ou accidentels, souvent même ceux dans lesquels il n'y a aucune faute du pénitent, certaines choses extraordinaires, quoique favorables au pénitent et honorables en elles-mêmes, par exemple, des révélations qu'il a,

certaines austérités particulières qu'il pratique, etc. » (La science du confesseur, 4e question.)

Allez à la source des connaissances acquises sur tous ces objets, et vous verrez qu'il n'y a rien d'exagéré de notre part à les placer tous sous le sceau de la confession. Le principe est toujours le même : le confesseur ne les connaît pas comme homme ; donc il ne peut en parler comme homme.

Je ne trouve rien de plus fort et de plus inexorable que ce principe. Cependant on peut encore signaler d'autres motifs que le confesseur a de se taire. Très-peu de gens ont assez de discernement pour comprendre ce qu'un confesseur peut dire et ce qu'il est obligé de taire ; de sorte que souvent un mot innocent de sa part pourrait leur rendre la confession suspecte et les en éloigner. La susceptibilité des peuples, d'ailleurs fort légitime, est si grande à cet égard, qu'ils semblent être toujours en garde contre les paroles d'un confesseur qui parle des objets ordinaires de la confession. Tous ses mots sont pesés, commentés, rapprochés les uns des autres. Plusieurs fois on a constaté, par ces observations et ces rapprochements, même à de grandes distances de temps et de lieux, la révélation involontaire de secrets importants. Nombre de personnes ne se confessent pas, et elles donnent pour raison que les prêtres, bien qu'ils ne révèlent pas directement le secret de la confession, parlent cependant de telle manière que certains familiers habiles à rapprocher plusieurs de leurs discours, arrivent à en savoir presque autant que le confesseur lui-même. Je fais la part de l'exagération, et je crois que la prudence ordinaire du sacerdoce ne mérite point une accusation pareille. Mais, en la rapportant telle qu'elle se produit, je veux indiquer combien doit être vigilante la garde imposée à nos lèvres et scrupuleux le silence qui nous est commandé par l'intérêt des âmes.

Cependant tous les théologiens s'accordent à dire qu'il est permis au confesseur de consulter sur les cas difficiles qu'il

lui arrive de rencontrer au saint tribunal. Mais alors, il le fera avec une extrême prudence. Il ne nommera point le pénitent ; il pourra même s'abstenir de dire que le cas lui arrive au moment même, et le proposer comme s'il demandait la solution d'une question théologique et purement spéculative ; il s'adressera, autant que possible, à des personnes qui ne connaissent pas son pénitent ; il usera enfin de tous les moyens que peut suggérer une prudence consommée pour ne trahir en rien le secret dont il est dépositaire.

3° C'est encore un principe général, en cette matière, que toute confession sacramentelle produit l'obligation du secret, et tous ceux qui, par cette confession, de quelque manière que ce soit, ont acquis la connaissance d'une chose tombant sous le sceau, sont astreints au secret tout comme le confesseur. Toutefois cette obligation n'est pas de même nature lorsqu'il s'agit du confesseur ou d'une autre personne. Le sceau existe sur les lèvres du premier, en vertu de la nature même des connaissances qu'il a acquises ; au contraire, ceux qui, par fraude ou par surprise, sont parvenus à connaître tout ou partie d'une confession, ne sont tenus au secret que par le droit naturel et par l'obligation qui leur incombe de ne point faire péricliter, par leur faute, une institution ecclésiastique de si grande importance. Ainsi le principe de l'obligation n'est pas le même dans les deux cas : il me semble qu'on aurait tort de les confondre

Il y a donc deux choses à considérer par rapport à une confession sacramentelle : l'état de celui qui la reçoit et les intentions de celui qui la fait. La confession ne sera sacramentelle, par rapport à ses effets directs, que lorsque l'état de celui qui la reçoit lui permettra d'avoir cette qualité. Une personne se confesse à un laïque, croyant se confesser à un prêtre approuvé : elle en reçoit l'absolution ; cette absolution est nulle évidemment ; il n'y a donc pas là de confession sacramentelle. De même, la mémoire de ce laïque n'est point

disposée par le Saint-Esprit à recevoir ses confidences de manière à ce qu'elles tombent sous le sceau sacramentel, de leur propre poids. Les connaissances qu'il acquiert, il les acquiert donc *ut homo,* et non *ut Deus,* et l'intention du pénitent, qui croyait se confesser à un prêtre approuvé, ne peut pas plus donner à la mémoire de celui-ci le caractère essentiel par où elle recevrait ses confidences *ut organum Dei,* qu'elle ne peut donner à ses lèvres la vertu de prononcer les paroles d'une absolution valide. Donc l'obligation du secret qui existe pour le laïque, en pareil cas, est d'une toute autre nature que l'obligation du sceau qui existe pour le prêtre-confesseur ; elle procède d'un principe tout différent. Mais, pour avoir une autre origine, cette obligation n'en est pas moins fort grave : elle procède de la nécessité imposée à chacun de ne point porter atteinte aux institutions de l'Eglise et de ne pas rendre odieux les moyens de salut institués par Notre-Seigneur.

Cela posé, nous déclarons astreints au secret de la confession tous ceux qui, par le moyen de la confession, de quelque manière que ce soit, ont eu connaissance d'une chose qui tombe sous le sceau. Tels sont le confesseur vrai ou réputé tel, le supérieur à qui l'on demande des pouvoirs pour un cas réservé, celui qui est consulté par un prêtre-confesseur, les interprètes, ceux que le pénitent consulte sur ses péchés avant de les confesser, ceux qui entendent la confession, soit par accident, soit par l'effet de leurs propres soins, ceux qui ont appris quelque chose soit de la part d'un confesseur imprudent, soit par la lecture d'une cédule sur laquelle le pénitent aurait écrit ses péchés. Le bien de l'Eglise et l'intérêt des âmes s'unissent pour leur faire du silence une obligation des plus graves.

Mais si le pénitent n'a pas l'intention, même en s'adressant à un prêtre approuvé, même dans le lieu ordinaire des confessions, de faire une confession sacramentelle ; s'il vient

trouver le prêtre pour le tromper, pour le séduire, pour se moquer de lui et du sacrement ; si, déclarant qu'il ne veut pas se confesser, il lui fait des confidences fort graves au sujet desquelles, après seulement que le prêtre les aura reçues, il lui demande le *secret de la confession ;* il est bien évident que le prêtre n'est plus ici *ut Deus*, mais simplement *ut homo,* et qu'il n'appartient pas au pénitent de lui imposer, de son propre chef, une obligation pareille à celle du secret sacramentel. Dans le cas où le pénitent est évidemment fourbe ou séducteur, le confesseur n'est absolument tenu à rien : « Ita docent, dit Collet, omnes gentium omnium theologi. » (*De pœnit.*, c. 9, § 10, q. 4.) On sait cependant que Collet est fort sévère sur ce sujet. Ainsi il ne veut point qu'un prêtre qui est sur le point de célébrer la messe et qui apprend, par la confession, que son pénitent a empoisonné le vin dont il va se servir, s'abstienne de la dire, lors même que le pénitent n'aurait aucun complice et qu'il ne pourrait y avoir aucun soupçon contre lui. Je crois que si Collet se fût trouvé dans le cas qu'il pose, il eût, au moins, changé le vin préparé pour le saint sacrifice, ou même adopté le sentiment du P. Antoine : « Licet fugere locum ubi insidias sibi parari, et abstinere a sacrificio in quo necandum se veneno didicit ex confessione, modo præter pænitentem nemo advertere possit id fieri ex usu notitiæ per confessionem partæ, quia hoc nullum potest gravamen afferre, nec reddere sacramentum odiosum, nec revelare confessionem. » (*De Sacr. Pœnit.*, c. 4, q. 5, resp. 4)

Dans le second cas, je conseille d'avertir le pénitent qu'il n'est pas en son pouvoir de créer un secret de confession et un sceau sacramentel, qu'on lui gardera le secret naturel, mais qu'il n'a pas le droit de compter sur les bénéfices d'une loi et d'une disposition qui n'ont été posées et établies que pour le seul cas de la confession sacramentelle. C'est, à mon avis, l'une des erreurs que les prêtres doivent s'atta-

cher à combattre avec le plus grand soin. Il n'est pas rare qu'ils deviennent les confidents des choses les plus secrètes, parceque le peuple sait et dit qu'ayant l'habitude de gardér le secret de la confession ils sont, en général, plus discrets. Acceptons cet hommage rendu à notre fidélité. Mais ne l'acceptons pas pour user du principe qu'il tend à consacrer, parce qu'il produirait une confusion entre deux ordres de choses qu'il ne faut ni mêler, ni confondre. Oui, rien de plus précieux pour nous que de voir notre discrétion louée par les peuples. Cette discrétion naturelle les aménera à compter davantage sur la discrétion surnaturelle du confesseur. Mais qu'on le sache bien, si, au S. Tribunal, le silence de nos lèvres se trouve gardé par une onction spirituelle étendue jusqu'à notre mémoire, en dehors du S. Tribunal, notre mémoire est celle d'un homme, et quelle que soit l'habitude qu'elle ait contractée au contact des saintes délicatesses que la grâce lui impose, elle peut connaître, comme la mémoire des autres hommes, des défaillances et des écarts. Souvent la confession s'est très-mal trouvée du respect qu'elle inspirait pour la discrétion de ses ministres. Ceux-ci, en dehors d'elle, mais à cause même de la confiance qu'elle leur ménageait, ont reçu des confidences qu'ils n'ont pas su tenir : on l'en a rendue responsable, tandis qu'elle y était pleinement étrangère, et l'on en est venu à n'avoir pas plus de respect pour le secret qu'elle conjure et qu'elle impose, que pour un secret naturel.

Cette confusion n'a eu d'autre principe que la confusion permise par les prêtres à ceux qui deviennent leurs confidents. Si ceux-ci eussent été avertis avec soin qu'en dehors du sacrement le prêtre est un homme comme un autre, sujet aux errements qu'ils lui reprochent, ils n'auraient pas impliqué le sacrement en des choses qui n'ont que faire avec ses salutaires effets et ses surnaturelles précautions.

IV.

Deuxième Principe. — La confession a été instituée dans l'intérêt de celui qui a recours à ce moyen de salut, et non dans l'intérêt de l'Eglise ou de la société humaine.

Il pourra sembler étrange que nous nous arrêtions quelque temps à démontrer ce principe. Quelqu'un le met-il en doute ? Non, il est vrai ; nous ne sachons pas qu'il ait été jamais théoriquement contesté ; mais comme nous sommes convaincus de son importance pratique et de la valeur des conséquences qu'il peut fournir, nous allons rappeler ce qui le met en pleine lumière.

Le S. Concile de Trente, au ch. XIVe, sess. 6e, *de la Justification,* s'exprime dans les termes suivants : « Ceux qui, par le péché, ont perdu la grâce de la justification, peuvent la recouvrer dans le sacrement de Pénitence, où la grâce perdue renait à la faveur des mérites de Jésus-Christ. Ce sacrement est, en effet, le moyen de réparer les chûtes, et c'est pourquoi les Pères l'ont appelé une seconde planche de salut offerte aux malheureux naufragés. Aussi bien est-ce dans l'intérêt de ceux qui sont tombés dans le péché après le baptême, que Jésus-Christ l'a institué lorsqu'il a dit : « Recevez le Saint-Esprit : les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. » Le sacrement de pénitence est donc tout différent du sacrement de baptême : il ne consiste pas seulement dans la cessation du péché en l'âme de celui qui le reçoit, dans la détestation du péché, dans la contrition et l'humiliation du cœur ; il exige encore au moins le désir de la confession sacramentelle, l'intention formelle de s'y soumettre lorsqu'on le pourra, l'absolution du prêtre, et la satisfaction accomplie par des jeûnes, des aumônes, des prières et les autres œuvres spirituelles. La peine éternelle

du péché est remise, en même temps que la faute, par le sacrement ou par le désir de le recevoir ; mais la peine temporelle doit être effacée par les œuvres satisfactoires....»

Dans le ch. Ier de la session XIVe *de Pœnitentia,* le S. Concile de Trente revient sur la même doctrine et l'expose presque dans les mêmes termes : « Parce que Dieu, riche en miséricordes, connaît notre fragilité, il a offert un remède vivifiant à ceux qui, après le baptême, se sont livrés à la servitude du péché et à la puissance du démon : le remède est le sacrement de pénitence, par lequel est appliqué le bienfait de la mort de Jésus-Christ à ceux qui sont retombés dans le péché. »

Au ch. 2e de cette même session, nous lisons encore : « Les fidèles, devenus par le baptême membres du corps de Jésus-Christ, puis souillés de nouveaux crimes..., doivent, d'après la volonté de Jésus-Christ, se présenter au tribunal de la pénitence, afin de pouvoir être délivrés de leurs péchés par la sentence du prêtre, non pas une fois seulement, mais toutes les fois que, vraiment pénitents, ils auront besoin d'y recourir. »

Le chapitre suivant traite des parties et des fruits de ce sacrement. A ce propos le S. Concile dit : « L'effet réel de ce sacrement et son efficacité particulière consiste dans la réconciliation avec Dieu, laquelle est parfois accompagnée, chez les hommes pieux qui reçoivent ce sacrement avec dévotion, de la paix et de la sérénité de l'âme et d'une très grande consolation d'esprit. »

Au chapitre 5e, touchant la nécessité de la confession et la manière dont elle doit s'accomplir, nous trouvons le S. Concile uniquement préoccupé du bien des âmes, de l'intérêt direct des pécheurs, et il nous est impossible de surprendre un seul mot qui puisse faire penser au bien et à l'intérêt de l'Eglise ou de la société civile. Le lecteur en jugera par les extraits suivants, et il sera à même de com-

prendre combien, si tel eût été l'objet, même simplement éloigné, de la confession, les pères de Trente auraient eu occasion de le faire connaître. La confession est nécessaire parce que « le pouvoir des clefs, que les prêtres ont reçu, leur impose le devoir de prononcer une sentence. Or ils ne pouvaient le faire sans connaître la cause qu'ils ont à juger ; ils ne pouvaient non plus indiquer avec équité les œuvres satisfactoires à remplir, si on se contentait de s'accuser de tous les péchés que l'on a commis en général, sans entrer dans le détail et sans en découvrir l'espèce... Les péchés de pensée doivent aussi être révélés dans la confession, car c'est les exposer à la miséricorde divine. Si le malade ne fait pas connaître son mal au médecin, le remède ne saurait l'atteindre... Le même motif oblige le pénitent à révéler aussi les circonstances qui changent l'espèce du péché... C'est une impiété de dire qu'une telle confession est impossible ou qu'elle crée aux consciences une insupportable torture ; car l'Eglise n'exige qu'une seule chose, à savoir que le pécheur, après un soigneux examen à travers tous les replis de sa conscience, s'accuse des péchés que sa mémoire lui rappelle et qui constituent une offense mortelle de son Seigneur et de son Dieu... Du reste, quant au mode secret de la confession à faire au prêtre seul, bien que Jésus-Christ n'ait point défendu au pécheur, en haine de son crime, pour s'humilier ou pour servir d'exemple à ses frères, ou pour l'édification de l'Eglise que ses crimes ont offensée, de les révéler publiquement, il n'en a point fait l'objet d'un précepte divin, et aucune loi humaine ne serait fondée à établir que des péchés, surtout s'ils sont secrets, doivent être accusés dans une confession publique. C'est pourquoi les plus saints et les plus anciens Pères de l'Eglise, tous et d'un consentement unanime, ont recommandé la confession sacramentelle secrète, qui a été en usage dans l'Eglise dès le principe et que nous pratiquons encore ; c'est la réfutation

de la vaine calomnie de ceux qui prétendent que Jésus-Christ ne l'a point prescrite, qu'elle est une invention des hommes, et qu'elle a commencé au IVe Concile de Latran. Par ce Concile, en effet, l'Eglise n'a point établi que les fidèles dussent se confesser : elle savait très bien que c'était une institution nécessaire et de droit divin ; mais elle a déclaré que le précepte de la confession devait être accompli, au moins une fois l'an, par tous ceux qui avaient atteint l'âge de raison... »

Pour bien entendre la seconde partie de ce chapitre, il est nécessaire de connaître la différence essentielle qui existait, dans les premiers siècles, entre les pécheurs soumis à la pénitence publique et ceux qui se réconciliaient avec Dieu par la confession sacramentelle et secrète. Dans le principe, celui qui avait perdu la grâce de Dieu par une faute publique, était considéré comme séparé de l'Eglise et excommunié : du moins lui donnait-on à entendre qu'il avait mérité cette peine. S. Paul livra à Satan l'incestueux de Corinthe ; il le transféra, par l'autorité de sa parole, du royaume du Christ au royaume du prince des ténèbres (1). On avertissait les pécheurs publics plusieurs fois ; s'ils persistaient dans leurs égarements, on leur défendait de s'asseoir avec les fidèles à la table du Seigneur, de prier avec eux ; puis, s'ils persistaient encore, on les excommuniait. Toutefois l'excommunication n'était pas irrévocable : la constance dans l'union, l'esprit de pénitence, le changement de vie, amenaient la réconciliation, et c'est ainsi que S. Paul agit à l'égard de celui qu'il avait frappé. Avant d'être admis à la réconciliation, les pécheurs devaient faire l'aveu (*exomologesis*) de leurs péchés. On leur donnait alors un temps et des exercices de pénitence proportionnés à leurs

(1) I Cor. V. — F. Kober, *Der Kirchenbann nach den Grundsætzen der Kan. Rechts.*

fautes. Les exercices qu'ils pratiquaient, dans les quatre classes selon lesquelles ils étaient divisés, s'appelaient satisfaction (1).

Cette discipline austère de la primitive Eglise était absolument nécessaire dans les premiers temps. Le christianisme s'offait au monde comme un sublime idéal à réaliser. Les regards scrutateurs des juifs et des païens suivaient chacun de ses membres, épiaient leurs faiblesses, profitaient de leurs crimes, pour reprocher à l'institution divine de manquer de force et de moyens. Tout en ayant d'abord en vue l'intérêt des pécheurs et leur conversion, l'Eglise devait se préoccuper de la situation qui lui était faite comme société extérieure et visible, prévenir les crimes de ses membres par la crainte d'une redoutable pénalité, et les flétrir, au besoin, par des châtiments exemplaires et rigoureux. Elle comptait d'ailleurs dans son sein des esclaves et des gens de la populace qui, jusque là complètement négligés, n'eussent pas été sensibles à d'autres moyens de répression. Sans eux, elle ne fût jamais parvenue à avoir raison de cette force sauvage ; elle eût été accablée sous le poids du mal. Elle prouvait d'ailleurs ainsi, qu'elle avait la conscience de son origine divine et qu'il y avait, dans la masse de ceux qui se pliaient à ses lois divines, un haut degré de moralité et de perfection.

Mais la confession secrète continuait de subsister : celui qui avait péché secrètement et dont le péché n'était pas devenu public, s'en confessait secrètement au prêtre. Si on lui en recommandait la pénitence publique, ce n'était que comme conseil et dans le cas où l'Eglise pouvait en retirer quelque avantage. Il n'avait pas à craindre, d'ailleurs, que son péché devint notoire ; car plusieurs se soumettaient à la pénitence publique sans y être obligés.

(2) S. Cypriani, Epist. XL, 2.

On voit dans quelles limites l'intérêt de l'Eglise se trouve mêlé à la confession. Il y a un autre point par lequel il y touche, mais sans que le secret du sacrement ait à subir aucune atteinte : c'est celui des *Cas réservés*. Le Concile de Trente en traite dans le ch. VIIe *de Pœnitentia* : « Il a paru aux saints Pères d'une souveraine importance pour la discipline du peuple chrétien, que les souverains prêtres eussent seuls le pouvoir d'absoudre de certains crimes atroces et fort graves. C'est pourquoi, en vertu du pouvoir suprême qu'ils ont reçu sur l'Eglise universelle, les souverains Pontifes se sont réservé à bon droit le pouvoir de connaître de ces sortes de crimes... Les évêques ont un pouvoir analogue dans leurs diocèses, pour l'édification et non pour la perte des âmes, surtout à l'égard des péchés auxquels est attachée l'excommunication... Mais afin que nulle âme ne périsse à l'occasion de cette réserve, on a toujours admis dans l'église de Dieu que toute réserve cesse à l'article de la mort.... Hors ce cas, les prêtres qui n'ont pas le pouvoir de remettre les péchés réservés, doivent s'efforcer de persuader à leurs pénitents d'aller demander le bienfait de l'absolution à leurs supérieurs et à leurs juges légitimes. »

Nul ne saurait dire que le secret de la confession puisse être exploité, dans ces cas, au profit de l'Eglise. Celui qui a eu le malheur de tomber dans un cas réservé peut très-aisément, on le sait, et sans aucun danger de révéler son péché par cela même, recourir à l'un des prêtres à qui l'évêque confie le pouvoir de l'absoudre, ce qui est toujours accordé soit par l'évêque, soit par le Souverain Pontife.

Nous devons cependant, à ce sujet, faire une observation : serait-il vrai que, dans certain diocèse, les vicaires généraux à qui l'évêque a donné le pouvoir de permettre aux simples prêtres d'absoudre des cas réservés, pour une seule fois, doivent tenir note des prêtres à qui ils ont accordé le pouvoir et transmettre leurs noms à l'évêque? Si cela est, nous

ne serions pas éloigné de déclarer qu'il y a là une légère déviation. Sans doute, ce n'est pas une violation directe du sceau sacramentel. Mais pourquoi cette mesure, si elle ne doit pas donner des indications plus ou moins précises sur les coupables? Les soupçons de l'évêque risquent très-fort de se former, puis de s'égarer. Et d'ailleurs, n'eût-il pour but que de savoir à peu près le nombre de fautes de ce genre qui se commettent dans son diocèse, le nombre de ses prêtres n'est jamais assez considérable pour qu'il acquière cette connaissance, bien que d'une manière très-indirecte, au préjudice du secret sacramentel. Tous les théologiens enseignent qu'un confesseur ne peut pas dire que, dans telle communauté relativement peu nombreuse, on commet tel ou tel péché. Si c'est là ce qu'un confesseur doit cacher, un évêque ne peut pas chercher à le savoir. Enfin, quel usage fera l'évêque de ces connaissances ou de ces soupçons? Tous les théologiens enseignent encore que l'administrateur-confesseur ne peut pas se servir, dans son administration, des connaissances acquises par la voie de la confession (1).

Montrons encore, par une définition de l'Eglise, combien elle se préoccupe peu des avantages matériels et extérieurs qu'elle peut recevoir de la confession, et combien elle se préoccupe, au contraire, souverainement, de l'intérêt, du seul intérêt des âmes. C'est dans le décret, déjà cité, du 4e Concile de Latran, qu'il faut étudier ces souveraines délicatesses de notre mère. Elle ordonne que l'on se confesse,

(1) Il suffira de citer, à cet égard, les décisions du P. Gury : QUÆR. An frangat sigillum qui dicit tale vitium regnare in civitate vel pago, aut ibi gravia crimina committi? RESP. *Affirm.* si locus sit satis angustus, v. g. si non constat tribus hominum millibus circiter. *Secus*, si oppidum sit amplum et crimina publica sæpius ibi patrentur. — *S. Lig. n.* 654, *et alii communissime.* — QUÆR. An superiores uti possint notitia confessionis ad gubernationem, si mullatenus id externe appareat? RESP. *Neg. omnino*, ut patet ex dictis Constat tum ex natura rei, tum ex variis SS. Pontificum decretis. — *Vide S. Lig. n.* 655 etc.

chaque année, à son curé, *proprio sacerdoti;* mais elle admet de justes motifs pour lesquels on ne puisse pas s'adresser à lui ; elle reconnaît qu'on peut lui demander la permission de recourir à un autre, ouvrant ainsi la voie qui devait laisser tomber cette clause du décret en désuétude et permettre aux fidèles de s'adresser à tout prêtre approuvé. A l'époque où le Concile de Latran insérait cette clause dans son décret, il était utile à l'Eglise et aux fidèles eux-mêmes qu'elle y trouvât sa place; c'est pourquoi les Pères l'ont admise avec le tempérammment que nous avons indiqué et qui montre combien l'Eglise sait adoucir, par la miséricorde, les justes sévérités d'un acte qui est encore, malgré ses rigueurs, souverainement miséricordieux. Mais les Pères de Latran ajoutent aussitôt : « Que le prêtre soit discret et précautionneux ; qu'il répande, comme un médecin habile, l'huile et le vin sur les blessures du malheureux pécheur ; qu'il s'informe avec soin des circonstances qui le concernent et qui concernent son péché, afin de comprendre quel est le conseil que la prudence lui suggèrera et le remède à employer ; qu'il mette en œuvre tous les moyens pour sauver le malade. Qu'il prenne garde surtout de ne trahir en rien le pécheur, par une parole; par un signe ou de toute autre manière ; s'il a besoin lui-même d'un conseil, qu'il le demande prudemment et sans faire connaître la personne dans l'intérêt de qui il le requiert. »

Quelle bénignité et quelle douce prévoyance dans toutes ces prescriptions ! Tels sont bien les accents d'une mère qui veut sauver l'âme d'un de ses enfants et qui s'oublie absolument elle-même, afin de concentrer vers lui toutes les précautions de sa sollicitude.

Nous éprouverions un charme incomparable à parcourir ainsi tous les décrets de la Sainte Eglise concernant la confession ; mais n'est-ce pas assez que d'avoir étudié les deux Conciles dans lesquels la doctrine, sur ce point, a été le plus

nettement affirmée ? Nous laissons au lecteur le soin de tirer les conséquences qui découlent de ce second principe : un ouvrage quelconque de théologie le mettra à même de connaître les cas particuliers auxquels il se rapporte.

V.

Troisième Principe. — Comme faisant partie des moyens institués par Notre-Seigneur pour sauver tous les hommes, la Confession, partie essentielle du sacrement de Pénitence, ne saurait recevoir la moindre atteinte, ni en elle-même ni dans ses conséquences, sans qu'il y eût sacrilège de la part de celui qui s'en rendrait coupable.

Ce principe est un corollaire des deux premiers. Il devait cependant être énoncé à part, dans ce travail, parce qu'il touche spécialement à l'un des côtés les plus importants de la question. Jamais, en aucun cas, pour aucun motif, il n'est permis de révéler le secret sacramentel. Le sceau posé sur les lèvres du prêtre-confesseur est absolument inviolable, et celui qui aurait l'audace de lui faire subir la plus légère atteinte, se rendrait coupable d'un vrai sacrilége. Il y a certaines fautes qui, quoique graves de leur nature, peuvent devenir légères par le fait du peu d'importance de leur objet. Ici, il en est tout autrement : jamais celui qui révélerait directement un fait connu par la confession et tombant sous le secret, ne pourrait invoquer en sa faveur le bénéfice des circonstances atténuantes. Si son imprudence lui fait commettre une révélation indirecte, c'est-à-dire, si un geste, une parole, une attitude inconsidérés de sa part, donnent à penser à l'égard de son pénitent ; si même cette parole, cette attitude, ce geste involontaires ou simplement imprudents servent accidentellement à d'autres de moyen de connaître les fautes dont il reçut l'aveu, il n'y aura plus alors, il est vrai, — mais n'est-ce pas encore énorme ? — qu'un sacri-

lége matériel ; le sacrilége formel n'est commis que par la seule révélation directe ; mais le confesseur imprudent devra être sévèrement puni, et si cette imprudence était l'effet naturel de son caractère et d'une habitude d'étourderie, on pourrait, sans sévérité, lui interdire la confession.

Jamais un confesseur ne peut suivre une opinion probable en cette matière ; car il est placé en présence du droit certain d'un tiers et du droit, encore plus élevé, de Jésus-Christ et de l'Eglise : de Jésus-Christ, qui a voulu faire de la mémoire du prêtre-confesseur un tombeau à jamais scellé ; de l'Eglise, qui ne peut souffrir que l'une de ses institutions les plus miséricordieuses devienne, par la faute ou la légèreté de ses ministres, inabordable au repentir.

C'est pourquoi l'Eglise enseigne, par l'organe de tous ses théologiens, que l'objet du secret sacramentel comprend, en même temps que les péchés avoués, tout ce qui fait avec eux un tout moral : les circonstances, même celles qui auraient été révélées après l'absolution, même celles au sujet desquelles on a lieu de douter qu'elles aient été révélées dans l'intérêt de l'intégrité de l'aveu ; les péchés du complice, même dans le cas où le pénitent les eût révélés sans qu'il fût absolument nécessaire de le faire, parce que le confesseur les connaît seulement par une occasion intrinsèque à la confession; les pénitences imposées, à moins qu'elles ne soient de celles que l'on a coutume d'imposer pour des fautes très-légères ; les défauts manifestés dans la confession pour servir à l'explication d'un péché. Nous avons déjà indiqué ces divers objets.

L'Eglise ordonne aux confesseurs de s'abstenir rigoureusement de tout ce qui, de leur part, serait de nature à offenser leurs pénitents et à leur laisser croire qu'ils profitent des connaissances acquises au S. Tribunal. Elle veut que, dans le doute si telle parole ou telle démarche leur sera suspecte, ils s'abstiennent absolument. Elle leur prescrit enfin la pru-

dence la plus réservée, afin de laisser aux pécheurs la voie du repentir et de la réconciliation que leur a tracée le divin maître.

Puissent ces courtes considérations augmenter la confiance des fidèles et rappeler aux prêtres la circonspection dont ils ne doivent jamais se départir ! Si elles atteignent ce double but, nous ne croirons pas avoir fait une œuvre inutile en exposant de nouveau les principes de la théologie sur l'un de ses points les plus importants. Il est nécessaire aujourd'hui, en présence des dénigrements multipliés que subissent la foi et les pratiques de l'Eglise, de remettre en lumière les vrais enseignements de la foi et les soigneuses précautions par lesquelles l'Eglise rend facile l'accomplissement de l'une des obligations qui répugnent le plus, il est vrai, à l'orgueil humain, mais qui profitent aussi le plus aux âmes accablées sous le poids du péché et du remords.

Al. Gilly.

ESSAI SUR QUELQUES ENDROITS DIFFICILES

DE L'*ECCLÉSIASTE*.

De tous les livres de l'Ancien Testament, l'*Ecclésiaste* est l'un des plus difficiles à interpréter. Dans la plupart des traductions qu'on en a données jusqu'ici, le sens de certains versets paraît en contradiction avec la saine doctrine. Quelques exégètes catholiques ont voulu rendre compte de ces propositions épicuriennes et sceptiques en apparence, en disant que ce sont des objections que l'auteur se fait à lui-même pour les réfuter ensuite ; mais rien ne justifie cette opinion : on ne voit point la réponse suivre l'objection, comme l'exigerait la disposition logique d'un ouvrage de polémique. Les rationalistes ont pris prétexte de ces passages obscurs, pour ranger l'auteur de l'*Ecclésiaste* au nombre des sceptiques et des matérialistes. Ils sont contredits par tout l'ensemble de l'ouvrage, où les doctrines de la plus pure morale sont expressément affirmées. Le dernier verset du livre : « *Deum time, et mandata ejus observa*, etc. » suffirait pour réfuter les jugements que les rationalistes et les incrédules ont hasardés sur les convictions religieuses et morales de l'auteur de l'*Ecclésiaste*.

Plusieurs hébraïsants ont essayé de donner des endroits difficiles de l'*Ecclésiaste* une traduction qui fît disparaître les incohérences doctrinales qui se présentent aux yeux du lecteur dans la Vulgate. Ils n'ont réussi dans leur entreprise qu'à l'aide de périphrases ou de phrases incidentes intercalées dans le texte. Cette méthode ne peut conduire à des résultats hors de contestation, car le traducteur ne doit rien ajouter au texte de l'auteur que ce que la langue exige pour l'intelligence de la version. Si d'ailleurs, comme on n'en peut douter, l'auteur de l'*Ecclésiaste* est conséquent avec lui-même, s'il professe toujours la même doctrine, il faut nécessairement que la traduction littérale de son

livre présente, pour être exacte, l'unité de doctrine qui était dans l'esprit de l'auteur, et qui doit se trouver sous sa plume.

En offrant à nos confrères une explication nouvelle des endroits difficiles de l'*Ecclésiaste*, nous n'avons d'autre but que de rendre service à la cause de la vérité ; si nous n'avons pas réussi, ils nous pardonneront en faveur de notre intention.

Les passages de l'*Ecclésiaste* qui feront l'objet de cette étude sont au nombre de six, savoir : ch. II, v. 24; ch. III, v. 12-22 ; ch. V, v. 17 ; ch. VIII, v. 15, et ch. IX, v. 7. Nous donnerons d'abord la traduction de la Vulgate, puis la traduction latine du texte hébreu que nous proposons et que nous justifierons le plus brièvement possible.

§ I.

Passage du chapitre II, verset 24.

Traduction de la Vulgate : « 22. Quid enim proderit homini de universo labore suo, et afflictione spiritus, qua sub sole cruciatus est ? 23. Cuncti dies ejus doloribus et ærumnis pleni sunt, nec per noctem mente requiescit : et hoc nonne vanitas est ? 24. *Nonne melius est comedere, et bibere, et ostendere animæ suæ bona de laboribus suis ?* Et hoc de manu Dei est. 25. Quis ita devorabit, et deliciis affluet ut ego ? 26 Homini bono in conspectu suo dedit Deus sapientiam, et scientiam, et lætitiam : peccatori autem dedit afflictionem, et curam superfluam, ut addat, et congreget, et tradat ei qui placuit Deo : sed et hoc vanitas est, et cassa sollicitudo mentis. »

Nous avons encadré le texte difficile dans le contexte, et nous en userons de même dans la traduction que nous allons en donner ; ainsi nos lecteurs jugeront mieux de la valeur de cette traduction par le rapport logique du verset avec ce qui précède et ce qui suit.

Traduction sur l'hébreu : 22. Quid ergo remanet homini ex universo labore suo, et afflictione spiritus qua sub sole laborat ? 23. Cuncti namque dies ejus dolores, et mœror negotium ejus ; insuper ne noctu quidem mente requiescit ; ergo et hoc vanitas est. 24. *Non est bonum homini quod manducet, et bibat, et ostendat animæ suæ delicias ex labore suo;* quanquam et sciam quod hoc de manu Dei sit. 25. Comme dans la Vul-

gate, excepté la fin du v. 26 : « Hoc ergo vanitas est, et pastio venti. »

Le sens de ce passage est d'une grande importance, parce qu'il doit servir à fixer le sens des textes analogues à celui-là, que nous rencontrerons dans les chapitres suivants. On ne doit point, en effet, à moins de preuves incontestables, supposer qu'un auteur varie dans les jugements qu'il porte sur le même sujet, et dans un ouvrage de peu d'étendue. Comment l'écrivain sacré pourrait-il, après avoir déclaré que le bonheur de l'homme n'est point dans les jouissances matérielles, proclamer ensuite qu'il n'y a point d'autre félicité pour lui ?

Or, le sens de l'hébreu est parfaitement clair en cet endroit ; la négation y est exprimée par l'adverbe אֵין « *Non* est bonum, » cela est incontestable ; et cette négation n'est limitée par aucune particule restrictive : elle est entière et absolue.

Ce sens est, d'ailleurs, confirmé par tout le contexte. Salomon expose, dans ce chapitre, la vanité, le néant, l'inutilité des œuvres que l'homme entreprend pour se rendre la vie agréable. Il se donne lui-même pour exemple : il a trouvé tant de soucis et de fatigues dans les labeurs du présent, et de si amères inquiétudes dans les préoccupations de l'avenir, que toutes les joies et tous les plaisirs qu'il a goûtés en ont été empoisonnés. Sans doute, c'est un don de Dieu que la jouissance des biens acquis par le travail, et Dieu accorde ce bienfait à qui il lui plaît ; mais ce n'est point là le bonheur et la félicité de l'homme : l'auteur nous invite à les chercher ailleurs.

§ 2.

Passage du chapitre III, verset 12.

Dans ce chapitre, l'auteur sacré, après avoir montré, par une suite d'antithèses frappantes, qu'il n'y a rien de stable parmi les choses humaines, en conclut que c'est une folie à l'homme de prétendre tirer de son travail quelque bien permanent. Dieu, dit-il, qui fait passer l'homme par des alternatives et des changements continuels, a, dans sa conduite sur lui, des desseins pleins de sagesse, mais qui échappent à la vue de notre faible raison ; voilà pourquoi l'homme se trompe sur la valeur des biens de ce monde ; il s'imagine que son bonheur est dans

la jouissance de biens faux et périssables qui contribuent à l'éloigner toujours davantage de la science des œuvres de Dieu.

Texte de la Vulgate : « 10. Vidi afflictionem, quam dedit Deus filiis hominum, ut distendantur in ea. 11. Cuncta fecit bona in tempore suo, et mundum tradidit disputationi eorum, ut non inveniat homo opus, quod operatus est Deus ab initio usque ad finem. 12. *Et cognovi quod non esset melius nisi lætari, et facere bene in vita sua.* 13. Omnis enim homo, qui comedit et bibit, et videt bonum de labore suo, hoc donum Dei est. 14. Didici quod omnia opera, quæ fecit Deus, perseverent in perpetuum : non possumus eis quidquam addere, vel auferre, quæ fecit Deus ut timeatur. »

Traduction sur l'hébreu : « 10. Vidi negotium quod dedit Deus filiis hominum ut negotientur in eo. 11. Omne quod fecit bonum (est) in tempore suo ; et si æternitatem tribueret menti eorum, nec ita inveniret homo opus, quod operatus est Deus ab initio usque ad finem. 12. *Novi quod non sit eis* (id est, in æstimatione eorum) *bonum, nisi lætari et deliciari in vita sua.* 13. Et certe omni homini qui manducat, et bibit, et deliciatur de omni labore suo, hoc a Deo datum est. 14. Novi quod omnia quæ fecit Deus, hæc manent in perpetuum ; eis nihil addendum, et ex eis nihil detrahendum ; et (ita) egit Deus ut timeant a facie ejus. »

Les paroles de Salomon, que nous avons étudiées dans le paragraphe précédent, se retrouvent textuellement ici ; il faut donc les entendre dans le même sens, c'est-à-dire comme une négation de l'erreur qui fait consister le bonheur de l'homme dans les plaisirs et les joies de la vie présente.

Dans l'un et l'autre endroit on lit mot-à-mot : « Novi quod non sit *in* eis bonum. » La préposition hébraïque qui correspond au mot *in* est, comme on le sait, susceptible de divers sens. Ici בְּ signifie « *dans* l'estime des hommes, à leurs yeux. » Nous avons un exemple de l'emploi de la préposition בְּ en ce sens au verset 18 du chapitre XXIII de la Genèse, où il signifie « coram, ante, » sens qui peut s'employer au figuré aussi bien qu'au propre.

Ici, comme au chapitre II, Salomon, tout en niant que les joies terrestres donnent le bonheur que les hommes y prétendent trouver, ne

conteste pas que leur jouissance soit un don de Dieu; il ne veut pas dépasser le but qu'il s'est prescrit, qui est d'élever le cœur de l'homme au-dessus de tout ce qui est passager et périssable.

§ 3.

Passage du chapitre III, versets 18-22.

Texte de la Vulgate : « 16. Vidi sub sole in loco judicii impietatem, et in loco justitiæ iniquitatem. 17. Et dixi in corde meo : Justum et impium judicabit Deus, et tempus omnis rei tunc erit. 18. Dixi in corde meo *de filiis hominum, ut probaret* eos *Deus, et ostenderet eos similes esse bestiis.* 19. Idcirco unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio : sicut moritur homo, sic et illa moriuntur : similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius : cuncta subjacent vanitati. 20. Et omnia pergunt ad eumdem locum : de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur. 21. Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum ? 22. *Et deprehendi nihil esse melius quàm lætari hominem in opere suo, et hanc esse partem illius.* Quis enim eum adducet, ut post se futura cognoscat ? »

Cet endroit de l'*Ecclésiaste* est l'un de ceux qui ont le plus exercé la sagacité des interprètes catholiques. L'auteur paraît, à ne tenir compte que du sens obvie des expressions par lesquelles la Vulgate traduit l'hébreu, établir une entière parité entre le sort de l'homme et celui de la bête, et en conclure que l'homme n'a rien de mieux à faire en ce monde, que de jouir de tous les biens qu'il lui est possible de se procurer.

Il est manifeste, par ce que nous avons vu précédemment, et par tout l'ensemble du livre, que telles ne sont point les doctrines de son auteur ; quoiqu'en disent les rationalistes, le matérialisme et le scepticisme ne peuvent lui être attribués que par des esprits prévenus ou superficiels.

Nous pensons qu'il est possible de traduire ce passage de l'*Ecclésiaste* d'une manière exacte, irréprehensible au point de vue grammatical, et qui exclue jusqu'à l'apparence de tout doute et de toute hésitation de

doctrine sur la supériorité de l'homme et sur ses destinées éternelles. Voici la traduction que nous soumettons au jugement de nos lecteurs :

Traduction sur l'hébreu : « 16. Adhuc vidi sub sole in loco judicii impietatem, et in loco justitiæ impietatem. 17. Dixi ergo in corde meo : Justum et impium judicabit Deus ; et tunc omnis rei et omnis operis tempus erit. 18. Dixi ego in corde meo : Propter filios hominum (sous-entendu, res ita aguntur), ut Deus probet illos ; *ut videat utrum ipsi bestiæ sibimetipsis (sint)* — pour voir s'ils se regarderont comme des bêtes, c'est-à-dire comme n'ayant point d'autre destinée que celle des bêtes. — 19. Sors enim filiorum hominum et sors bestiæ sors una (est) ipsis ; sicut illa moritur, sic moritur iste ; et habitus unus (est) omnibus ; et nihil habet homo bestia amplius ; nam omnes vanitas (sunt). 20. Omnes vadunt ad locum unum ; omnes facti (sunt) ex pulvere, et omnes revertuntur ad pulverem. 21. Quis scit utrum spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et spiritus bestiæ descendat subter terram ? 22. *Et vidi quod non sit bonum* (illud) *de quo lætatur homo in operibus suis, quamvis hoc sibi sortiatur ;* quis vero adducet eum ad intelligenda quæ futura sunt post se ?

Si nous ne nous faisons pas illusion, voici le sens de tout ce passage : Dieu semble abandonner les choses à la volonté de l'homme, afin d'éprouver sa foi ; et, pour que l'épreuve soit plus complète, il permet que l'issue de la vie soit, en apparence, la même pour l'homme que pour l'animal sans raison ; de sorte que rien, extérieurement, ne les distingue à la mort. Il en résulte que la plupart des hommes, au jugement de l'*Ecclesiaste*, ne croient point avoir d'autre destinée que celle de la bête, c'est-à-dire la jouissance des choses de ce monde ; et la cause de ce désordre est dans l'ignorance où l'homme se trouve des choses qui suivent la mort : « Quis vero adducet eum ad intelligenda quæ futura sint post se ? »

Nous devons maintenant rendre compte, au point de vue grammatical, du sens que nous avons adopté.

1° Au v. 18, nous prenons la conjonction אֲשֶׁר dans le sens de *si*, *utrum* ; cette signification est justifiée par plusieurs passages de la Bible cités dans le *Lexique* de Gésénius (1).

(1) *Levitic.*, IV, 22 ; *Deuteron.*, XI, 27, etc.

2° Au v. 22, nous traduisons מֵאֲשֶׁר par *de quo*. La préposition מִן est prise ici dans un sens causatif, pour indiquer l'objet, la source de la joie de l'homme : « illùd *de quo* lætatur homo. » Cette préposition a été employée dans le même sens par Salomon au livre des *Proverbes* : « Lætare *de muliere* (מֵאִשֶּׁת) adolescentiæ tuæ (c. v, v. 18).

3° Dans le même verset la particule כִּי est prise dans le sens de *quanquam*, *quamvis* (Gésénius, *Lexique* v° כִּי n° 6) ; et un peu plus loin dans le sens de *sed*, *enim* (Ibid. n° 5). Les hébraïsants savent que cette particule a des significations multiples qui sont déterminées par le contexte ; nous devons donner la préférence à celles qui, sans violer les règles de la grammaire, contribuent à rendre clair et logique le langage de l'auteur.

4.

Passage du chapitre V, verset 17.

Dans ce chapitre, après avoir fait le tableau des misères de l'avare (vers. 9-16), l'écrivain sacré conclut en disant :

Texte de la Vulgate : « 17. *Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, et bibat, et fruatur lætitia ex labore suo, quo laboravit ipse sub sole numero dierum vitæ suæ, quos dedit ei Deus : et hæc est pars illius.* 18. Et omni homini cui dedit Deus divitias, atque substantiam, potestatem que ei tribuit ut comedat ex eis, et fruatur parte sua, et lætetur de labore suo : hoc est donum Dei. 19. *Non enim satis recordabitur dierum vitæ suæ, eo quod Deus occupet deliciis cor ejus.* »

Nous retrouvons ici les mêmes pensées qui ont déjà été exprimées aux ch. II, 24, et III, 12. L'auteur ne peut être en désaccord avec lui-même et vanter ici, comme la source de la félicité, ce dont il a proclamé tout à l'heure la vanité. Il reconnaît, du reste, en ces jouissances, comme en tous les biens de ce monde, un don de la bonté de Dieu. Voici la traduction que nous donnons de ce passage :

Traduction sur l'hébreu : « 17. *Numquid ego æstimo quod* (sit) *bonum, quod* (sit) *pulchrum comedere, et bibere, et deliciari de omni labore suo quo* (homo) *laborat sub sole,* numero dierum vitæ suæ quos dedit ei Deus ? *hoc enim sibi eligit* (homo). 18. Profecto omni homini etc. comme dans

la Vulgate. 19. *Verumtamen non multos* (esse) *recordetur dies vitæ suæ, et Deum occupare lætitia cor ejus.* »

Le blâme que l'*Ecclésiaste* inflige à l'indigne conduite de l'avare n'implique pas l'éloge de l'homme qui regarde comme le souverain bonheur la jouissance des biens auxquels l'avare n'ose toucher. « Est-ce donc, dit-il, que je place la félicité de l'homme dans une vie de délices? Non, certes, quoique la plupart s'imaginent n'avoir point d'autre destinée. Sans doute, c'est par un bienfait de Dieu que l'homme ici-bas jouit du fruit de son travail ; mais celui à qui Dieu accorde cette faveur doit se garder d'oublier que la vie est courte, et qu'il tient tout de la main de Dieu. »

L'interprétation que nous venons de donner de ce passage nous paraît offrir un sens soutenu, et en même temps conforme à la doctrine que l'auteur a professée dans les passages que nous avons précédemment étudiés. Il nous a suffi, pour mettre ici l'auteur d'accord avec lui-même, de traduire par *numquid* le mot que la Vulgate a rendu par *itaque* ; avons-nous raison de le faire ?

Le mot הִנֵּה est l'analogue de l'interjection חִזְ laquelle a deux sens : 1° le sens démonstratif du latin *en*, *ecce*; 2° le sens interrogatif du latin *num*, *an*. Pourquoi ne serait-il pas permis d'attribuer à l'interjection הִנֵּה l'un et l'autre sens ? L'analogie le demande. Quand même on ne trouverait dans aucun livre de la Bible l'interjection הִנֵּה employée dans le sens interrogatif, ce ne serait point une raison pour ne pas lui donner ce sens dans cet endroit, où le contexte et la doctrine bien connue de l'auteur le demandent. Nous ne pensons pas qu'on puisse nous faire à ce sujet une objection sérieuse.

Nous traduisons כִּי הוּא חֶלְקוֹ (mot-à-mot *hoc enim pars ejus*) *hoc enim sibi eligit.* Une chose, en effet, peut être considérée comme la part ou la destinée de l'homme sur la terre à deux points de vue, soit par rapport à la volonté de Dieu qui l'impose, soit par rapport au choix de l'homme qui en fait l'objet de ses préférences ; c'est en ce dernier sens que nous le prenons, sans aucunement violenter le texte.

§ 5.

Passage du chapitre VIII, versets 14-17.

Texte de la Vulgate : « Est et alia vanitas, quæ fit super terram ; sunt justi quibus mala proveniunt, quasi opera egerint impiorum : et sunt impii qui ita securi sunt, quasi justorum facta habeant; sed et hoc vanissimum judico. 15. *Laudavi igitur lætitiam, quod non esset homini bonum sub sole, nisi quod comederet, et biberet, atque gauderet; et hoc solum secum auferret de labore suo, in diebus vitæ suæ*, quos dedit ei Deus sub sole. 16. Et apposui cor meum ut scirem sapientiam, et intelligerem distentionem quæ versatur in terra : est homo qui diebus et noctibus somnum non capit oculis. 17. Et intellexi, quod omnium operum Dei nullam possit homo invenire rationem, eorum quæ fiunt sub sole : et quanto plus laboraverit ad quærendum, tanto minus inveniat : etiam si dixerit sapiens se nosse, non poterit reperire. »

Dans ce passage Salomon paraît avouer que le spectacle de l'indifférence apparente avec laquelle Dieu traite les justes et les pécheurs, permettant quelquefois que les méchants jouissent des biens de ce monde, tandis qu'il les refuse aux bons, que ce spectacle, dis-je, avait produit sur son esprit une impression fâcheuse (1). En voyant, d'un côté cette espèce de déni de justice de la part de Dieu, de l'autre l'ardeur fébrile et passionnée avec laquelle les hommes cherchent les joies de ce monde, et travaillent uniquement pour se les procurer, il s'était laissé entraîner inconsidérément à prendre en estime le bonheur passager de la vie présente. Ce n'est que par la réflexion, aidée des lumières de la grâce, qu'il est arrivé à trouver la solution de ce problème, que la raison humaine ne peut résoudre par ses seules forces. Il a enfin compris que la sagesse de Dieu dirige tout ce désordre apparent, et que les œuvres des justes et des sages sont en sa main puissante, c'est à-dire que leur mérite subsiste pour recevoir dans l'autre vie la récompense que Dieu ne leur donne point en celle-ci.

(1) Voyez le Psaume LXXII, où le psalmiste exprime le trouble qu'il a éprouvé à la vue de la prospérité des méchants.

Traduction sur l'hébreu : « Est vanitas quæ fit super terram : quia sunt justi quibus obtingit quasi opus (fecerint) impiorum ; et sunt impii quibus obtingit quasi opus (fecerint) justorum. Dixeram quod hoc quoque sit vanitas ; 15 *et laudaveram ego lætitiam, eo quod non sit bonum homini* (aux yeux des hommes) (1) *nisi comedere, et bibere, et deliciari, et hoc alliciat eum ad laborem suum* (c'est-à-dire que le plaisir est le seul mobile de son activité), diebus vitæ suæ quos dedit ei Deus sub sole. 16. Quando (vero) posui cor meum ad sciendam sapientiam, et ad considerandum negotium quod fit super terram, ita ut etiam nec die nec nocte somnum in oculis suis (cor meum) videret ; 17 tunc vidi totum hoc opus Dei (esse, (et) quod non poterit homo invenire (comprendre) opus quod fit sub sole. Quantumvis laboraverit ad quærendum, non inveniet; et etiamsi se nosse sapiens dixerit, non poterit invenire. Caput IX, 1. Nam ad omne hoc posui cor meum ad investigandum omne hoc : quia justi, et sapientes, et opera eorum in manu Dei sunt. »

Nous avons réuni le 1er verset du chapitre IX au dernier verset du chapitre VIII parce que le sens nous paraît l'exiger. On sait, d'ailleurs, que la division actuelle du livre de l'*Ecclésiaste* est tout-à-fait arbitraire, et qu'elle n'a pour objet que d'y mettre un certain ordre.

En traduisant par *laudaveram* le mot שִׁבַּחְתִּי, que la Vulgate a rendu par *laudavi*, nous ne faisons rien que ne permette la grammaire hébraïque, puisque les verbes hebreux n'ont qu'un seul temps pour exprimer le présent, l'imparfait et le prétérit (2).

§ 6.

Passage du chapitre IX, versets 3-7.

Texte de la Vulgate : « 3. Hoc est pessimum inter omnia quæ sub sole fiunt, quia eadem cunctis (aux bons et aux méchants) eveniunt ; unde et corda filiorum hominum implentur malitia, et contemptu in vita sua, et post hæc ad inferos deducentur. 4. Nemo est qui semper vivat, et qui hujus rei habeat fiduciam : melior est canis vivus leone

(1) Job, X, 3.

(2) Rosenmüller traduit par *laudabam*.

mortuo. 5. Viventes enim sciunt se esse morituros, mortui vero nihil noverunt amplius, nec habent ultra mercedem, quia oblivioni tradita est memoria eorum. 6. Amor quoque, et odium, et invidia simul perierunt, nec habent partem in hoc sæculo, et in opere quod sub sole geritur. 7. *Vade ergo et comede in lætitia panem tuum, et bibe cum gaudio vinum tuum : quia Deo placent opera tua* etc. »

Les paroles du verset 7 seraient-elles une exhortation de l'auteur, un encouragement qu'il adresserait à ses disciples pour les engager à mener ici-bas une vie de plaisir, dans l'insouciance de l'avenir d'outre-tombe ? C'est l'opinion des rationalistes incrédules, qui ne manquent pas d'appuyer de ce passage le jugement qu'ils portent sur l'auteur de l'*Ecclésiaste*. Des interprètes moins hostiles, Rosenmüller par exemple, adoucissent le sens épicurien que paraît offrir ce verset : l'auteur, dit-il, conseille à son disciple « ut omnia Deo committens, nec sese excrucians cur sic Deus agat, vita fruatur hilariter. »

Mais peut-on supposer que l'auteur de l'*Ecclésiaste* se mette ici en contradiction avec lui-même, et que, après avoir dans les divers passages que nous avons étudiés, flétri comme une illusion et une pure vanité les joies périssables de ce monde, il en vienne tout d'un coup à en faire une telle estime, qu'il en recommande la jouissance avec tant d'ardeur? Nous ne le pensons pas, et nous croyons, avec saint-Jérôme, que l'*Ecclésiaste* place ces paroles dans la bouche des sceptiques de son temps : « *Quasi aliquis loquatur Epicurus et Aristippus et Cyrenaïci, et cœteri pecudes philosophorum, errorem humanum et consuetudinem inducit hortantem ad fruenda hujus sæculi bona, per prosopopœiam.* »

L'*Ecclésiaste*, en effet, commence par expliquer la cause du matérialisme pratique qui comptait tant de disciples de son temps : c'est l'indifférence apparente de Dieu vis-à-vis des actes bons ou mauvais des hommes, et l'apparent anéantissement de l'âme par la mort. Pour l'esprit aveuglé par les passions, pour la raison dépourvue des lumières de la foi, la conclusion pratique est celle que l'*Ecclésiaste* met dans la bouche de l'impie : « Va, et jouis des délices de la vie : tu n'as point d'autre destinée. » Le but de Salomon en cet endroit est donc uniquement de signaler à ses lecteurs la cause principale du matérialisme pratique de son temps, et de le condamner en montrant qu'il est le fruit de l'erreur.

Traduction sur l'hébreu : « 3. Hoc malum inter omnia quæ sub sole fiunt, quod eventus unus (est) omnibus : unde cor filiorum hominum impletur malitia et superbia in vita sua. Novissima tamen eorum ad mortuos. (La mort pourtant les attend). 4. Quis vero eligetur ? (Sous-entendu, a morte). In omni vivente inest fiducia; melior est enim canis vivus leone mortuo. 5. Viventes ergo dum sciunt se morituros, mortuisque nullam prorsus esse cognitionem, neque lucrum, eorumque memoriam oblivioni esse traditam ; 6. imo, quod eorum amor, et odium et invidia periit, nec sit eis ultra pars in his quæ fiunt sub sole per omne sæculum ; 7. « *Vade* (sous-entendu, dicunt intra se) *comede in gaudio panem tuum, et bibe in jucunditate cordis vinum tuum ; quia a longe Deus intuetur opera tua* (Dieu ne s'occupe pas de ce que tu fais). »

Il est clair par le contexte que le verset 7 continue la phrase commencée au verset 5. Les vivants, qui ne considèrent les choses humaines qu'au point de vue étroit et borné des sens, voyant que tout finit à la mort, se disent à eux-mêmes : Jouissons donc des biens de ce monde pendant que dure notre vie (1).

Il faut donc sous-entendre au verset 7, après le mot « *vade* », le mot « *dixerunt* ou *dicunt.* »

Les livres saints nous donnent des exemples analogues à celui-ci : au chapitre XIV d'Isaïe, verset 16, nous lisons : « Qui te viderint, ad te inclinabuntur, teque prospicient : Numquid (sous-entendu, dicent) iste est vir etc ? »

Nous pensons que notre interprétation de cet endroit est justifiée, et par le contexte, et par la nécessité de maintenir, à moins de preuve certaine du contraire, l'unité de doctrine dans le livre de l'*Ecclésiaste*, et par l'autorité de saint Jérôme, et par les formes grammaticales analogues des livres saints.

Ainsi tous les passages que nous venons d'étudier se trouvent ramenés à l'unité de la doctrine morale expressément formulée en plusieurs endroits de l'*Ecclésiaste* ; et ce résultat est obtenu sans faire violence au texte hébreu, sans supposer des phrases sous-entendues, et sans remplacer les mots par des périphrases qui en modifient le sens.

L'abbé Rambouillet,
Vicaire à Notre-Dame-des-Victoires.

(1) Cf. *Sap.*, c. II, v. 1-9.

CAS DE CONSCIENCE

LÉGITIME DES ENFANTS.

Antoine a trois enfants : au premier il donne 40,000 francs, à sa fille Julie 120,000 fr., à l'autre rien. Toute sa fortune était en portefeuille. Or la fille déshéritée peut savoir que son père avait des créances, et ses frère et sœur, appréhendant un procès, lui abandonnent 15,000 fr. Mais elle trouve cette part bien minime comparée à ce qui reste entre les mains de ses frère et sœur. Elle va donc trouver leur confesseur et se plaint vivement de ce que la conscience est si peu écoutée dans cette circonstance. Le confesseur, homme de mérite, déclare qu'en conscience chacun pouvait garder ce qui lui avait été donné : le père, étant maître de ses biens, pouvait en disposer à son gré. De droit naturel, sans doute, un père doit à ses enfants l'éducation et les moyens de se procurer un état de vie ; mais, d'après le même droit, il ne leur doit rien de plus. Toutefois le confesseur offre de consulter l'évêché ; mais le conseil épiscopal est de l'avis du confesseur, et prononce qu'il faut laisser tranquilles les possesseurs des sommes sus-énoncées. Cette solution étant divulguée, les opinions du clergé se partagent sur l'équité de cette sentence, et l'on nous demande ce qu'il en faut penser.

Réponse. En nous livrant à l'examen du cas proposé, et en nous permettant une conclusion qui pourra paraître contraire à celle donnée par l'évêché consulté, nous ne prétendons, en aucune manière, nous élever contre la décision épiscopale ; nous n'avons aucun titre pour le faire, et il nous siérait bien mal de nous le permettre. Mais ne pouvant douter que le conseil épiscopal n'a émis son jugement qu'appuyé sur les raisons les plus solides, et supposant que, si son avis diffère du nôtre, ce n'est que parce que, peut-être, le doute ne lui a été exposé qu'avec des circonstances qui, apparemment, nous auraient déterminé nous-

même, si nous en avions eu connaissance, à être du même sentiment, nous osons aborder la question.

Pour arriver à une solution équitable, la question a besoin d'être examinée, non-seulement sous le rapport du droit naturel, mais encore sous celui de la loi positive ; et, sous ce dernier aspect, il y a encore à élucider ce point important, savoir si cette loi positive est vraiment obligatoire en conscience, et jusqu'à quel point elle oblige.

On convient que, de droit naturel, un père est tenu de bien élever ses enfants, et de faire en sorte qu'ils aient le moyen de soutenir leur existence. Ce devoir des parents est rigoureux, et rien au monde ne peut les dispenser de le remplir lorsque cela leur est possible. Mais, à notre avis, le droit naturel va plus loin encore, et nous croyons qu'on ne peut raisonnablement contester que, d'après la loi naturelle, les parents ne soient tenus, non-seulement de travailler à procurer à leurs enfants les ressources nécessaires pour vivre d'une manière quelconque, mais qu'ils doivent encore apporter un soin, au moins médiocre, pour qu'ils vivent convenablement dans la condition de leurs parents. Si, en effet, les docteurs regardent généralement comme manquant à leurs devoirs de pères de famille les parents qui, par paresse, par négligence dans le soin de leurs affaires temporelles, par leurs folles dépenses en festins, en boissons, au jeu, en parties de plaisirs, en voyages de pur agrément, etc., compromettent leur fortune, et réduisent leurs enfants à vivre dans un rang bien inférieur à celui où ils étaient eux-mêmes, cette manière de voir des auteurs suppose évidemment qu'ils croient les parents obligés, même de droit naturel, à laisser à leurs enfants ce qu'il faut pour soutenir leur rang, de manière à ce qu'ils n'aient pas à rougir de la pénurie où les a réduits le peu d'ordre ou l'inconduite de leurs devanciers : « 1. Peccant (parentes), dit Busembaüm, annoté par » St-Liguori (1), si non adhibeant diligentiam saltem mediocrem, ut » acquirant bona quibus filii alantur, *habeantque hæreditatem secundum* » *suum statum*. 2. Si bona dilapitando impotentes se reddant ad liberos » *honeste, secundum statum suum, educandos, ac dotandos*. Bonac., ex. Az. » Pell., etc. »

(1) Theol. mor., lib. 3, n° 336. Mgr Bouvier tient le même langage. *De Decal.* c. 5, art. 1, tome 5, p. 293 et 294.

Quant au droit positif, le nouveau droit romain statuait une réserve du tiers sur l'héritage des parents en faveur de leurs enfants, lorsque ceux-ci ne dépassaient pas le nombre de quatre ; au-delà de ce nombre, la réserve affectait la moitié de leur héritage : « Legitima porro descendentium novo jure est triens hæreditatis, si non plures quam quatuor liberi... existant ; semis autem, si plures quam quatuor ; sicuti habetur in *Authentica, de Triente et Semisse*, et *Authentica novissima*, c. *De inofficioso Testamento* (1). »

En France, on le sait, notre code civil porte, art. 913, que, s'il n'y a qu'un enfant, la réserve en sa faveur est de la moitié des biens de ses père et mère ; elle est des deux tiers, s'il y a deux enfants légitimes ; elle est des trois quarts, lorsqu'il y a un plus grand nombre d'enfants légitimes. — La réserve en faveur des enfants naturels légalement reconnus est réglée par l'art. 757 du même code.

Ces dispositions des lois civiles sont-elles obligatoires pour la conscience de ceux qui sont sous le régime de ces législations ?

— Si elles ne renferment rien de contraire à la loi naturelle ou à la loi divine positive, ou aux lois de l'Eglise, on ne voit pas d'après quels motifs on leur refuserait la force de lier la conscience. Selon le commun enseignement des auteurs, on le sait, le législateur, même civil, a le pouvoir d'obliger en conscience ; cet enseignement est celui du grand apôtre, ou plutôt de l'Esprit-Saint lui-même, qui dit par sa bouche, dans l'épître aux Romains (2) : « Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.... Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt... Necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam. »

Or, il est impossible de trouver, dans les lois qui établissent une réserve en faveur des enfants sur les biens de leurs parents, rien qui soit en opposition ni avec la loi naturelle, ni avec la loi divine, ni avec les saints canons. Le droit naturel, ainsi que nous l'avons vu tout à-l'heure, est en harmonie complète avec ces lois, et la loi divine positive ainsi que les saints canons, loin de leur être opposés, en recommandent plutôt l'observance. Nous venons d'entendre les paroles de St.-Paul ; le

(1) Laymann, lib. III, Tr. 5, cap. 5, De ultim volunt., nº 10.

(2) C. XIII,. v 1-5.

pape Gelase, dans sa 4e épître à l'empereur Anastase, assure ce prince qu'en tout ce qui concerne l'ordre public, les évêques sont soumis à toutes les lois impériales (non contraires, bien entendu, au droit divin et aux prescriptions de l'Eglise). « Quantum ad ordines per-
» tinet publicæ disciplinæ, legibus tuis quoque parent religionis antis-
» tites (1). »

Il y a plus encore ici. De graves théologiens, non contents de refuser aux parents le droit de porter atteinte à la légitime des enfants, vont même jusqu'à leur faire un devoir de conscience de ne point se permettre sans raison un partage inégal de leurs biens entr'eux. « Licet, dit Lay-
» mann, secundum jus civile, parentes liberis singulis nonnisi certam
» portionem relinquere cogantur, ideoque uni plus quam alteri conferre
» possint, peccant tamen plerumque, si sine justa causa, et ex ordinato
» affectu inter liberos (quorum natura communis est), successionis inæ-
» qualitatem constituant, v. gr., qui ex diversis matrimoniis nati sunt,
» quorum unam matrem, magis quam alteram testator dilexit (2). »

Cet auteur énumère ensuite divers cas qui permettent d'avantager un enfant plus que les autres, dans les limites de la portion disponible; et, parmi ces cas, il dit que, si c'est la coutume, on peut donner plus à l'aîné ou à un enfant du sexe masculin qu'aux autres enfants.

De ce que nous venons de dire, il résulte manifestement que le père de famille dont il est question dans le cas, et que je suppose avoir vécu sous le régime des lois françaises, ne pouvait consciencieusement disposer que du quart de ses biens en faveur des siens comme en faveur des étrangers; et encore ne devait-il user de cette faculté qu'autant que le partage des autres trois quarts entre ses enfants suffisait pour leur assurer une existence qui ne les fît pas déchoir, notablement du moins, de la condition de leur père; par conséquent, s'il voulait avantager sa fille Julie, et avait pour cela des motifs légitimes, il pouvait bien lui donner en préciput 40,000 fr.,

(1) S. Liguori, lib. 1, nº 106, *Dicendum* III, et mon *Manuale*, tome 1, nº 108.

(2) Laymann, lib. 3, Tr. 5, c. 5, nº 13. Voir aussi S. Liguori, lib. 3, nº 950.

quart de 160,000 fr., total de sa succession, mais il devait partager le reste entre elle, son fils et son autre fille, en sorte que Julie eût 80,000 fr., au lieu de 40,000 fr., lot de chacun des autres enfants.

Mais, dira-t-on, n'y a-t-il pas des cas où les parents peuvent déshériter légitimement leurs enfants? — Oui, sans doute ; et si la fille, à qui Antoine n'a rien laissé, se trouvait dans quelqu'un de ces cas, Antoine était dans son droit en la privant de la portion qui lui revenait de ses biens, et elle n'a pas à s'en plaindre. Il y a donc lieu d'examiner sérieusement si elle se trouvait dans l'un de ces cas. Or, ces cas, quels sont-ils ?

En dehors de notre droit français, et d'après le droit romain, les auteurs en comptent un assez grand nombre. Ferraris en énumère jusqu'à quatorze, savoir : 1° si l'enfant a osé porter les mains d'une manière violente sur les auteurs de ses jours ; 2° s'il les a gravement injuriés ; 3° s'il a porté contre eux devant les juges une accusation en matière criminelle, le cas d'hérésie toutefois et le crime de lèse-majesté exceptés ; 4° s'il fréquente les sorciers qui jettent des sorts ; 5° s'il a attenté à la vie de ses parents ; 6° s'il a commis le crime avec sa belle-mère ou la concubine de son père ; 7° si par ses délations il a causé un grave préjudice à son père ; 8° si c'est un garçon, et que son père étant en prison, il ait refusé de répondre pour lui, quoiqu'il fût en mesure de le faire; 9° si l'enfant empêche son père de faire son testament ; 10° s'il s'associe avec des gladiateurs ou des comédiens, à moins que ce ne fût la profession de ses parents ; 11° si, quand les parents offrent un époux et une dot convenables à une fille ou une petite-fille, qui est en âge de se marier, celle-ci refuse le parti qu'on lui présente pour se livrer à une vie licencieuse ; 12° si, les parents étant tombés en démence, l'enfant n'a pas eu pour eux les soins que réclamait ce triste état, le père ou la mère, revenus au bon sens, peuvent le déshériter ; 13° il en est de même du cas où les parents étant réduits en esclavage, l'enfant ne les rachète pas de la servitude, pouvant le faire ; 14° l'enfant qui abjure la foi catholique. — Après l'énumération de ces causes qui autorisent à déshériter, la novelle 115, c. 3, ajoute : « Nulli liceat ex alia lege ingratitudinis causas opponere, nisi quæ in hujus constitutionis serie continentur. »

Notre code civil n'étend pas à tous ces cas la faculté de déshériter les

enfants pour cause d'ingratitude : « La donation entre vifs, dit l'art. » 955, ne pourra être révoquée pour cause d'ingratitude que dans les » cas suivants : 1° si le donataire a attenté à la vie du donateur ; 2° » s'il s'est rendu coupable envers lui de sévices, délits ou injures gra- » ves ; 3° s'il lui refuse des aliments. »

L'art. 1045 porte : « Les mêmes causes qui, suivant... les deux pre- » mières dispos tions de l'art. 955, autoriseront la demande en révoca- » tion de la donation entre vifs, seront admises pour la demande en ré- » vocation des dispositions testamentaires. »

Art. 1047. « Si cette demande est fondée sur une injure grave faite » à la mémoire du testateur, elle doit être intentée dans l'année, à » compter du jour du délit. »

Evidemment les causes qui, d'après notre code, autorisent à révoquer les dispositions testamentaires, permettent par là même de ne pas faire ces dispositions, et d'en établir de contraires ; et puisque la loi ne fait pas d'exception, même quant à la réserve, elle autorise donc à déshériter les enfants qui se trouvent dans les cas énoncés. On a pu voir par l'art. 955 que la révocation des donations pour cause d'ingratitude ne peut avoir lieu que dans les cas spécifiés par cet article, et par là même les enfants ne peuvent être deshérités par leurs parents que dans ces mêmes cas. — Sous ce rapport, notre droit civil est conforme au droit romain, bien qu'il s'en écarte quelque peu pour le reste, comme on a pu le voir en comparant les divers cas où l'un et l'autre droit permettent de déshériter.

Cette prohibition de déshériter les enfants, hors les cas désignés par la loi, oblige-t-elle en conscience ? Un père se rendrait-il coupable en privant pour d'autres causes un enfant de la portion qui lui reviendrait de son héritage, et surtout en le privant de sa légitime ?

S. Liguori (1) se propose cette question dans les termes suivants : « An pater possit exhereditare filium ob causas similes enumeratis ? » Et il répond : « Affirmant Tap. Vasq. Villal., etc. Sed negant proba- » bilius Salm... cum Lugo, Mol. Lop., etc., cum in pœnalibus non fiat » extensio de casu ad casum, maxime quia in jure prohibetur exhere-

(1) *Theolog. moral.*, lib. 3, n° 949, dub. 3.

» datio ob alias causas quam expressas. *Auth.. Ut cum appell*, § *Aliud.* » Bonacina opine absolument de la même manière (1).

D'après Ferraris, néanmoins (2), « communior doctorum opinio ad » causas similes vel graviores extendunt... Licet enim, dit ce canoniste, » exhæredatio sit pœna qua filii nocentes plectuntur ; ideoque, cum » sit odiosa, ad alios, præter expressos casus, non debeat extendi ; ni- » hilominus contra vel magis odiosum reputatur patrem cogi ut impio » et indigno filio bona sua relinquat. »

Dans ce partage d'opinions, si, hors des cas exprimés dans la loi, le père a de graves motifs de priver quelqu'un de ses enfants d'une partie ou même de la totalité de sa succession, nous n'oserions pas le condamner pour avoir agi de la sorte. Les frères et sœurs ou autres personnes favorisées aux dépens de l'enfant déshérité, peuvent, à notre avis, garder en conscience ce qui leur est donné, lorsqu'ils sont fondés à croire à la légitimité des motifs qui ont motivé la décision prise par le père. Mais nous croyons également que l'enfant privé de la légitime que lui assigne la loi, peut en conscience user du bénéfice qu'elle lui confère, et réclamer des héritiers cette légitime.

A cet égard on doit observer que même les auteurs qui autorisent à déshériter en dehors des cas exprimés dans la loi, ne permettent de le faire qu'autant que les parents ont, pour agir de la sorte, des motifs graves, analogues à ceux dont la loi parle, et par conséquent qu'ils sont loin de permettre aux parents de priver sans cause leurs enfants de la réserve que la loi a établie en leur faveur (3).

Ces auteurs même n'autorisent pas les parents à déshériter un enfant qui s'est marié malgré eux à une personne honnête, et la raison en est qu'en agissant ainsi, l'enfant ne fait qu'user de son droit, lequel

(1) Circa *Decalogi præceptum* disp. 6, Punct. 6, n° 2.

(2) V. *Exheredatio*, n° 27, note.

(3) Le P. Gury, (Compendium t. 1, n° 827), dit bien qu'il ne manque pas d'auteurs qui excusent de péché les parents qui se contentent de pourvoir à l'honnête existence de leurs enfants, pourvu qu'aucun mauvais motif ne les porte à les traiter ainsi ; mais cela ne suppose pas nécessairement qu'ils autorisent à déshériter les enfants sans motif suffisant, ni même à entamer notablement la réserve légale. Le P. Gury, du reste, ne cite aucun de ces auteurs, et il énonce leur sentiment sans l'embrasser.

est consacré par le Concile de Trente lui-même (sess. XXIV, c. 9).

Quant au mariage contracté malgré les parents avec un indigne, les auteurs sont divisés entre eux pour décider si, dans ce cas, l'enfant peut être déshérité par ses parents (1).

Quoi qu'il en soit, le sentiment le plus généralement reçu est que, dans les cas mêmes où les parents peuvent déshériter leurs enfants, il ne leur est jamais permis de leur refuser les aliments et ce qui est nécessaire pour vivre s'ils en sont dépourvus ; cette obligation est de droit naturel strict, et aucune autorité ne peut en dispenser (2).

Notez, d'après le cardinal Gousset, (*Morale.* t. 1, n° 794), « qu'un père » de famille qui a disposé de la portion disponible, peut faire d'autres » dispositions gratuites.., pourvu que les dons.. ne soient pas considé- » rables. En permettant à un père de famille de disposer d'une cer- » taine quotité de ses biens, la loi ne paraît pas lui interdire la faculté » de disposer de ses revenus. Mais il ne lui serait pas permis généra- » lement d'éluder la loi par une donation manuelle, en prenant, par » exemple, un capital considérable, ou le prix d'un immeuble, pour en » faire de nouvelles dispositions. »

Et un peu plus loin (3), en permettant à un curé consulté sur les donations manuelles de répondre qu'elles sont valables, le cardinal ajoute: « On suppose qu'elles n'excèdent point notablement la quotité disponi- » ble. »

Après avoir dit que, d'après l'opinion la plus commune, les parents se rendent coupables *per se* d'injustice lorsqu'ils portent atteinte à la réserve, « quia lex gaudet omnibus conditionibus ad obligandum in » foro conscientiæ requisitis, silicet : est justa, utilis bono public o,et » ipso facto irritans, » le P. Gury ajoute (4) : « Dixi *per se*, quia non » videntur ullo modo peccare parentes qui justa causa legitimam filio- » rum lædunt in aliquo casu particulari, v. g. si pater donationes quas- » dam tribueret filio probo, remunerationis gratia, unde minus filio dis- » sipatori obveniret. »

(1) S. Liguori, lib. 3, n° 949.

(2) S. Liguori, ibid. Bonac. circa 4, *Decalogi præceptum*, disp. 6, punct. 6, n° 2.

(3) N° 795, à la fin.

(4) Compend. mor. t. 1, n° 827.

Puis il ajoute encore : « Post factum non sunt facile inquietandi filii » qui majorem paternæ hæreditatis partem, non sine alterius hæredis » detrimento, acceperunt, quando ex rerum adjunctis conjici potest ex » aliqua justa causa parentes ipsis favisse, præsertim si in bona sint » fide, et jure timendum sit ne obligationem renuant adimplere. »

Conclusion. — Si Julie, que son père a privilégiée aux dépens de sa sœur, est convaincue que cette sœur a été déshéritée sans aucun motif légitime, elle doit, sur la réclamation de celle-ci, lui rendre la portion que la loi lui attribue, c'est-à-dire 40,000 fr.—Si elle a des doutes fondés sur l'équité des raisons qui ont déterminé son père, elle peut garder ce qui lui a été donné jusqu'à ce que les tribunaux la condamnent à restituer.

Elle pourra aussi, dans cette hypothèse, s'arranger à l'amiable avec sa sœur, et c'est ce qu'il faudra de préférence lui conseiller.

Quant au frère qui n'a reçu que le montant de sa légitime, il est clair qu'il n'est tenu à rien à l'égard de sa sœur déshéritée.

Craisson, anc. v. g.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon. Troisième partie.

§ 26. Règles spéciales sur la nature et le nombre des encensements.

Il y a, comme nous l'avons montré au paragraphe précédent, deux espèces d'encensements, les encensements doubles et les encensements simples ; il est aussi des circonstances où l'on fait de suite plusieurs encensements, soit doubles, soit simples. Il nous reste à examiner : 1° quelles sont les circonstances où l'on fait les encensements doubles; 2° quelles sont les personnes et quels sont les objets qui doivent recevoir un seul, deux, trois encensements. C'est ce que nous entendons ici par les règles spéciales sur la nature et le nombre des encensements.

I. *Règles spéciales sur la nature des encensements.*

En nous reportant aux textes de Baldeschi cités au paragraphe précédent, on encense à coups doubles le saint Sacrement, la croix, le livre des évangiles, le célébrant, les prélats et les chanoines, les prêtres quand il n'y a pas de chanoines au chœur et les ministres de l'autel. Pour les prélats et les chanoines, cette règle est posée par le décret du 22 mars 1862 que nous avons rapporté ci-dessus. Notre auteur ajoute que, suivant le sentiment de plusieurs rubricistes, on encense à coups doubles les reliques et les images ; on doit aussi conclure des règles précédentes que l'encensement à coups doubles doit aussi être donné au curé ou autre supérieur de l'église. On encense encore à coups doubles ceux qui sont encensés plusieurs en même temps. Baldeschi fait encenser le peuple de cette manière ; à plus forte raison

cet honneur est-il dû aux membres du clergé qui sont encensés collectivement. Il observe enfin que dans un chœur où il y a des chanoines, les prêtres sont encensés à coups simples ; nous avons donné cette règle au paragraphe précédent. L'auteur enseigne qu'alors il n'y a pas lieu d'encenser le cérémoniaire d'un coup double. Il serait mieux, ce semble, de donner cette règle avec cette réserve, si le cérémoniaire n'est pas prêtre ; s'il est prêtre, il peut être honoré comme tel et comme ministre de l'autel, recevoir par conséquent un encensement double quand même les autres prêtres recevraient un encensement simple ; mais les acolytes ne recevraient qu'un encensement simple. On sait qu'un ministre qui remplit les fonctions d'un ordre inférieur ne jouit pas des priviléges des ordres qu'il a reçus. C'est ainsi qu'un prêtre qui remplit les fonctions de diacre le jour de la Purification, le mercredi des Cendres ou le dimanche des Rameaux ne peut pas donner le cierge, les cendres ou le rameau au célébrant. Il dit enfin que si la présence de plusieurs dignitaires fait réduire les encensements de sorte que ceux qui, en leur absence, seraient encensés deux fois ne reçoivent qu'un seul encensement, on peut leur donner un coup double, en donnant un coup simple à ceux qui en recevaient un double en l'absence de ces dignitaires.

II. *Régles spéciales sur le nombre des encensements.*

Pour le nombre des encensements, il faut se conformer aux règles suivantes, soit pour les objets, soit pour les personnes que l'on doit encenser.

Première règle. Celui qui encense doit proportionner le nombre des encensements à la qualité des objets et des personnes qu'il encense.

Cette règle, qui est le principe de toutes celles que nous avons à établir, est positivement exprimée dans le Cérémonial des évêques (Ibid. n. 31) : « Animadvertere debet thurificator, ut numerum thuri-« ficationum observet pro qualitate rerum et personarum quæ thurifi-« cantur. »

Deuxième règle. Le saint Sacrement et la Croix de l'autel reçoivent trois encensements.

Nous lisons, en effet, dans la rubrique suivante (Ibid. n. 32) : « SS Sacramentum, crux altaris..... thurificantur triplici ductu. »

Nota. On conclut de cette rubrique que la vraie Croix s'encense aussi trois fois.

Troisième règle. Les reliques et les images des saints sont encensées seulement deux fois.

Les rubriques du Missel et du Cérémonial des évêques prescrivent au célébrant d'encenser deux fois, après l'encensement de la croix, les reliques ou les images des saints qui se trouveraient entre les chandeliers, d'abord du côté de l'évangile, puis du côté de l'épître. Nous lisons dans la rubrique du Missel (Part II, tit. IV, n. 6) : « Si vero in « altari fuerint reliquiæ, seu imagines sanctorum, incensata cruce, et « facta ei reverentia, antequam discedat a medio altaris, primum in- « censat eas quæ a dextris sunt, id est a parte evangelii prope crucem, « bis ducens thuribulum, et iterum facta cruci reverentia, similiter « incensat bis alias quæ sunt a sinistris, item a parte epistolæ ; deinde « prosequitur incensationem altaris, ut supra, ter ducens thuribulum « in unoquoque latere, etiamsi in eo plures essent reliquiæ vel imagi- « nes, seu etiam plura vel pauciora candelabra. » La rubrique du Cérémonial des évêques (L. I, c. XXIII, n. 6) est exactement la même. En examinant les commentaires que les auteurs en ont donné, nous devons comprendre que le précepte d'encenser deux fois les reliques ou les images des saints se rapporte à un principe général et non pas à la position spéciale de ces reliques ou de ces images qui, placées entre les chandeliers, sont ordinairement au nombre de quatre, deux de chaque côté. Nous pouvons remarquer tout d'abord que ces reliques ou ces images sont toujours encensées deux fois, quand même elles seraient en plus grand nombre : « Bis ducens thuribulum...., etiamsi..... plu- « res essent reliquiæ vel imagines. » Tel est encore le sens du décret suivant : « Cum in insula Canariensi occasione alicujus publicæ cala- « mitatis imago quædam beatissimæ Deiparæ a Pinu dicta, a templo « existenti in oppido Ferror vulgo nuncupato, in quo apparuisse fertur, « ad cathedralem ecclesiam supplicationis causa transferri solcat ; « RR. Episcopus S. R. C. supplicavit, ut ad tollendas controversias « inter capitulares ejusdem cathedralis exortas, definiret utrum eadem « imago in iis circumstantiis thurificanda sit triplici, aut duplici

« ductu ? S. eadem R. C., audita etiam sententia unius ex apostolica-
« rum cæremoniarum magistris, referente EE. et RR. D. Card. Ar-
« chinto præfecto, rescribendum censuit : Thurificandam esse duplici
« ductu. » (Décret du 28 juillet 1789, N° 4437.) « Incensata cruce a
« celebrante, dit Merati (t. I, part. II, tit. IV, n. 27) et facta eidem
« cruci profunda reverentia..., si in medio ejusdem altaris sit exposita
« aliqua insignis reliquia...., immediate post crucem duplici ductu in-
« censari debet. » Mgr de Conny dit la même chose : « Si une relique,
« dit-il (*Cérém.* 3e éd., p. 102), est exposée à l'autel où l'on chante la
« grand'messe, le célébrant l'encensera de deux coups avant celles qui
« peuvent être entre les chandeliers. A vêpres, si elle est exposée à
« l'autel du chœur, elle sera encensée de la même façon ; et si elle est
« exposée à l'autel du saint auquel elle appartient, le célébrant, après
« avoir encensé l'autel du saint Sacrement, pourra aller expressé-
« ment l'y encenser de deux coups encore. »

Quatrième règle. I. Pour le nombre d'encensements à donner aux personnes ecclésiastiques, on se conforme aux règles suivantes. 1° Un cardinal, légat ou non légat, un nonce ayant les facultés de légat, un visiteur apostolique évêque et le chef de l'état sont toujours encensés trois fois. 2° L'archevêque, dans sa province, est toujours encensé trois fois en l'absence d'un légat, ou d'un nonce ayant les facultés de légat, ou d'un visiteur apostolique ; en présence de ces prélats, il est douteux s'il doit être encensé trois fois ou seulement deux fois. 3° L'évêque diocésain est toujours encensé trois fois en l'absence d'un légat, d'un nonce ayant les facultés de légat ou d'un visiteur apostolique, et deux fois seulement en présence de ces prélats. 4° Le célébrant, évêque ou simple prêtre, est toujours encensé trois fois en l'absence de ces mêmes prélats, du métropolitain ou de l'évêque diocésain, et deux fois en leur présence, quand même l'évêque diocésain serait encensé seulement deux fois, suivant ce qui vient d'être dit. 5° Un nonce qui n'a pas les facultés de légat, un visiteur apostolique évêque et les évêques étrangers peuvent être encensés trois fois, excepté dans les circonstances où l'évêque diocésain est encensé seulement deux fois ; un magistrat, qui est le seigneur du lieu, ou un prince qui lui est supérieur, est encensé comme l'évêque diocésain. 6° Le vicaire général de l'évêque, les dignités et les chanoines sont toujours en-

censés deux fois quand l'évêque est encensé trois fois, et une seule fois si l'évêque est encensé seulement deux fois. 7° Les protonotaires participants, les nonces apostoliques qui ne sont pas évêques et sont en dehors du lieu de leur juridiction, sont plus probablement encensés de la même manière. 8° Les abbés bénits et les protonotaires surnuméraires nous paraissent aussi devoir être encensés comme les précédents. 9° Les prêtres d'une dignité inférieure sont encensés une seule fois lorsque les dignités et les chanoines sont encensés deux fois, et plusieurs ensemble si les dignités et les chanoines sont encensés une seule fois. 10° Les séminaristes sont toujours encensés plusieurs ensemble et en passant. — II. Quant aux personnes laïques, un grand prince est encensé trois fois. Les magistrats des villes sont encensés de deux coups. En présence d'un légat ou d'un cardinal, un grand prince qui n'est pas le souverain est encensé seulement deux fois, et alors les magistrats qui, d'après les règles données au paragraphe suivant, sont encensés après les chanoines, sont encensés une seule fois.

La plupart de ces points se trouvent renfermés dans cette rubrique du Cérémonial des évêques (Ibid. n. 32) : « Episcopus vel archiepisco-
« pus thurificantur triplici ductu; dignitates et canonici duplici ductu,
« inferiores unico ductu. Si adesset legatus, vel alii cardinales,
« ipsi ter, et episcopus et celebrans bis, dignitates et canonici, se-
« mel, cæteri transeudo. Si vero adsit dominus loci laicus, vel
« alius princeps major, ter, ut episcopus : celebrans, dignitates et
« canonici bis, cæteri semel, ut supra, nisi rursus adessent legatus,
« vel alii cardinales, quo casu duplici ductu thurificantur, sicut epis-
« copus ; dignitates vero et canonici tunc unico tantum ductu thurifi-
« cantur, ut proxime dictum est. Illud igitur observandum est, ut ce-
« lebrans semper triplici ductu incensetur, si nullus sit eo major, cui
« triplex ductus debeatur. Porro nuntius apostolicus cum facultate
« legati, visitator apostolicus episcopus in loco eorum jurisdictionis
« triplici ductu incensantur, quemadmodum triplici ductu thurifican-
« tur dominus loci laicus, et princeps maximus, qui thurificari debent
« ab iis qui ex consuetudine hæc munia explere solent. »

En comparant ce texte avec l'énoncé de la quatrième règle, il nous reste à donner les raisons du doute que nous émettons, à la fin du second point de la première partie de cette règle. au sujet du métropo-

litain ; le cinquième point, le sixième en ce qui concerne le Vicaire général puis, à motiver le septième, le huitième et le dixième.

Pour ce qui concerne le métropolitain, il doit, comme nous le verrons au paragraphe suivant, recevoir l'encensement immédiatement après les personnages énumérés dans la première partie, qui sont encensés trois fois, et avant ceux qui reçoivent deux fois l'encens. Mais doit-il être encensé trois fois, ou seulement deux fois ? Nous ne trouvons pas la solution de cette difficulté. On peut, ce semble, se conformer à l'usage.

Le cinquième point, relatif aux évêques étrangers, est appuyé sur l'autorité de Bauldry, qui met en doute si le célébrant doit, en leur présence, être encensé trois fois ou seulement deux fois (part. II, c. IX, art. V. n. 15). « An vero celebrans simplex sit incensandus » triplici ductu præsente tantum episcopo extraneo et non proprio, qui » debet incensari triplici ductu.... ipse etiam celebrans sit incensandus » triplici, dubitatur, et judicandum superioribus relinquitur. »

Pour le vicaire général, nous nous appuyons sur le décret suivant : « Pro parte episcopi Nepesini a S R. C. quæsitum fuit, an suus vica- » rius generalis... absente episcopo, sit triplici ductu thurificandus, » vel potius duplici ? Eadem S. R. C. respondit vicarium prædictum... » non triplici, sed duplici ductu thuribuli thurificandum esse. » (Décret du 14 janvier 1617, N° 527.)

Quant au septième et au huitième points, ils nous paraissent ressortir des règles précédentes, et de celles que nous allons exposer au paragraphe suivant.

Enfin le dixième est appuyé sur cette décision. *Question.* « An » seminarii episcopalis alumni choro assistentes cotta induti thurifi- » candi sint ? *Réponse.* Incensandos esse per modum unius » (Décret du 3 août 1839, N° 4857, Q. 4.)

§ 27. De l'ordre à garder dans l'encensement des personnes.

L'ordre à garder dans l'encensement des personnes est en partie motivé par nos articles sur les préséances insérés t. XX, p. 357 et 456, pour ce qui concerne les personnes ecclésiastiques ; et t. XX. p. 538,

pour ce qui se rapporte aux laïques de distinction. En étudiant avec soin ce qui est indiqué à cet égard dans le Cérémonial des évêques, on connaîtra toutes les règles auxquelles il faut se conformer : car on y suppose la présence de tous les personnages qui peuvent se trouver dans le cas d'être encensés. Ces règles sont les suivantes.

Première règle. Le célébrant, évêque ou simple prêtre, est toujours encensé le premier.

Nous lisons, en effet, dans le Cérémonial des évêques, au chapitre où il est traité des encensements. (l. I, c. XXIII, n. 27) : « Ordo autem » thurificandi, sive in vesperis, sive in missa, erit talis. Primo in ves- » peris, thurificato altari, thurificatur episcopus celebrans, vel alius » quicumque celebrans... Idem observatur in Missa. » Aux vêpres, en présence de l'évêque diocésain, nous lisons cette rubrique (l. II, c. II, n. 6) : « Incæpto cantico prædicto (*Magnificat*), ipse canonicus » celebrans... thurificat more solito altare : quo thurificato, thurifi- » catur... ; mox Episcopus... thurificatur. »

Nota. Catalani fait remarquer ici l'enseignement de plusieurs auteurs célèbres au sujet de la dignité du célébrant. Gavantus, commentant la rubrique du Missel qui prescrit au servant de la messe basse de ne rien changer au *Confiteor*, même en présence du souverain Pontife, s'exprime en ces termes (part. II, tit. III, n. 9) : « Vide hoc loco dignitatem » sacerdotis, cui coram Papa dicitur a circumstantibus *tibi, pater* et » *te, pater*. » Nous lisons dans Bauldry (Part. II, C. IX, art. V, N. 8) : « Thurificato altari, thurificatur episcopus celebrans, vel alius qui- « cumque celebrans, et cujuscumque conditionis, quod prælati multi » advertere debent inferiores, et præcipue abbates commendatarii, qui » volunt incensari ante celebrantem inferioris ordinis, agentes contra » Cæremoniale. »

Nota 2°. Bauldry ajoute ensuite ces paroles : « Et quod magis est, » volunt etiam thurificari ab ipso celebrante abusive. » C'est ici le cas de faire observer avec Catalani que jamais le célébrant ne doit encenser personne, suivant cette décision portée contre la prétention de certains personnages de distinction : « Nullo modo convenire ut nec ipse do- » minus loci, nec alius quispiam a presbytero celebrante thurificetur » (Décret du 5 juin 1614, n° 495.) « Nullum itaque, ajoute Catalani (Ibid. » n° 2) incensare celebrans debet, sed ipse omnium primus tam in ves-

» peris quam in imssa thurificari debet, tametsi præsentes sint episcopus loci, archiepiscopus, cardinalis, legatus, imo et ipse Pontifex maximus. » L'auteur rapporte alors l'ordre suivi dans la messe solennelle en présence du souverain Pontife, qui est encensé seulement après le célébrant. On voit par là jusqu'à quel point était contraire aux règles liturgiques l'usage existant dans plusieurs liturgies françaises, d'après lesquelles l'officiant, aux vêpres, après avoir encensé l'autel, allait encenser les chantres. C'était probablement pour cette raison qu'aux vêpres pontificales le pontife célébrant n'encensait pas l'autel ; mais un prêtre ou quelquefois deux ensemble allaient au commencement de *Magnificat* se revêtir de chapes à la sacristie pour faire cette fonction.

Deuxième règle. Après le célébrant, on encense les autres personnages ecclésiastiques dans l'ordre suivant : 1° un cardinal légat, ou tout autre cardinal, même suffragant de l'evêque diocésain ; 2° un nonce ayant les facultés de légat, dans le lieu de sa légation ; 3° un visiteur apostolique évêque ; 4° le métropolitain ; 5° l'évêque diocésain ; 6° le prêtre et les diacres assistants de l'évêque, s'il y en a, c'est-à-dire s'il n'y a pas au chœur des personnes plus dignes que lui, sont encensés immédiatement après lui ; 7° un nonce qui n'a pas les facultés de légat, un visiteur apostolique qui n'est pas évêque et les évêques étrangers; 8° les protonotaires participants et les prélats étrangers; 9° les dignités et les chanoines; 10° les abbés bénits et les protonotaires surnuméraires ; 11° si ces protonotaires étaient parents d'un grand prince, ils pourraient être encensés avant les dignités et les chanoines, si l'évêque le juge convenable ; 12° pour le vicaire général, on se conforme à la coutume de chaque église.

Toute cette règle est renfermée dans le cérémonial des évêques (Ibid. n. 27, 28 et 29). Après les paroles citées à l'appui de la première règle, il est dit : « Idem observatur in missa, tam in principio, quam post » oblata : tum legatus cardinalis, si aderit, vel etiam cardinalis non » legatus ; mox archiepiscopus illius provinciæ, si aderit, et post eum » episcopus non celebrans, sed præsens in sacrificio ; post quem imme- » diate presbyter assistens, et duo diaconi assistentes, nisi adsint ma- » jores episcopo, et casu quo non fiat episcopo assistentia. Si forte ade- » runt nuntius apostolicus cum facultate legati de latere, intra fines

» suæ legationis, aut visitator apostolicus episcopus, thurificantur ante » archiepiscopum et episcopum : sed, si nuntius apostolicus non ha- » beat talem facultatem, vel visitator non sit episcopus, post episco- » pum et archiepiscopum ; et hoc intelligatur quando nuntius et vi- » sitator sunt in loco eorum juridictionis. Si aderunt episcopus vel ar- » chiepiscopus hospites, thurificandi sunt post proprium episcopum. » Si. forte aliquis S. R. E. cardinalis esset episcopus suffraganeus, præ- » sente suo metropolitano non cardinali, thurificandus est prius ipse » cardinalis ob reverentiam dignitatis cardinalitiæ. Post prædictos » thurificantur, si aderunt, protonotarii de numero participantium ; » deinde nuntii apostolici prælati, non existentes in loco eorum juris- » dictionis, sed transeuntes ; tum dignitates et canonici secundum eo- » rum ordinem ; videlicet, primo dignitates, deinde canonici presby- » teri, tum diaconi, mox subdiaconi, si præbendæ sint distinctæ; tum » si aderunt, abbates benedicti, et post eos si erunt aliqui protonotarii » supernumerarii, nisi essent consanguinei alicujus maximi principis, » qui pro judicio et prudentia episcopi thurificari poterunt loco conve- » nienti, ante dignitates et canonicos. Vicarius vero episcopi pro » consuetudine ecclesiarum. Et hæc quoad personas ecclesiasticas. »

Nota 1°. S'il y a plusieurs cardinaux, on suit, naturellement l'ordre de préséance tel que nous l'avons indiqué t. XX, p. 359 et 360. S'il y a un cardinal légat, il est encensé avant tous les autres, car il a la préséance, suivant cette rubrique (Ibid. c. XIII, n. 1) : Si vero legatus esset in sede episcopali sub tribuna, sedebit episcopus cardinalis et alii cardinales, si adessent, prope legatum.

Nota 2. S'il y a au chœur des prélats supérieurs à l'évêque diocésain, celui-ci n'est pas assisté du prêtre et des diacres assistants. D'abord, l'évêque n'a jamais de prêtres ni de diacres assistants quand il n'est pas au trône, comme il est positivement exprimé dans la rubrique du Cérémonial des évêques (l. II, c. VIII, n. 1 et 2) : « Episcopo, sive » ipse missam celebret, vel ad vesperas officium faciat, vel si illis » tantummodo sit præsens, convenit duos assistere canonicos.... Quod » intelligendum est quando episcopus celebrans sedet in sua sede et » solio episcodali. »

Troisième règle. Pour l'encensement des personnes laïques, on se conforme à l'ordre clairement indiqué dans le Cérémonial des évêques

(Ibid., n. 30, 31 et 32) : « Quod vero ad laicos, princeps magnus domi-
» nus loci non recognoscens superiorem thurificatur immediate post
» episcopum. Imperator tamen et reges indistincte ante episcopum
» sunt thurificandi. Proreges vero et gubernatores regnorum ac provin-
» ciarum immediate post episcopum ; magistratus civitatum thurifi-
» cantur post dignitates et canonicos, nisi sint de majoribus et perpe-
» tuis, qui thurificantur ante canonicos, nisi rursus canonici sint pa-
» rati ; quia tum et ipsi thurificantur post canonicos paratos ; barones
» et dominicelli sine titulo post magistratus omnes. Hi omnes ab iis
» thurificantur, ad quos ex consuetudine id munus pertinet. Si adesset
» aliqua mulier insignis, ut regina, vel magna principissa, utique et
» ipsi thus dari convenit in loco ubi daretur ejus viro, si adesset.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

APOSTOLICA CONSTITUTIO

Sanctissimi in Christo Patris et Domini nostri Pii divina providentia Papæ IX super privilegiis Protonotariorum Apostolicorum ad instar *nuncupatorum.*

PIUS EPISCOPUS

Servus servorum Dei

AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Apostolicæ Sedis officium quod, licet imparibus meritis, tenuitati Nostræ inscrutabili divinæ providentiæ consilio demandatum est, inter multimodas curas, quibus hisce maxime temporibus premimur, hanc etiam Nobis imponit ut eas concessiones per Romanos Pontifices prædecessores Nostros factas, quæ temporis lapsu vel nimis ampla et prava interpretatione, magnum ecclesiasticæ disciplinatæ detrimentum attulerunt, eas prout exigit necessitas, ad rectum mentis ipsorum Prædecessorum Nostrorum et Nostræ tramitem reducere studeamus, idque potissimum et ipsa rei gravitas, et augusta Ecclesiæ liturgia, necnon et

varia prædecessorum Nostrorum temperamenta, alias ad eumdem finem adhibita, visa sunt Apostolicæ decisionis oraculum postulare. Sane, ut patet, Protonotarios Apostolicos *ad instar participantium* nuncupatos, insignibus privilegiis Romanorum Pontificum benignitate auctos fuisse ; verum, ut est humanæ naturæ infirmitas, sive ex prava eorumdem privilegiorum interpretatione, sive etiam ex immoderato honorum desiderio, non raro extra Urbem contigisse compertum est ut plures ex memoratis Protonotariis non sine gravi Episcopalis dignitatis injuria indebitas sibi prærogativas, præsertim in Pontificalibus exercendis usurpare præsumpserint. De hujusmodi abusibus quum frequentissimæ expostulationes a non paucis Episcopis ad Nos delatæ fuerint et porro deferantur, Nos, ad prædictos eliminandos abusus certasque edendas regulas quibus privilegia declarentur Protonotariis Apostolicis *ad instar* vere proprieque spectantia, modusque præfiniatur in usu eorumdem privilegiorum omnino servandus, peculiarem nonnullorum Venerabilium Fratrum Nostrorum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalium sacris tuendis Ritibus præpositorum cum aliquibus Romanæ Curiæ Prælatis, Congregationem deputandam duximus, cui rem universam discutiendam commisimus. Quæ quidem Congregatio, cunctis accurate diligenterque perpensis, in conventu sub die XVIII mensis aprilis proxime præteriti habito, negotium sibi demandatum ad exitum perduxit, atque hæc quæ sequuntur decernenda censuit.

I. Protonotarii Apostolici *ad instar Participantium* a Summo Pontifice ad hunc honorem evecti, inter Prælatos Domesticos eo ipso accensentur.

II. Licet illis habitu prælatitio uti, nimirum : veste talari caudata, fascia et palliolo seu mantelletto violacei coloris, cum collari et caligis item violaceis ac birreto, quod tamen omnino nigrum esse debet.

III. Hunc habitum prælatitium cum rochetto subtus palliolum adhibere poterunt in publicis supplicationibus aliisque sacris functionibus ; in reliquis vero rochettum dimittant, simulque sciant nunquam sibi licere, præterquam in celebratione Missæ Pontificalis crucem pectoralem et annulum deferre.

IV. Habitu privato incedentibus, fas erit iisdem Protonotariis, retento usu collaris et caligarum violacei coloris, induere vestem talarem nigram fimbriis globulisque rosaceis ornatam, circumcingere illam ad

lumbos parva fascia violacea, pallium item violaceum superimponere, ac pileo nigro vittam seu chordulam sericam rubri coloris, auro tamen non intertextam, adjungere.

V. Habitu prælatitio induti, quoscumque clericos, presbyteros, canonicos singillatim sumptos, necnon prælatos superiores ordinum regularium, quibus pontificalium privilegium non competat, præcedunt; minime vero vicarios generales vel capitulares, canonicos collegialiter unitos et abbates.

VI. Si in habitu prælatitio sacris functionibus assistant, non genuflectant sed caput Cruci inclinent, uti fieri solet a canonicis Ecclesiarum Cathedralium, duplici ductu thurificentur et consideant juxta ordinem nuper indicatum.

VII. Si forte canonicatu aut dignitate in aliqua Ecclesia potiantur, habitum ibi gestent sui ordinis proprium, non prælatitium, excepta tantum veste talari, quæ violacea esse poterit, eoque consideant et incedant loco, qui ipsis ratione beneficii competit. Quod si habitu prælatitio uti nihilominus velint, sedem occupent ipsis superius assignatam et pro ea vice distributiones quotidianas amittant, quæ sodalibus accrescant.

VIII. Indulto gaudeant privati oratorii ab Ordinario visitandi atque approbandi, in quo, diebus etiam solemnioribus, in consanguineorum et affinium secum cohabitantium necnon famulorum suorum præsentia, Missam vel per se celebrare, vel per quemcumque sacerdotem sæcularem vel cujusvis ordinis regularem rite probatum celebrare facere libere possint et valeant. Privilegio autem altaris portatilis omnino carere se sciant.

IX. Jus habent assistendi capellis pontificiis, ibique sedendi, post Protonotarios participantes.

X. Conficere possunt acta de causis beatificationis et canonisationis Servorum Dei, quo tamen privilegio uti nequeant si eo loci alter sit e collegio protonotariorum participantium.

XI. Rite eliguntur in conservatores ordinum regularium, in judices synodales, in commissarios apostolicos et judices a Summo Pontifice adsciscendos pro causis ecclesiasticis et beneficiariis. Item apud ipsos professionem fidei recte emittunt, qui ex officio ad eandem adstringuntur. Item coram ipsis pensiones transferri possunt ab iis qui eo gaudent privilegio.

XII. Meminerint tamen Protonotarii Apostolici *ad instar Participantium* minime obstantibus privilegiis superius recensitis, ipsos a locorum Ordinariis eorumque jurisdictione minime esse exemptos, sed iisdem Ordinariis juxta communis juris regulas omnino subjectos, nec proinde sine expresso illorum assensu unquam posse pontificalia exercere.

XIII. Impetrata autem Ordinarii venia, qui ea tribuere poterit quoties et pro quibus solemnitatibus voluerit, et, si Missa solemnis celebranda sit in Ecclesia exempta, obtento insuper assensu Prælati cui hæc ipsa Ecclesia subest, non idcirco memorati Protonotarii fas sibi esse putent solemne Sacrum iisdem prorsus ritibus et pompa peragere, qui Episcopali tantum dignitati conveniunt. Plura siquidem sunt quæ illis omnimode, prout sequitur, interdicuntur.

XIV. Itaque ad Ecclesiam ubi rem divinam sint solemniter celebraturi privatim accedant. Non cappam magnam nec pileum pontificale audeant assumere, ne unum quidem presbyterum vel clericum superpelliceo indutum sibi comitem adsciscant : non in templi vestibulo ab Ecclesiæ clero associari se sinant ; non denique populum lustrali aqua ibidem aspergere, nec ipsi intra Ecclesiam benedicere manu præsumant.

XV. Item abstineant ab usu septimi candelabri super Altari, sacras vestes non ex eo, sed in sacrario assumant et deponant, non in faldistorio eove minus in throno sedeant, sed una cum ministris in scamno cooperto tapeto vel panno coloris officio dici respondentis ; non baculo pastorali, non canone, non palmatoria, non presbytero assistente utantur ; manus nonnisi semel post Offertorium ad Altare lavent. Denique nec dicant *Pax vobis* loco *Dominus vobiscum* dum populum salutant, nec in fine Missæ trinam benedictionem impartiantur.

XVI. Quoad ornamenta Pontificalia, hisce tantum uti poterunt, scilicet : caligis et sandaliis sericis, nec auro nec argento ornatis, sericis item chirothecis sine opere phrygio aureo vel argenteo, dalmatica, tunicella, annulo cum unica gemma, cruce pectorali sine ullis gemmis cum chordula serica violacei coloris, mitra simplici ex tela alba cum sericis laciniis rubri coloris, ac pileolo nigri coloris, attamen nonnisi sub mitra adhibendo.

XVII. Hæc ipsa vero pontificalia ornamenta assumere nequibunt

in Missis pro defunctis, in processionibus et in quibuscumque aliis ecclesiasticis functionibus, nisi forte Missam solemnem immediate præcedant vel subsequantur, at semper depositis in ejusmodi functionibus a Missa distinctis, chirothecis cum dalmatica et tunicella.

XVIII. In Missis privatis, quoad indumenta, cæremonias, ministros, Altaris ornatum, cereorum lucentium numerum, a simplici sacerdote non differant, adeoque nullum prorsus ex ornamentis Pontificalibus pro Missa solemni tantum sibi indultis adhibeant, atque ab omnibus et singulis ritibus in ipsa Missa solemni sibi vetitis penitus abstineant.

Verum, cum Protonotarii *ad instar Participantium* nequeant in Urbe, ob Summi Pontificis præsentiam, pontificalium privilegium exercere, hinc illis Romæ permittitur ut juxta vigentem ibi usum possint in Missis privatis, dummodo habitu prælatitio sint induti, sese ad Missam præparare, eaque absoluta, gratiarum actiones persolvere coram Altari in parvo genuflexorio sine strato, cum duobus pulvinaribus tantum, altero sub genibus et altero sub brachiis ; sacras vestes ex eodem Altari sumere, palmatoria uti ac presbyterum superpelliceo indutum adhibere, qui Missalis folia illis evolvat : salvis tamen quoad patriarchales Basilicas peculiaribus statutis et consuetudinibus ibidem laudabiliter observatis, et cauto semper ut abstinere omnino debeant ab annulo et cruce pectorali, ab usu pileoli, a salutatione populi per verba *Pax Vobis*, a trina benedictione in fine Missæ et ab aliis quibuscumque ritibus et cæremoniis nonnisi S. R. E. Cardinalium et Episcoporum propriis.

XX. Recensita hactenus privilegia illa sunt, quibus dumtaxat Protonotarii *ad instar* ab Apostolica Sede donantur. Verum non aliter illa exercere licebit iis qui hujusmodi honorem rite fuerint consecuti, nisi antea apostolicas litteras vel legitimum diploma suæ nominationis in officio Secretarii collegii Protonotariorum Participantium exhibuerint, cujus erit in codicem referre nomen, cognomen, ætatem, patriam et qualitates novi Protonotarii *ad instar*, necnon diem expeditionis prædictarum litterarum apostolicarum seu diplomatis; nisi insuper coram Decano Protonotariorum Participantium vel per se, si Romæ versentur, vel etiam per legitimum procuratorem, si alibi commorentur, fidei professionem et fidelitatis juramentum a se ut supra præstitis authenticum documentum nomine totius collegii Protonotariorum

Participantium ab hujus Decano et Secretario subscribendum et collegii ipsius sigillo muniendum, Ordinario præsentaverint, una cum notula typis impressa honorum, privilegiorum et prærogativarum Protonotariatui *ad instar* inhærentium ad formam præsentis decreti, iisdem prorsus quibus super subscriptionibus et sigillo munita.

XXI. Qui secus facere aliisve, præter memorata, privilegiis et juribus uti præsumpserint, si ab Ordinario semel et bis admoniti non paruerint, eo ipso protonotariatus honore privatos se sciant.

XXII. Quæ super de usu pontificalium et de modo Missam privatam celebrandi quoad Protonotarios *ad instar participantium* decreta sunt, a cæteris etiam Romanæ Curiæ prælatis, quibus ex constitutionibus aliis vel specialibus indultis apostolicis privilegium pontificalium competat, erunt adamussim servanda. Si qui vero prælati et prælatorum collegia amplioribus hac in re prærogativis se aucta fuisse arbitrentur, peculiaria sua jura in Sacrorum Rituum Congregationem deducant, ut quod e canonicarum sanctionum præscripto visum fuerit, opportune decernatur.

XXIII. Cum autem inter privilegia quibus a RR. Pontificibus nonnulla Cathedralium aliarumve insignium Ecclesiarum extra Urbem capitula decorata fuerunt, illud quoque fuerit identidem concessum, ut prædictarum Ecclesiarum canonici titulo gaudeant Protonotariorum *ad instar Participantium*; attente perpendant istiusmodi capitula ex nudo hoc titulo singulis canonicis Pontificia benignitate tributo minime deduci posse privilegia quoque ipsis indulta fuisse eorumdem Protonotariorum propria, sed juxta regulam a Sacra Rituum Congregatione in generali decreto diei 27 Aprilis 1818 traditam, et a Sa. mem. Pio VII idibus decembris ejusdem anni in constitutione *Cum innumeri* confirmatam, meminerint « Leges et conditiones in apostolicis indultis præfinitas, accurate, diligenterque servandas, neque ulli fas esse concessionis limites pro suo arbitrio prætergredi, vel in Romana Curia id genus insignia deferre, vel sibi singulatim et extra collegii functiones attributa existimare, quæ corpori tantummodo sunt collata. »

XXIV. Cæterum, prædicta Congregatio particularis, hoc decreto nihil detractum voluit de juribus, privilegiis et exemptionibus collegio Protonotariorum Participantium juxta constitutiones apostolicas, ac

præsertim juxta litteras in forma Brevis *Quamvis peculiares facultates* die 9 februarii 1853 datas quoquomodo spectantibus.

Nos igitur qui certum ordinem in omnibus servari sinceris desideramus affectibus, præmissa omnia et singula a præfata Congregatione digesta atque statuta, Apostolica Auctoritate, tenore præsentium, confirmamus et approbamus, eaque veluti motu proprio, certa scientia ac de Apostolicæ Potestatis plenitudine constituimus, ordinamus atque sancimus.

Decernentes præsentes litteras, etiam ex eo quod in præmissis et circa præmissa, jus vel interesse habentes seu habere quomodolibet prætendentes, vocati et auditi non fuerint, nec eis consenserint, ab omnibus ad quos nunc spectat et in futurum spectabit, perpetuo et inviolabiliter observari debere, easdemque nullo unquam tempore, ex quavis causa, quantumvis juridica, privilegiata, ac ex quovis capite, colore et prætextu de subreptionis vel obreptionis ac nullitatis vitio, seu intentionis Nostræ aliove quolibet etiam substantiali defectu notari, impugnari, aut adversus illas oris aperitionem vel aliud juris, facti, vel gratiæ remedium intentari posse ; sed eas semper et perpetuo validas et efficaces exsistere, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere.

Sicque et non aliter per quoscumque judices ordinarios vel delegatos quavis auctoritate et potestate fungentes, seu honore, præeminentia ac dignitate fulgentes, etiam causarum Cameræ Apostolicæ Auditores ac Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinales, etiam de latere Legatos, Vice-Legatos atque Apostolicæ Sedis Nuncios, sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter judicandi et interpretandi facultate, judicari et definiri etiam debere, ac irritum quoque et inane, si secus super his a quoquam, quavis auctoritate, scienter vel ignoranter, contigerit attentari.

Non obstantibus, quatenus opus sit, Nostra et Cancellariæ Apostolicæ regula *De jure quæsito non tollendo*, ac quibusvis specialibus vel generalibus apostolicis constitutionibus atque privilegiis, gratiis et indultis, etiam confirmatione apostolica vel quavis alia firmitate roboratis, atque litteris apostolicis sub quibuscumque tenoribus et formis ac cum quibusvis clausulis et decretis quibusvis capitulis, collegiis ac etiam peculiaribus personis, quacumque ecclesiastica aut mundana

dignitate fulgentibus, quantumvis specifica et individua mentione dignis, quocumque tempore concessis, necnon quibusvis consuetudinibus etiam immemorabilibus, quibus omnibus et singulis, etiamsi de illis eorumque totis tenoribus specialis, specifica et individua mentio, seu quævis alia expressio habenda, aut aliqua alia exquisita forma ad hoc servanda foret; illorum tenores ac si de verbo ad verbum, nihil penitus omisso, et forma in illis tradita observata præsentibus inserti forent, pro expressis habentes, ad præmissorum omnium et singulorum effectum consequendum, latissime et plenissime, ac specialiter et expresse, de apostolicæ potestatis plenitudine motu pari derogamus, ac derogatum esse volumus, cæterisque in contrarium quomodolibet facientibus quibuscumque.

Volumus autem quod præsentium litterarum transumptis, etiam impressis, manu tamen alicujus notarii publici subscriptis et sigillo alicujus personæ in dignitate ecclesiastica constitutæ munitis, eadem prorsus fides in judicio et extra illud adhibeatur, quæ eisdem præsentibus adhiberetur si forent exhibitæ vel ostensæ.

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam Nostræ confirmationis, approbationis, constitutionis, ordinationis, sanctionis, decreti, derogationis et voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem Omnipotentis Dei ac Beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus se noverit incursurum.

Datum Romæ, apud Sanctum Petrum, IV kalendas septembris, anno incarnationis dominicæ millesimo octingentesimo septuagesimo secundo.

Pontificatus Nostri anno vicesimo septimo.

F. CARD. ASQUINIUS.

G. Gori, subdatarius.

Visa

De Curia I. De Aquila et Vicecomitibus.

Loco † Plumbi.

J. Cugnonius

Reg. in Secretaria Brevium.

NOTES D'UN BIBLIOTHÉCAIRE.

I. Dans l'*Univers* du 9 janvier 1873, M. l'abbé Falcimagne recommande vivement un livre intitulé : « *Le catholicisme avant Jésus-Christ*, » études sur les croyances des peuples qui ont précédé l'ère chrétienne, » par l'abbé P. J. Jallabert, chapelain honoraire de Ste-Geneviève, doc- » teur en théologie. » Ce livre, dit-il, a pour objet « la thèse de l'an- » tériorité des traditions révélées par rapport à tout enseignement re- » ligieux, dû aux seules facultés de la raison naturelle. » Et il conclut ainsi son éloge : « Oui, la religion a été primitivement révélée à nos » premiers parents. *Oui, l'homme est perfectible, mais à condition d'être* » *d'abord enseigné.* Non, le genre humain n'a pas été livré, sans autre » secours, au développement progressif de la religion naturelle. » Cela rappelle trop le traditionalisme, que la 1re constitution *de Fide*, promulguée au concile du Vatican, devrait pourtant engager au silence de la bouche et à la conversion du cœur. Que le premier homme ait été illuminé par une révélation surnaturelle, rien n'est plus certain. Mais que la *tradition* révélée précède nécessairement *tout* enseignement religieux, en sorte que l'homme doive commencer par *croire*, c'est une doctrine inadmissible ; que l'homme ne puisse se perfectionner ni arriver à la vérité religieuse, s'il n'est *d'abord* enseigné, c'est une thèse très peu conforme à la philosophie, à la théologie et au dernier Concile. J'aime à penser que l'ouvrage de M. Jallabert est d'une portée plus juste. Sur le rôle et l'importance de la tradition primitive dans l'histoire religieuse des peuples, le R. P. Kleutgen a écrit une page magistrale que nos modernes apologistes méditeraient avec fruit. (Cf. *Philosophie d'autrefois*, traité de la certitude, ch. IV, n° 272 ; — 2e vol., p. 445 de l'édition allemande.)

II. La *Revue Britannique* de décembre 1872, annonce un nouveau livre du vieux docteur David-Frédéric Strauss, le précurseur de Renan, l'initiateur de Littré et aujourd'hui le disciple enthousiaste de Darwin. Depuis sa *Vie de Jésus* publiée en 1835 et traduite en 1840 par M. Littré, le docteur Strauss a composé un grand nombre d'ouvrages

dont l'un des plus significatifs porte le titre de *La Dogmatique chrétienne dans son développement historique et dans sa lutte avec la société moderne*. Par degrés, et par la force même de la logique de l'erreur, il en est arrivé au pur matérialisme. Pour expliquer l'intelligence, les sentiments, la volonté de l'homme, il s'efforce, dit le correspondant allemand de la *Revue Britannique*, « de démontrer l'inutilité philosophique du dualisme de l'âme et du corps, auquel le spiritualisme a recours pour expliquer les phénomènes de l'activité humaine. Pour éviter le reproche qu'on adresse d'ordinaire aux démolisseurs des antiques croyances, il a essayé d'établir sur des fondements nouveaux la loi de la moralité dans ses rapports avec l'individu, la famille, l'état et l'humanité. Déjà, avant lui, Darwin avait placé la morale, lien des sociétés humaines, dans l'instinct social. »— La foi aux miracles ou la théorie de Darwin, telle est l'alternative posée par Strauss. Il n'y a pas, selon lui, de choix entre ces deux situations d'esprit. Depuis que le monde existe, cet antagonisme a existé. C'est, d'un côté, la religion avec ses croyances qui s'impose, de l'autre, le libre examen aboutissant à la libre pensée. « La » création du monde, dit-il, par une intelligence qui a conscience » d'elle-même et qui se meut en dehors de ce monde, ce dualisme en» tre Dieu et sa création, entre l'âme et le corps, c'est là un miracle, » c'est-à-dire une interversion des lois de la nature, une suspension de » l'ordre matériel tel qu'il est constitué par la *science*. Mais, du moment » qu'un homme a rejeté l'autorité du domaine de l'intelligence, que » cette autorité s'appelle Pape, consistoire ou Bible, et qu'à sa place » il a mis la *science*, il est obligé d'adopter la vérité dans toutes ses » conséquences. » Sur ce, il admet l'origine simienne de l'homme et autres inventions réjouissantes du physiologiste anglais. A l'autorité de la foi succède l'autorité de Darwin. Il se demande ailleurs : « Sommes» nous encore chrétiens? — Non, répond-il. — Avons-nous encore de » la religion ? — Peut-être. » Mais cette religion que Strauss consent à soupçonner dans le genre humain du XIXe siècle est un sentiment très-vague, physique, nerveux, que Darwin incline à reconnaître dans son chien, et que le renégat teuton se propose de fixer, de cristalliser, dans « la foi à la science, dans la croyance au panthéisme. » La *Revue Britannique* signale aussi, dans cette œuvre malsaine, des tendances *politiques* associées aux tendances philosophiques. On s'en doutait à l'a-

vance. Mais cette politique, comme cette philosophie, ne feront que purifier le monde ; par une *sélection* morale, elles débarrasseront les honnêtes gens de tous ces révolutionnaires qui les obsèdent et qui, plus modérés, pourraient les flatter, leur plaire et les séduire. Assurément, la raison, privée de la foi chrétienne, n'est point pour cela dénuée de sa force et de sa justesse naturelles ; elle peut demeurer fidèle au spiritualisme, à la théologie et à la morale rationnelles. Mais l'habitude coupable de nier les *évidences* du christianisme est un grand danger de perversion totale ; en refusant de voir la lumière, si manifeste et si splendide, dans l'Eglise, on s'expose à ne la plus voir dans le monde matériel, ni dans les sciences, ni dans l'âme. Luther a engendré Lessing, qui a engendré Strauss, qui s'égale lui-même aux singes de Darwin. Le dernier témoignage de sa démence est intitulé : « *L'ancienne et la nouvelle foi.* »

III. La révolution cartésienne a été plus radicale et la restauration catholique doit être plus universelle que beaucoup ne le pensent. Les novateurs français du XVIIe siècle n'ont point seulement changé la philosophie, altéré la dogmatique et la morale ; leur poison subtil s'est insinué jusque dans l'ascétisme et dans la mystique. En voici une preuve intéressante que j'emprunte à l'excellente *Théologie affective* de Louis Bail, trop peu connue aujourd'hui malgré la réédition qui en fut faite dans ces derniers temps et qui est devenue aussi rare que l'original. « Plusieurs, dit le savant docteur abbevillois, se plaignent de n'avoir » aucune dévotion, c'est-à-dire aucune joye et ressentiment de douceur » aux œuvres du service de Dieu. Et pour satisfaire à leurs plaintes, la » plupart des livres spirituels de ce siècle, contrariant aux anciens, » contiennent quelque chapitre pour mettre au rabais les douceurs de » la dévotion, à ce que l'on en fasse peu d'estime et que l'on ne s'afflige » d'en estre privé. Mais c'est indignement traitter les dons du Sainct-» Esprit ; car ces douceurs sont des grâces de Dieu, des suavitez vic-» torieuses qui gagnent les cœurs et les convertissent, qu'il faut pour-» tant désirer ardemment, conserver soigneusement et priser haute-» ment. Et quoyque Dieu les donne aux petits enfants en la vie spiri-» tuelle, ils n'en sont que d'autant plus à rechercher ; car quel plus » grand bien peuvent avoir les plus parfaits de cette vie, que si Dieu » les chérit comme petits enfants, et que peuvent-ils estre autre chose

» à l'endroit de ce Père suprême ? » (*Partie seconde de la seconde*, médit. VII, page 140; édit. de 1654.) Combien d'autres théories nouvelles et erronées furent alors substituées à l'enseignement vrai et simple des plus illustres docteurs ! et qu'il est nécessaire de rétablir maintenant l'autorité de ces grands hommes, suivant la pensée que Mgr de Poitiers exprimait récemment dans une lettre adressée à l'un des collaboteurs de cette Revue ! « Par là même, disait l'éminent prélat, qu'on » s'était éloigné de la doctrine de saint Thomas dans les matières théo- » logiques et philosophiques, on avait également délaissé les pures » traditions et les solides principes de l'ascétisme chrétien. Mais depuis « que le docteur angélique est redevenu le guide de nos études en phi- » losophie et en théologie, il ne pouvait pas n'être point un maître » très-écouté quant aux règles, aux sources et aux fondements de la » mystique. » (Lettre du 29 octobre 1871, à l'auteur de la *Bibliothèque ascétique d'après S. Thomas d'Aquin.*)

IV. Un livre que Louis Bail, fort bon juge en matière de théologie, appelle un « ouvrage incomparable, si nous en exceptons la Préface ou » le Prologue qui a receu quelque atteinte de censure (1), » (*Théol. affective,* partie 2e de la 2e, médit. X, page 149) ; livre qui eut l'insigne honneur et la rare fortune d'être traduit en français par un de nos maîtres en l'art d'écrire, et qui est tombé dans le plus injustifiable oubli, c'est « la Théologie naturelle de Raymond Sebon, traduite en » françois par Messire Michel, seigneur de Montaigne, chevalier de « l'ordre du Roy et gentilhomme ordinaire de sa chambre. *Livre d'ex-* » *cellente doctrine.* » L'édition que j'ai sous les yeux fut publiée à Rouen chez Jean de la Mare, au haut des degrez des Palais, MDCXLI. (Petit in-8° de XVI-891-XLIX pages.) Raymond de Sebonde ou de Sebeyde était de Barcelone, philosophe, médecin et théologien, d'un esprit très-élevé, d'une imagination forte et ingénieuse, d'une érudition considérable pour son temps. Sa *Theologia naturalis, sive liber creaturarum*, divisée en 330 chapitres, rappelle souvent la Somme du docteur angélique contre les gentils. Le but est presque le même, quoique moins polémique et plus ascétique : c'est d'ouvrir, aux yeux de tout

(1) En effet, ce Prologue figure dans l'*Index* dressé par l'ordre de Clément VIII.

homme impartial et raisonnable le grand livre des créatures visibles, d'y faire lire le nom et les perfections adorables de Dieu, la fin et les devoirs de l'homme; d'y chercher de précieuses comparaisons et analogies pour mieux entendre les mystères de la foi et se convaincre qu'ils n'ont rien de contraire à la raison ; de montrer enfin la merveilleuse harmonie du monde matériel avec le spirituel, de l'ordre naturel avec le surnaturel, de la société humaine avec l'Eglise de Jésus-Christ. Parlant de la constitution essentielle de cette sainte Eglise Romaine, « mère « de tous les chrestiens fidèles, maistresse de grâce, reigle de foy et de » vérité » (*Prologue*, à la fin), il enseigne avec une vigueur et une précision admirables les souveraines prérogatives du Pape, et particulièrement qu'il est la source unique de toute juridiction épiscopale et sacerdotale. « Parce que ce premier prestre n'est pas simplement pres- » tre, mais qu'il est premier et vicaire de Jésus-Christ, représentant » sa personne, à ceste cause a il en soy non-seulement la puissance sa- » cerdotale, mais une autre encore au-dessus, souveraine et dernière : » c'est à luy de conférer et dispenser le Sacrement de l'ordre à tous » hommes propres à le recevoir, et de constituer et ordonner indistinc- » tement par le monde les prestres ; c'est à luy de pouvoir juger et ab- » soudre tous les péchez de tous les chrestiens sans limitation et sans » restrinction; car puis que son authorité est la première, et qu'elle » luy a esté immédiatement donnée par Dieu sous le tiltre de son vi- » caire lieutenant et vice-gérant en terre, elle doit estre non retrainte, » non limitée, non mesurée, et si pleine et accomplie que rien ne luy » défaille..... La puissance judiciaire n'est entière et absolüe de tout » point qu'en ce premier prestre, à qui est attribuée l'universelle et » souveraine charge du jugement de tous péchez et de tous hommes ; » c'est à luy que toute la chrestienté respond et est subjette en ceste » contemplation, et nul ne peut estre ni jugé ni absous que par luy... » Et d'autant que ce grand prestre et vicaire de Jésus-Christ ne peut » pas estre tout partout, et que toutesfois il est besoin qu'en tous lieux » il y ait des prestres qui administrent les sacrements et qui jugent et » absolvent les chrestiens de leurs péchez, luy à qui la puissance uni- » verselle et généralle a esté attribuée, la peut départir et distribuer » à d'autres prestres, leur assignant certains cartiers de la Chrestienté, » où en sa place ils exercent la puissance de juridiction, et où ils con-

» fèrent le Sacrement de l'ordre et multiplient la prestrise. Ces pres-
» tres ici, qui ont la puissance de dispenser immédiatement les sacre-
» mens et qui reçoyvent immédiatement la puissance de jurisdiction et
» la puissance de conférer le Sacrement de l'ordre s'appellent Eves-
» ques : ceux-ci sont justement au dessus des simples prestres. Il y a
» donc par nécessité premièrement un souverain prestre ; secondement
» les prestres Evesques, garnis de la puissance de jurisdiction et de la
» puissance d'administrer le Sacrement de l'ordre et de faire d'autres
» prestres ; tiercement les simples prestres qui dispensent immédiate-
» ment les autres sacremens aux chrestiens. Pour la perfection, il y a
» trois rangs nécessaires en la prestrise : le simple prestre, le grand
» prestre et le souverain prestre. Le simple reçoit du grand le Sacre-
» ment de l'ordre et sa part de jurisdiction, et regarde immédiatement
» le peuple chrestien à qui il administre les Sacremens ; mais le grand
» prestre reçoit sa puissance du souverain prestre. Le simple prestre
» est au-dessus de la part laïcque ; le grand prestre est au-dessus du
» simple prestre, ainsi il est le prestre des prestres ; le souverain pres-
» tre est au-dessus du grand prestre, ainsi c'est l'Evesque des Evesques.
» Voilà comme ce Sacrement de l'ordre establist une merveilleuse or-
« donnance en toute la Chrestienté. » (Chapitre CCCXI, *de la grandeur et excellence de la premiere et souveraine prestrise ;* p. 834 et suiv.) N'est-elle pas remarquable cette doctrine d'un théologien du 15e siècle (Raymond mourut à Toulouse en 1432), traduite en français par le sceptique auteur des *Essais ?* Quant au *Prologue*, on conçoit parfaitement qu'un peu d'obscurité en certains passages ait dû éveiller l'attention des théologiens, attirer le blâme de l'autorité, et mériter tour à tour le reproche d'exagérer ou celui de diminuer les forces de la raison naturelle. Mais que cette délicatesse de la critique d'alors nous confond, nous qui sommes condamnés à subir et souvent à ménager des auteurs cent fois plus obscurs et plus inconsidérés que Raymond de Sebonde ! Nous croyons donc que pour servir à l'utilité des âmes comme à l'histoire de la littérature française on ferait bien de rééditer, sans le Prologue (1), la *Théologie naturelle* que Montaigne mit en notre langue par ordre de son père et qu'il lui dédia dans une lettre des plus curieuses.

Jules Didiot.

(1) Ce Prologue a disparu des dernières éditions du XVIIe siècle.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Co, rue du Logis-du-Roi, 13.

VISIONS ET APPARITIONS.

§. 1. *De la possibilité des visions et apparitions.*

I.

Les manifestations surnaturelles ont toujours été fréquentes dans l'Eglise, et notre époque, autant peut-être qu'aucune autre, a été féconde en prodiges et en miracles. Que de faits extraordinaires, en dehors et au-dessus des lois de la nature corporelle, se sont produits en ces derniers temps ! De combien de secours merveilleux, de faveurs éclatantes, la génération actuelle n'a-t-elle pas été favorisée ! Aussi ne pourrait-on point appliquer, dans toutes ses parties, à la société « moderne, » qui par ses Renan, ses Littré, etc., demande avec dédain des miracles à l'Eglise, ces paroles de Jésus-Christ : « Generatio mala et adultera signum quærit, et signum non dabitur ei nisi signum Jonæ prophetæ ? » (Matt. XII, 39.)

Les terres privilégiées de la Salette et de Lourdes ont, à cette heure, une célébrité universelle. L'Eglise, il est vrai, n'a porté jusqu'à présent aucun jugement solennel ou définitif sur ces apparitions ; néanmoins il serait difficile aujourd'hui de révoquer en doute ces manifestations si consolantes. D'autre part, on considérerait, non sans motif, comme blasphémateur celui qui oserait suspecter l'origine céleste de ces visions, ou nier l'intervention divine dans ces faits, qui ont eu de si grands résultats pour l'édification publique. Qui pourrait maintenant, sans une obstination aveugle, et aussi peu conforme à l'esprit chrétien qu'aux lois du bon sens, s'élever contre le témoignage confirmatif des miracles ? Qui pourrait

mépriser les attestations d'innombrables témoins, qui rendent compte de faits personnels, d'ailleurs obvies et de l'ordre extérieur, et que d'autres aussi ont pu constater ? Qui oserait surtout opposer une appréciation individuelle négative à l'affirmation commune de tous les hommes sensés et chrétiens ? Qui enfin pourrait, sans faire profession ouverte de rationalisme, opposer à ce sentiment universel je ne sais quel sens intime aveugle et endurci, ou quel instinct obtus et revêche aux inspirations de la foi ?

Les apparitions de Lourdes et de la Salette, aujourd'hui à peu près incontestables, ou du moins munies du suffrage presque unanime des fidèles, et même des évêques, en France, appartiennent donc à l'ordre des faits acquis. Mais ces manifestations si étonnantes de la Reine du Ciel, de la Mère de miséricorde, n'ont point été isolées. A une date plus rapprochée encore, des faits analogues ont occupé et occupent l'opinion publique, du moins dans un certain milieu privilégié : l'attention des âmes pieuses et ferventes se porte à cette heure sur d'autres événements extraordinaires. L'apparition de Pont-Main se présente à son tour avec des caractères qui semblent aussi défier l'incrédulité. Assurément le sarcasme insolent et stupide, la négation brutale et gratuite, peut toujours se produire ; mais nul n'ignore que le sarcasme est le raisonnement des sots, et la négation gratuite était déjà réputée par saint Jean Chrysostôme *asinaria sententia* (1).

Enfin, dans ces derniers jours, l'humble et pauvre village de Neubois, en Alsace, semble encore devenir un lieu d'élection, un sanctuaire privilégié. Déjà les faits ont obtenu une telle notoriété et un si grand retentissement, que l'affluence des pieux pélerins a éveillé la susceptibilité de la gent administrative et officielle. On sait que le mandarinisme ne s'accommode guère du surnaturel.

(1) Hom. 31 in Epist. ad Rom.

Sans entrer ici dans l'énumération ni surtout dans l'examen critique des faits, peu connus encore, sinon en Alsace et en Lorraine, je me contenterai de dire que les témoins, tant isolés que réunis, des apparitions de Neubois, s'élèvent à cette heure au nombre de trente ou quarante au moins. On parle aussi de guérisons miraculeuses opérées au moment, et sans doute par la vertu, de ces manifestations. L'apparition, en général, revêt l'aspect d'une statue élevée dans les airs, mais à divers degrés, et parfois assez près du sol. L'objet de l'apparition, ayant la plus grande perspicuité, ne laisse guère de prise à l'illusion.

Du reste, comme je viens de le dire, le gouvernement prussien s'est ému du fait, et a cru devoir intervenir à sa façon ; il a pris des mesures énergiques pour extirper « cette superstition. » La force armée est venue cerner le lieu de l'apparition, afin d'écarter « les visionnaires, les fanatiques et les dupes ; » aux bons et paisibles habitants de Neubois, la paroisse d'élection, ont été imposés des logements militaires ; on a même gratifié le pays de tous les agréments du régime si apprécié des réquisitions. Depuis quelques semaines toutefois, ces précautions violentes et vraiment dignes de la civilisation germanique ont été abandonnées ; mais en revanche les Jacomet de la Prusse verbalisent à outrance ; aussi les pieux pélerins qui osent aller furtivement au lieu privilégié rendre hommage à la Reine du ciel, sont-ils ordinairement favorisés de l'agréable visite de quelque maltôtier du surnaturel (1).

Tels sont les faits de notoriété publique. Assurément, je n'ai point, et je ne saurais avoir, l'intention de porter un jugement absolu, tant sur la réalité que sur la nature intime de cette apparition ; je ne me propose nullement d'examiner et de discuter les faits particuliers. Il s'agit donc uniquement

(1) Cet article date des derniers jours de décembre.

d'étudier au point de vue doctrinal les questions de la possibilité des apparitions, — des différentes sortes de visions, — des règles à suivre dans la procédure pour constater la réalité et la nature ou l'origine des faits merveilleux : tel est le triple objet de ce court travail.

Je dois dire toutefois que l'émotion causée, dans ces contrées, par le récit des événements de Neubois, appelle naturellement l'attention sur ces importants problèmes. En effet, si tous les faits particuliers qu'on rapporte touchant cette manifestation si extraordinaire étaient vrais et constatés, si d'autre part cette apparition est vraiment divine, elle aura une grande place dans l'histoire de la mystique chrétienne : par sa durée et sa pervérance, son éclat et sa perspicuité, elle est peut-être, dans l'ordre des visions corporelles dont l'hagiographie fait mention, une des plus étonnantes. C'est pourquoi, si la réalité et surtout l'origine divine des faits étaient démontrées, on pourrait croire sans témérité qu'on assiste à une de ces phases extraordinaires qui font époque dans l'histoire de l'Eglise militante, et le caractère du prodige semblerait être : Virgo potens, auxilium Christianorum.

Je me hâte de dire toutefois que je n'ai point une connaissance personnelle suffisante des témoignages pour avoir une conviction faite sur la réalité même de l'apparition : beaucoup moins encore suis-je suffisamment renseigné sur le mode, les formes diverses, les effets, etc. de ces manifestations, pour qu'il me soit possible de former un jugement subjectif sur l'origine surnaturelle ou divine de ces phénomènes.

D'ailleurs, comme nous le montrerons amplement plus tard, le jugement et même la divulgation des faits miraculeux sont réservés à l'Ordinaire et au Saint-Siége. Il serait donc au moins téméraire de vouloir affirmer ici la réalité et l'origine surnaturelle de ces apparitions, qui toutefois à cette heure sont, comme faits, du domaine public ; leur immense retentissement, tant par le moyen du journalisme, que par

l'affluence toujours croissante des pieux pélerins, a devancé la promulgation légale. On doit donc se borner à les indiquer comme des événements considérables, dont l'appréciation autoritaire et publique appartient au seul pouvoir ecclésiastique.

Mais j'arrive à la première question proposée.

II.

On pourrait s'attacher d'abord à démontrer, contre le rationalisme contemporain, la possibilité absolue, métaphysique ou physique, des visions et apparitions surnaturelles, et en général du miracle ; mais une démonstration de ce genre serait superflue en elle-même et inutile quant à ses résultats : superflue en tant qu'elle a pour objet une vérité d'une évidence presque immédiate, pour tout homme qui admet cet article du symbole : *Credo in Deum..... creatorem cœli et terræ.*

Il est hors de doute que la création est soumise absolument et universellement à son Créateur ; il est de la dernière évidence que Dieu, en créant l'univers, n'a point épuisé ou affaibli sa Toute-Puissance et n'a point subordonné son action aux lois physiques et aux exigences du monde créé. Il faudrait donc être en divorce complet avec le sens commun, pour ne pas reconnaître que les lois du monde physique sont soumises à la Toute-Puissance divine. D'autre part, toute démonstration, à quelque degré d'évidence qu'elle parvienne, serait inutile. A qui s'adresserait-elle, sinon au rationaliste? or, le rationaliste est en général l'homme du monde qui fait le moins usage de la saine raison. Aussi faudrait-il être naïf pour penser que le raisonnement le plus rigoureux aura la moindre influence sur nos libres-penseurs contemporains : le motif universel de toutes leurs affirmations est la haine satanique de toute vérité surnaturelle.

Du reste, la question générale de la possibilité absolue du miracle, dans laquelle rentre celle de la possibilité intrinsèque des visions et des apparitions, est solidement exposée dans la plupart des théologies élémentaires. Si donc, pour le dire encore une fois, il y a réellement des êtres supérieurs à la nature sensible et corporelle, pouvant se soumettre celle-ci, il reste évident qu'ils sont pourvus de la puissance nécessaire, non-seulement pour agir sur cette nature, pour en suspendre les lois, mais encore pour rendre leur présence et leur action manifestes.

Quant à l'objection banale tirée de l'immutabilité divine, il est clair qu'elle n'est pas moins opposée à l'œuvre de la Création, de l'Incarnation, etc., qu'au miracle lui-même ; elle ne mérite donc aucune réfutation : le mépris est la seule réponse dont elle soit digne. Ainsi nous n'avons pas à envisager ici cette question, d'ailleurs si simple et si élémentaire, de la possibilité absolue des apparitions surnaturelles : la chose est trop évidente pour réclamer une démonstration particulière.

Mais cette question très-générale peut présenter un autre aspect plus intéressant et plus digne d'attention. La convenance des manifestations surnaturelles dans l'ordre extérieur et visible peut être l'objet d'une étude sérieuse et instructive. Autre, en effet, est la possibilité absolue, résultant soit de l'essence même des choses, soit de l'efficacité intrinsèque des causes, autre une certaine possibilité morale qui repose sur un rapport de convenance avec les lois qui président à la dispensation des grâces. On pourrait donc se demander si les visions et apparitions particulières n'impliquent pas une certaine opposition avec la sagesse divine et la prudente économie dans la distribution des dons extraordinaires et supérieurs.

Et d'abord, comment Dieu pourrait-il, après avoir imposé au monde corporel des lois stables et constantes, déroger à

ces mêmes lois par des faits de l'ordre physique et sensible? Comment surtout la sagesse divine pourrait-elle agir sans cause finale suffisante? Voilà l'objection la plus rigide, la plus absolue, ou la plus rationaliste, contre la loi de convenance que nous voulons étudier.

Mais cette prétendue impossibilité relative et morale des manifestations surnaturelles, est en réalité aussi futile, aussi peu sérieuse, aussi dénuée de fondement que l'impossibilité absolue et métaphysique. D'une part, les lois du monde physique sont, il est vrai, constantes et nécessaires ; mais cette nécessité est purement hypothétique et relative à l'ordre général des créatures corporelles ; ces lois, d'après la volonté même du législateur suprême, sont donc en réalité contingentes, et en outre subordonnées à l'existence d'un bien de l'ordre inférieur : à plus forte raison n'ont-elles point été établies pour empêcher un bien de l'ordre supérieur. Aussi, en elles-mêmes et d'après le but de leur constitution, impliquent-elles une possibilité manifeste, soit de dérogation positive ou de suspension, soit d'effets en dehors de leur concours ou de l'efficience propre des forces corporelles. Il est évident pour tout homme sensé, et à plus forte raison pour tous les chrétiens, que la fin de ces dérogations aux lois ordinaires de l'ordre physique n'appartient nullement à ce même ordre physique : Dieu ne suspend point les lois du monde matériel au profit du monde matériel, ce qui serait une contradiction manifeste.

D'autre part, tout miracle, toute apparition surnaturelle, a toujours pour cause finale un bien de l'ordre moral et surnaturel, et par conséquent une fin incomparablement plus élevée, plus noble que toutes les lois physiques du monde des corps : un miracle est une affirmation de l'existence d'un ordre supérieur, affirmation qui se produit d'une manière éclatante dans un ordre inférieur et subordonné. Il a donc aussi sa raison suffisante dans les réalités supérieures qu'il

atteste. Aussi, en exposant les règles à suivre pour juger de la nature intime des manifestations de Dieu et du monde angélique, appellerons-nous spécialement l'attention sur la cause finale de ces faits extraordinaires.

III.

Mais il est facile, non-seulement d'écarter cette prétendue impossibilité morale, mais encore d'établir ou de mettre en lumière la loi de convenance des visions et apparitions ; et c'est le seul point qui puisse mériter ici un peu d'attention, ou exciter quelque intérêt.

Nous allons donc scruter ces rapports de convenance, qui du reste ont le caractère de données préliminaires, relativement au point principal que nous voulons étudier. Ce rapport logique des faits miraculeux avec la cause première et les institutions divines positives, projette une vive lumière sur tout ce qui tient aux différentes sortes de visions et d'apparitions ; il préside surtout à la détermination des règles pour discerner la nature et l'origine des prodiges.

La foi nous enseigne clairement et d'une manière indubitable, l'union intime et perpétuelle, tant de Jésus-Christ avec l'Eglise son épouse sur la terre, que de Dieu avec l'âme fidèle ; d'autre part, la nature des relations qui existent entre le monde angélique et l'homme, ne saurait être ignorées des Chrétiens.

Le rationaliste seul, aveuglé et hébété par son impiété, pourrait donc élever ici sa voix insolente, et nier *a priori* soit la convenance des faits merveilleux, soit la possibilité morale et le fait des communications entre l'homme et le monde des esprits. Mais laissons le rationaliste à son incurable folie, et portons d'abord notre attention sur les données de la foi touchant la convenance parfaite, non-seulement des ma-

nifestations divines ou préternaturelles, mais encore de leur fréquence dans l'Eglise.

Que nous enseigne donc la théologie sur ce point ? D'abord le catéchisme, qui est la théologie de tous, apprend à chacun des fidèles que l'Eglise est une société visible, qui doit présenter aux hommes certains signes caractéristiques : la théologie enseigne que ces notes doivent faire reconnaître avec certitude cette société, de telle sorte qu'elle soit rendue notoire, évidente à tout le genre humain. Or la sainteté est l'une de ces notes, ou l'un de ces signes caractéristiques ; la sainteté doit par conséquent se manifester dans l'ordre sensible et extérieur. Il est vrai que la sainteté de l'Eglise a sa manifestation ordinaire et constante, c'est-à-dire nécessaire et essentielle, dans l'ensemble des moyens de sanctification dont cette société est dépositaire, et dans l'efficacité pratique de ceux-ci.

Toutefois la sainteté intérieure passe encore fréquemment, et doit passer, à l'état phénoménique par des manifestations surnaturelles ou des miracles. Parfois donc cette sainteté, brillant d'un éclat extraordinaire ou d'une splendeur plus éblouissante, devient thaumaturgique, et par là, donne à la note elle-même une perspicuité plus grande encore et plus saisissante. Aussi les grâces spéciales, appelées par les théologiens *gratiæ gratis datæ*, se trouvent-elles comme en permanence dans l'Eglise, bien qu'à des degrés divers.

Les faits surnaturels, les manifestations éclatantes du pouvoir invisible de Dieu ont donc aussi le caractère de preuves, touchant la réalité du ministère sanctificateur de l'Eglise. A ceux qui nieraient la sainteté réelle et intime de la grande société catholique, à ceux qui fermeraient les yeux au premier reflet de cette prérogative, ou à la note proprement dite, le Seigneur, dans sa miséricorde toujours surabondante, ménage encore parfois des signes plus persuasifs et plus irrésistibles. Les faits miraculeux viennent réveiller l'attention,

frapper les sens et éclairer l'esprit ; le principe invisible qui vivifie la grande société catholique, manifeste sa présence en communiquant le pouvoir thaumaturgique à quelques-uns des fidèles disciples de Jésus-Christ.

Un arbre manifeste sa vie intérieure par la production des fleurs et des fruits ; et lorsqu'il se montre ainsi revêtu et paré d'une brillante végétation, sa vie intime est manifestée d'une manière indubitable. Or, la véritable Eglise présente toujours, et doit présenter, au monde des fruits éclatants de sainteté et le spectacle de vertus héroïques. Chaque siècle, en effet, voit le nombre des béatifications et des canonisations s'accroître ; par conséquent, les miracles ne cessent point de se produire et de montrer les rapports qui existent entre le ciel et la société de Jésus-Christ. Aussi les sectes séparées offrent-elles au monde l'aspect d'arbres desséchés sur leurs racines, et qui ne sauraient étaler que des branches mortes, sans aucun vestige de vie. Il n'est donc pas étonnant que les hérétiques et les mécréants de tout genre, inclinent à nier tous les faits supérieurs aux forces du monde matériel.

Les miracles, les vertus héroïques sont donc l'apanage de l'Eglise, et comme un des éléments particuliers des notes qui la caractérisent. Est-il étonnant alors que de temps à autre le bruit de faits merveilleux, d'apparitions éclatantes arrive jusqu'à nous ? Ne semble-t-il pas au contraire très-conforme à la nature des choses, que les rapports invisibles entre Jésus-Christ et son Eglise soient affirmés parfois d'une manière visible et éclatante ? La convenance de ces faits est donc tellement évidente, que l'hypothèse contraire répugne à la nature intime des institutions divines positives.

Nous devons même ajouter que les secours extraordinaires semblent se multiplier, le spectacle des grâces gratuites, *gratiæ gratis datæ*, devenir plus éclatant, aux époques de crise. Lorsque les attaques contre l'Eglise sont plus violentes, quand la tempête gronde et menace l'épouse du Christ, quand

l'ouragan dévastateur de l'impiété promène violemment ses ravages, quand toutes les portes de l'enfer coalisées livrent un assaut suprême, la main protectrice et toute-puissante de Dieu apparait plus ostensiblement. Ne voyons-nous pas, dans les premiers siècles du christianisme, au moment des plus formidables persécutions, le miracle devenir en quelque sorte habituel ? Parfois l'action régulière de la hiérarchie ecclésiastique est entravée par la violence, au grand détriment des petits et des humbles ; l'usage ordinaire des moyens extérieurs de notification est brutalement empêché ; le monde et l'enfer s'efforcent de détruire l'organisation divine de l'Eglise et de donner un solennel démenti aux promesses du Sauveur : est-il étonnant alors que l'action surnaturelle de Dieu s'exerce d'une manière plus manifeste, et qu'un reflet plus éblouissant de la puissance divine vienne illuminer la cité des saints qui militent sur la terre ? L'histoire des premiers siècles de l'Eglise, les actes des martyrs, nous révèlent d'une manière splendide ce concours extraordinaire de Dieu, cette intervention de l'Omnipotence pour protéger l'Eglise. Le miracle semble devenir comme la note principale de la société de Jésus-Christ : les païens, en effet, étaient à peu près incapables de comprendre un autre langage.

Les faits miraculeux, les apparitions surnaturelles, presque toujours avaient immédiatement rapport au bien public ou s'adressaient à la communauté : le miracle tendait à convaincre, à éclairer les adversaires, ou à confirmer, à fortifier les fidèles. C'est pourquoi les manifestations extraordinaires de la Divinité se produisaient souvent en présence de nombreux témoins, dans des lieux publics, comme au Colysée, et dans les amphithéâtres où devait couler le sang des martyrs.

Ainsi donc, les visions et les apparitions, non-seulement n'impliquent rien de contraire à la nature de l'Eglise, mais encore semblent le complément naturel ou logique, et la con-

séquence propre des institutions divines positives; en outre, les faits miraculeux semblent aussi, en vertu de la même loi de convenance, se conformer aux besoins du temps dans lesquels ils se produisent, exaltant les vertus nécessaires et trop négligées, et prémunissant contre les dangers spéciaux à une époque. Ces caractères généraux nous sont suffisamment prouvés par l'histoire hagiographique et par les bulles de canonisation : toutefois il y aurait témérité à vouloir rendre compte, par des principes *a priori*, de la fin spéciale ou générale des faits miraculeux : souvent notre raison, si faible, si infirme, ne pourra dire qu'une seule chose : *O altitudo !*

Il est donc de la dernière évidence que le vrai fidèle, élevé à l'école de la révélation, n'éprouve et ne saurait éprouver aucun sentiment d'incrédulité aveugle et préconçue au récit des manifestations divines ou préternaturelles. Le premier mouvement qui se produit dans son âme n'est point celui du doute et de la défiance, mais celui de la joie et de la reconnaissance.

Voyez d'ailleurs les diverses manifestations de l'opinion publique touchant les apparitions de Lourdes et de la Salette. Pendant que les rationalistes, la négation et le sarcasme sur les lèvres, affectent, dans leur stupide orgueil, de mépriser la « crédulité béate » des catholiques, les vrais enfants de lumière éclatent en actions de grâce, bénissent le Seigneur qui se rapproche de nous par les effusions de sa miséricorde. Et ce qui eut lieu pour ces deux apparitions est la loi constante, qui jaillit de l'observation des faits : aussi souvent qu'un miracle se produit, l'incrédule, sans vouloir considérer ou examiner, nomme aveugles ceux qui ont les yeux ouverts pour contempler attentivement, insulte ceux qui maintiennent les droits du bon sens et de la raison ; le fidèle au contraire, écoute avec intérêt, s'informe respectueusement d'abord de la réalité, ensuite de la nature intime des faits :

il reste aussi étranger à la crédulité aveugle, à l'entraînement enthousiaste, qu'à l'incrédulité préconçue et obstinée.

IV.

Une autre considération, qui manifeste ce que nous avons nommé la possibilité morale, c'est-à-dire la parfaite convenance des visions et apparitions surnaturelles, est tirée de l'essence même de la grâce divine et de la nature intime de la perfection chrétienne.

Si la sainteté consiste dans la possession de la grâce divine, ou dans la déification de l'âme, si les degrés indéfinis de sainteté ne sont autre chose que les degrés d'union et d'intimité avec Dieu, est-il étonnant que parfois l'union soit telle que la Divinité daigne se manifester de plus en plus notoirement? Est-il étonnant que ces rapports aient lieu, non-seulement par les grâces invisibles d'illumination et de motion, ou les grâces actuelles qui éclairent l'esprit et meuvent la volonté, mais encore par des communications extraordinaires ? Est-il étonnant qu'après avoir attiré à lui la partie supérieure de notre être, Dieu fasse encore sentir parfois miraculeusement sa présence aux facultés corporelles? Le corps ne coopère-t-il point, par ses œuvres, ou son concours actif, à cette loi d'union de tout notre être à la Divinité, à la poursuite de notre fin dernière ? Sous l'action de l'âme, vivifiée, échauffée par le divin amour, le corps peut parvenir à un état extraordinaire de détachement ou de séparation de toutes les créatures inférieures. Or, si la partie matérielle de notre être sacrifie, autant qu'elle le peut, les choses sensibles et corporelles, pour participer aux biens spirituels et n'appartenir qu'à Dieu seul, ne semble-t-il pas naturel que la bonté infinie daigne parfois donner à ce corps immolé et sacrifié un avant-goût de la patrie céleste, et lui communiquer une certaine connaissance expérimentale des sublimes réalités de l'ordre supérieur ?

Quand donc l'union à Dieu, par les efforts constants et parfois douloureux de l'âme et du corps, prend un degré extraordinaire d'intimité, il semble que la loi d'amitié puisse appeler certaines manifestations miraculeuses. Assurément, la mystique divine ne connaît point d'ascèse ayant pour but formel de disposer l'homme à des communications extérieures et sensibles avec la Divinité et le monde des esprits. Loin de là, on sait que la théologie ascétique traiterait de présomption ridicule et de curiosité plus ou moins coupable toute tendance positive et formelle à des communications visibles ou miraculeuses, à des apparitions sensibles de la Divinité : cette tendance positive est même, comme nous le dirons plus tard, une cause des illusions de la mystique naturelle par la surexcitation violente du système nerveux, organe de l'imagination ; elle peut aussi, par un développement extraordinaire de l'orgueil et du sensualisme très-subtil, très-délié, de la région moyenne de l'homme, ou des facultés mixtes, devenir la cause des redoutables déceptions de la mystique diabolique.

Toutefois, le travail incessant de l'ascétisme chrétien pour conduire à la véritable perfection surnaturelle, en détachant l'âme de toute affection désordonnée aux créatures, en détachant même le corps, dans une certaine mesure, du monde visible, dispose sans aucun doute à recevoir toutes les communications célestes : c'est une préparation positive à l'effusion de plus en plus abondante des grâces intérieures, et une aptitude qu'on pourrait appeler *négative* à tous les phénomènes de la mystique divine. Nous l'appelons négative, soit parce qu'il n'y a ici aucun rapport positif et formel de la sainteté, aussi éminente qu'on la suppose, aux visions et apparitions, soit parce que les grâces gratuites, *gratiæ gratis datæ*, peuvent être communiquées parfois à ceux qui n'ont point la sainteté en partage. Toutefois il reste vrai que la sainteté éminente est une certaine disposition ou aptitude

aux communications spéciales et extraordinaires de la Divinité.

En effet, l'âme, par la grâce sanctifiante, est rendue participante de la nature divine : *Consortes divinæ naturæ* (2 Petr. 1, 4). Nous n'avons pas à exposer ici le mode selon lequel se fait cette participation, appelée par les théologiens *formalis et analoga*. En outre, l'âme justifiée reçoit avec la grâce sanctifiante, les vertus infuses, théologales et morales, et les dons de l'Esprit-Saint. Par les vertus théologales, l'âme est intrinsèquement et surnaturellement disposée à agir immédiatement en vue de Dieu, ou à se porter directement vers Dieu, objet propre et immédiat des vertus théologales. Les vertus morales et infuses viennent à leur tour disposer surnaturellement l'âme à n'user des créatures qu'en vue de leur rapport avec Dieu, fin surnaturelle de l'homme. Enfin, les dons de l'Esprit-Saint rendent l'âme du juste docile aux inspirations divines, dans l'ordre des actes les plus excellents des vertus.

Tous ces principes surnaturels, qui sont en nous à l'état habituel, dirigent donc adéquatement l'activité humaine vers Dieu, s'emparent de toutes les forces vives de nos facultés pour les élever, les épurer et les porter vers la fin surnaturelle de tout notre être.

Quand donc l'âme a fait de Dieu le but de toutes ses aspirations et de tous ses mouvements, le centre de tous ses efforts et de toutes ses tendances ; quand l'Esprit-Saint, par ses sublimes inspirations, meut cette âme qui devient comme une harpe docile, reproduisant toutes les célestes harmonies qui lui sont demandées et suggérées, il est clair que cette fidélité appelle des communications de plus en plus intimes.

L'ascétisme chrétien, en disposant, d'une manière positive et directe, l'âme aux effusions invisibles de la grâce habituelle et des grâces actuelles, en resserrant par là-même de plus en plus les liens qui unissent cette âme à l'adorable

Trinité, dispose aussi, comme nous venons de le dire, d'une certaine façon, *negative* ou *via remotionis*, aux communications plus extraordinaires ou thaumaturgiques de la Divinité. Bien que Dieu soit essentiellement libre dans la dispensation de ses faveurs, surtout quand il s'agit de celles qu'il n'a point promises, néanmoins l'âme plus fidèle semble les attirer davantage, en tant qu'elle est plus apte à les faire fructifier, et plus rapprochée moralement de la source qui les produit.

Et tout ceci est rigoureusement confirmé par la pratique de l'Eglise. Nul n'ignore qu'un des principaux objets de l'information canonique dans les procès de béatification et de canonisation, consiste dans les miracles et les visions célestes. L'Eglise indique conséquemment l'union intime qui existe entre la sainteté éminente et les communications extraordinaires et miraculeuses de la Divinité.

La convenance des visions et apparitions jaillit donc immédiatement du concept pratique de l'Eglise, et de la nature même des rapports réels et invisibles de l'âme sanctifiée avec son Dieu. Ainsi nous pouvons tirer légitimement cette conclusion : La nature de l'Eglise et l'union mystique du juste avec l'essence divine et les trois personnes de l'Auguste Trinité, attestent péremptoirement ce que nous avons appelé la possibilité morale et la convenance parfaite des visions et apparitions surnaturelles ; bien plus, elles semblent appeler, ou exiger moralement, dans une certaine mesure, c'est-à-dire selon que le bien public de la société chrétienne peut le demander, certaines manifestations extraordinaires ; ces faits éclatants sont un langage divin plus retentissant que la proposition ordinaire de la révélation divine, et par suite quelquefois réclamé plus ou moins vivement par les circonstances particulières.

§ II. *Des diverses sortes de visions ou apparitions.*

I.

Si l'esprit de foi, ainsi qu'on l'a prouvé précédemment, nous incline à croire les faits constatés de l'ordre surnaturel, s'il nous dispose à les accueillir avec joie, il est loin d'exclure l'examen attentif et sévère, le discernement scrupuleux et éclairé de toute manifestation extraordinaire. Autre est cette foi sincère et naïve, simple et droite, qui subit sans résistance l'attraction du surnaturel, comme certains métaux subissent celle de l'aimant ; autre la crédulité aveugle, enthousiaste, superstitieuse et ignorante, qui se laisse tromper soit par la supercherie des hommes, soit par l'astuce des puissances infernales, soit enfin par des phénomènes purement naturels.

Comme nous le montrerons, l'examen des faits, d'après les règles reçues dans l'Eglise, est ce qu'il y a au monde de plus rigoureux, de plus sévère, de plus rationnel ou de plus logique dans l'ordre des informations juridiques. Si les incrédules étaient capables d'examen et de réflexion, il suffirait de signaler à leur attention l'œuvre magistrale de Benoît XIV, *De sanctorum beatificatione et canonizatione*, pour faire tomber toutes leurs accusations de fanatisme. Mais, sur ce point encore, il n'y a pas à tenir compte des sentiments du rationalisme, toujours en collision flagrante avec les lois du bon sens.

Du reste, on peut universellement dénier au rationalisme contemporain le droit de parler contre l'aveuglement et le fanatisme. Si, en effet, on énumérait les dogmes et les croyances de nos libres-penseurs, si l'on examinait ce qu'ils pensent ou affirment touchant l'origine, la nature et les destinées de l'homme, si enfin on soumettait à l'analyse les

preuves sur lesquels ils s'appuient, en élaguant l'apparat des phrases et le spécieux des considérations étrangères qu'ils adaptent habilement à leurs théories bizarres, on serait frappé de la crédulité prodigieuse des incrédules ou de nos prétendus savants; on constaterait d'une manière évidente que ces hommes de progrès, ces prédicants de la civilisation moderne, ces défenseurs titrés des droits de la raison humaine, sont tout ce qu'il peut y avoir de plus aveugle et de plus fanatique. L'ineptie des doctrines et l'insolente audace des affirmations, voilà ce qui caractérise le libre-penseur moderne : en somme, le rationaliste est un homme qui croit tout, hormis la vérité.

Aristote dit quelque part qu'il y a deux moyens de convaincre les hommes : la raison et le bâton. Si le Stagirite fréquentait nos académies et connaissait nos savants « à la moderne », il estimerait assurément que le premier moyen de persuation est épuisé.

Quand donc on veut proposer un point de doctrine et l'établir, même par les preuves rationelles les plus évidentes, on ne saurait s'adresser à cette tourbe d'hommes soi-disant lettrés et savants, qui nient cette même doctrine : ces hommes, semblables aux idoles des nations, ne sauraient rien voir ni entendre : *Oculos habent et non videbunt*; il faut s'adresser à ceux qui, en conservant la foi, ont aussi conservé la rectitude du jugement. A cette heure, plus clairement que jamais, on voit que le bon sens et la foi ont une telle connexion, que l'un fait toujours naufrage avec l'autre, tant dans les sociétés que dans les individus; on voit d'autre part que la foi est la plus sûre sauvegarde du bon sens dans l'ordre social, comme dans l'ordre individuel.

II.

Mais après ces réflexions, dont le but est de montrer que nous ne saurions nous placer ici à un point de vue polémi-

que, arrivons à la deuxième question proposée, c'est-à-dire à l'examen des différentes sortes de visions ou apparitions.

Nous ferons d'abord remarquer, d'après le cardinal Bona, que la vision et l'apparition sont en réalité une seule et même chose ; néanmoins le mode de signifier, par ces deux expressions, n'est pas tout-à-fait identique. En effet, si l'on envisage la valeur étymologique des termes, on pourra constater d'abord cette nuance : le fait désigné subjectivement, c'est-à-dire la perception même du phénomène, exprimée directement, se nomme vision : si au contraire le fait est désigné objectivement, c'est-à-dire en tant qu'il est envisagé en lui-même et dans sa réalité intrinsèque, il prendra plutôt le nom d'apparition.

Si maintenant de la notion étymologique des termes nous passons à la notion usuelle, reçue parmi les théologiens, nous pourrons aussi constater deux aspects sous lesquels se présentent ces manifestations. Sans exprimer absolument la signification originaire des mots, ces deux aspects répondent néanmoins à cette signification.

Les théologiens mystiques admettent assez communément cette différence entre la vision et l'apparition : par celle-ci on entend le phénomène surnaturel qui s'offre à l'esprit d'une manière plus confuse, de telle sorte que le voyant n'arrive point à connaître distinctement celui qui apparaît : la perception du fait miraculeux s'arrête à ce fait en lui-même et pris matériellement : « Apparitio dicitur quando nostris obtutibus sola species apparentis se ingerit ; sed quis appareat, ignoratur (1). » Dans la vision, au contraire, en percevant l'apparition, on discerne celui qui apparaît : « Visio autem (dicitur) quum externæ apparitioni ejus intelligentia conjungitur. »

Toute la différence consisterait donc dans le degré de pers-

(1) Card. Bona, Tract. de discret. sp., cxv, n° 2.

picuité du fait, ou plutôt dans la lumière communiquée pour connaître la manifestation objective. Quand celle-ci se présente aux sens extérieurs ou à l'imagination du voyant, sans que l'intelligence puisse discerner celui qui se manifeste sous ces emblèmes ou symboles extérieurs, elle conserve le nom générique d'apparition. Quant au contraire l'intelligence parvient à connaître la chose signifiée ou symbolisée par le moyen des emblèmes visibles ou accessibles aux sens, soit extérieurs, soit intérieurs, la manifestation miraculeuse prend le nom de vision.

Cependant, comme cette signification spécifique n'appartient pas au langage ordinaire soit des fidèles, soit même de la théologie mystique, et qu'elle n'est nullement fixée, nous continuerons ici à prendre indifféremment les deux termes d'apparitions et de visions, tantôt dans le sens générique, tantôt dans le sens plus restreint et spécial que nous venons d'indiquer.

Quand on envisage les visions et apparitions *ratione subjecti,* c'est-à-dire selon la manière dont elles se présentent aux facultés appréhensives, on en distingue communément de trois sortes :

1° L'apparition est appelée corporelle, *corporalis,* lorsque la cause surnaturelle ou supérieure qui agit, produit une réalité extérieure ou objective qui est la chose immédiatement perçue par le voyant : cette chose se manifeste ainsi aux sens extérieurs, et le plus souvent au sens de la vue. Dans ce mode, l'action surnaturelle ne s'exerce pas immédiatement sur les facultés appréhensives, pour y déterminer une impression *sui generis,* mais elle détermine un phénomène objectif, ou produit une réalité corporelle, qui s'offre aux sens extérieurs du voyant.

Ainsi quand le Seigneur apparaissait à Moïse dans la flamme du buisson ardent : « Apparuit ei Dominus in flamma

ignis de medio rubi (1), » l'apparition était corporelle ; aussi Moïse dit-il : « Vadam et videbo visionem hanc magnam, quare non comburatur rubus. » La vision de Balthazar (2) fut également une vision corporelle : « In eadem hora apparuerunt digiti, quasi manus hominis scribentis contra candelabrum in superficie parietis aulæ regiæ ; et rex aspiciebat articulos manus scribentis. » Les récentes apparitions de la sainte Vierge que nous avons rapportées précédemment sembleraient aussi rentrer toutes dans la catégorie des apparitions corporelles.

2° La vision est appelée imaginaire ou fantastique, *imaginaria*, quand elle résulte d'une action directe et immédiate sur l'imagination. Cette faculté, par une opération surnaturelle ou préternaturelle, reçoit des espèces, des images qui représentent clairement et vivement les objets manifestés. Ainsi quand le prophète Ezéchiel, transporté *in spiritu Domini* au milieu de la plaine de Sennaar, vit cette plaine couverte d'ossements arides, sa vision prophétique fut probablement imaginaire : *Fuit hæc mentalis visio*, dit Cornelius a Lapide, *non realis translatio*. Il en est de même des apparitions qui se produisent pendant le sommeil.

Il est bien évident que cette espèce de vision, que saint Augustin et quelques autres après lui nomment aussi spirituelle, n'est point dite imaginaire dans le sens qu'on attache vulgairement à ce mot : en effet, apparition imaginaire signifierait alors apparition fausse, illusoire, et non réelle ; elle serait une pure déception de nos sens. Une vision est donc appelée *imaginaria* uniquement en raison du mode, c'est-à-dire de la faculté appréhensive qui est modifiée réellement par l'action physique d'une cause extérieure. Toutefois cette vision ne consiste pas seulement dans les images

(1) Exod. III.

(2) Daniel V.

ou espèces communiquées à l'imagination, mais encore dans l'infusion de la lumière surnaturelle qui donne l'intelligence de ces espèces.

L'apparition imaginaire se nomme songe, lorsqu'elle a lieu au moment du sommeil, vision quand elle se produit à l'état de veille. Cependant l'apparition imaginaire qui n'a point lieu à l'état de sommeil, ne se produit guère que dans l'extase, c'est-à-dire quand les sens extérieurs sont presque fermés à l'action du dehors, ou isolés du monde sensible extérieur. L'âme est alors saisie et absorbée, tout entière ou en partie, par les fantômes, *phantasmata imaginationis :* les fantômes sont des images vivement imprimées dans la faculté, de telle sorte que les représentations des choses deviennent pour le voyant comme les choses elles-mêmes.

Des effets analogues et même identiques à ce dernier se produisent dans les songes ordinaires ; et ceci n'a rien d'étonnant : d'un côté les sens extérieurs sont liés et ne sauraient troubler ou rectifier les évolutions de la *phantasia,* cette faculté mitoyenne. D'autre part, l'intelligence elle-même, restant plus ou moins inerte quand le corps est saisi par le sommeil, n'intervient point pour manifester le rapport du songe à la réalité objective ; ainsi toute l'activité cognitive est concentrée dans la seule imagination.

Il résulte de ceci que la différence entre le songe divin et le songe purement naturel vient plutôt de la cause qui les fait naître et de la lumière surnaturelle qui accompage le premier, que du mode selon lequel nos facultés sont mises en mouvement. Ainsi quand les Mages sont avertis en songe de ne point retourner vers Hérode (1), quand un ange apparaît à saint Joseph *in somnis* (2), ces songes, non-seulement viennent de Dieu, mais encore sont accompagnés d'une lu-

(1) Matt. 11, 12.

(2) Matt. 11, 13.

mière qui ne laisse aucune prise au doute touchant l'origine de l'apparition. Aussi de part et d'autre la chose suggérée en songe fut-elle immédiatement mise à exécution.

3° La vision ou apparition est appelée intellectuelle, *intellectualis,* quand elle se produit directement et immédiatement dans l'intelligence, sans le concours des sens extérieurs ni de l'imagination : elle consiste en une manifestation claire et précise des choses divines : « Est clarissima rerum divinarum manifestatio quæ in solo intellectu, absque figuris et imaginibus perficitur, » selon la définition de Benoît XIV (1). La connexion naturelle entre les sens, tant intérieurs qu'extérieurs, et l'entendement, se trouve suspendue : l'intellect opère sans les fantômes de l'imagination et sans l'action des sens externes. Ainsi, lorsque saint Paul fut élevé en esprit, et, selon une opinion théologique, vit l'essence divine immédiatement et en elle-même, *sine conversione ad phantasmata,* c'est-à-dire sans images ni similitudes, il fut gratifié d'une vision intellectuelle. Toutefois, comme nous le dirons plus tard, un objet corporel, par exemple l'humanité sainte de Notre Seigneur, peut être l'objet d'une vision intellectuelle.

Cette vision ou apparition est généralement divine : car les anges, bons ou mauvais, ne sauraient naturellement exercer aucune action directe et immédiate sur l'intelligence et la volonté, selon la doctrine de S. Thomas et de Suarez : « Concludimus Angelum non illuminare hominem efficiendo vel lumen, vel speciem, vel actum, vel aliquid aliud immediate et per se in ipsum hominis intellectum, sed tantum quasi objective ex parte phantasiæ (2). »

Toutefois les visions intellectuelles pourraient encore procéder quelquefois des puissances angéliques. Il est vrai

(3) De serv. Dei beatif. et canon., l. III, c. 50, n° 10.

(2) Suarez, de Ang., L. VI, C. 16, N. 21. — S. Thomas, 1. p., q. III, A. 1.

que les visions sont dues généralement à la formation de nouvelles espèces intelligibles, ou à des idées infuses ; mais elles peuvent aussi résulter de l'actuation ou reproduction actuelle d'espèces ou d'idées acquises, lesquelles étaient restées à l'état plus ou moins confus dans la mémoire. Dans la première hypothèse, les apparitions intellectuelles sont toujours dues à l'action immédiate de Dieu, qui seul peut produire ou créer les espèces intelligibles dans l'entendement ; mais l'action naturelle des anges pourrait suffire à mouvoir des espèces déjà existantes, et à concentrer sur un seul point toute l'activité de l'intelligence.

On pourrait établir une comparaison entre ces trois sortes d'apparitions, afin de déterminer leur degré relatif de perfection. Mais la question est assez complexe, car cette perfection intrinsèque peut être déduite ou du degré de puissance déployée dans l'ordre extérieur, ou de la dignité du principe qui est immédiatement atteint et modifié. Sous le premier rapport, il est clair que la vision la moins parfaite est celle qu'on nomme imaginaire ; l'apparition corporelle occupe le degré supérieur ; enfin la vision intellectuelle est la plus merveilleuse et la plus sublime. Aussi dans l'ordre des communications extraordinaires, l'apparition qui se produit devant l'imagination seulement, est-elle la plus commune, la plus fréquente ; et le Seigneur, dans son économique et sage dispensation des phénomènes miraculeux, se communique plus souvent par les visions imaginaires que par les visions corporelles ou intellectuelles. La sagesse infinie, qui sait toujours proportionner les moyens à la fin, ne saurait tomber dans aucune exagération tant sur le nombre que sur la qualité des miracles : la vision est imaginaire, corporelle ou intellectuelle, selon que la fin du miracle exige un déploiement plus éclatant de la puissance divine. Ceci peut également s'entendre de l'action efficace des anges, bons ou mauvais, qui opèrent des prodiges dans l'ordre extérieur et sensible.

Toutefois, à un autre point de vue, cet ordre de perfection peut être modifié : si, en effet, on envisage ces manifestations par rapport à l'exercice de nos facultés, on pourra dire avec Benoit XIV (1), que la plus imparfaite est la vision corporelle, parce qu'elle a besoin du concours de l'imagination et de l'intelligence pour être certaine ; la vision imaginaire n'est tributaire que de deux facultés ; enfin la vision intelligible n'exige rien en dehors de la faculté qui la perçoit.

III.

Mais nous pouvons aussi envisager les apparitions ou les visions sous un autre aspect « *ratione causæ* », c'est-à-dire relativement aux causes qui les produisent. Sous ce rapport on distingue communément des apparitions de trois sortes : les apparitions naturelles, les apparitions préternaturelles, et enfin les apparitions vraiment surnaturelles ou divines. Les premières sont celles qui doivent être rapportées aux causes naturelles, agissant selon leurs lois propres ; les apparitions sont dites préternaturelles, quand elles sont dues à l'action naturelle des purs esprits créés, c'est-à-dire à des anges bons ou mauvais ; enfin elles sont surnaturelles quand elles viennent réellement de Dieu, agissant en dehors des lois de toute nature créée.

1° Toutes ces diverses apparitions peuvent être corporelles, imaginaires, et même intellectuelles. Il est inutile d'insister sur les apparitions du premier genre, *naturales*, qui sont corporelles ; ce sont de simples illusions des sens extérieurs. Ces illusions naissent soit de l'état accidentel d'un organe appréhensif vicié, soit des conditions particulières d'un milieu anormal, soit enfin de la disproportion ou de la distance de l'objet par rapport au sens qui perçoit. Nul

(1) Ouv. cité, N. 1.

n'ignore que certaines altérations de l'organe de la vue déterminent des apparitions plus ou moins fantastiques, qui se présentent à l'œil comme des réalités extérieures et corporelles ; on sait aussi que, par certaines illusions d'optique, les objets les plus étranges et les plus variés semblent s'offrir à nos regards. Un même corps, vu à différentes distances ou dans des milieux diversement réfringents, ou sous une lumière variant d'intensité, peut revêtir les formes les plus disparates.

Les illusions et les déceptions, dans le domaine des sens extérieurs, sont donc possibles ; et l'on peut, sans aucun doute, prendre parfois un objet pour un autre, un effet constant et ordinaire pour un fait brusque et insolite, un phénomène purement naturel pour une apparition extraordinaire et miraculeuse, surtout si l'esprit est troublé par quelque préoccupation très-vive.

Toutefois ces illusions sont des impressions momentanées, ou des surprises, que l'entendement rectifie aussitôt, ou du moins signale comme suspectes ; c'est pourquoi ces illusions ne sauraient durer, sinon chez les personnes peu douées sous le rapport de la rectitude intellectuelle. Un fait naturel ne peut devenir une apparition miraculeuse qu'en vertu d'un jugement précipité et faux, qui trahit une certaine prédominance des facultés sensibles sur la raison : le contrôle régulier de l'intelligence a été négligé, et une sensation confuse a été mal déterminée par un jugement prématuré et aveugle.

Néanmoins l'illusion peut être parfois plus complète, et par suite plus difficile à rectifier ; c'est ainsi que les prestidigitateurs produisent certaines surprises que l'esprit ne peut rectifier, sinon par un principe général, tiré de la nature même de l'agent.

2° Les apparitions corporelles peuvent être *préternaturelles* et diaboliques dans leurs causes. Les faits de ce genre ne font

pas défaut : et je parle ici des faits certains, ou garantis par des témoignages et des autorités assez graves pour que le doute soit impossible. C'est du reste une matière sur laquelle on a beaucoup écrit dans ces derniers temps. Görres, Bizouard, de Mirville, etc., rapportent d'innombrables apparitions diaboliques ; et bon nombre de ces faits sont établis de manière à réunir toutes les conditions de la certitude historique.

D'ailleurs le spiritisme n'est-il pas à cette heure, par suite de manifestations diaboliques très-nombreuses, passé à l'état de secte ? Assurément le mensonge et la jonglerie ont eu leur part dans ces phénomènes ; néanmoins les médiums qui faisaient mouvoir et parler des tables, évoquaient les morts, provoquaient certaines apparitions corporelles du démon, n'étaient point de simples prestidigitateurs.

Il est donc vrai que tout n'a pas été illusion et supercherie dans ce spiritisme moderne, qui du reste aboutit souvent à des possessions véritables, ou conduit ses adeptes à la folie la plus incurable.

D'autre part cette liberté d'action, laissée par Dieu aux puissances infernales, contraste d'une manière saisissante avec le stupide et ridicule positivisme « philosophique » de notre époque. C'est ainsi que Satan, le père du mensonge, se trouve toujours en contradiction avec lui-même, affirmant dans le spiritisme et niant dans le positivisme, l'existence des esprits.

Que le démon puisse, par voie de translation ou de formation soudaine, présenter brusquement à l'homme un objet extérieur, une réalité corporelle, c'est ce que nul ne saurait contester : nier ce pouvoir serait nier l'existence même de ces esprits rebelles. Si le prestidigitateur, par d'habiles substitutions, peut déterminer une complète illusion, quelle ne sera pas déjà la puissance du démon, par le seul moyen des translations et substitutions vives et brusques ?

Or les démons sont encore capables de former instantanément divers simulacres, qui pour les sens extérieurs de l'homme auront tous les caractères de la réalité qu'ils expriment. Le démon peut même apparaître d'une manière sensible, comme on le voit par un grand nombre d'exemples indubitables que nous fournit l'histoire, et même la Sainte Ecriture. Du reste, la puissance angélique suffit sans aucun doute à ces formations. L'homme n'arrive-t-il pas à disposer la matière corporelle au point de former les objets les plus admirables, les imitations les plus étonnantes de la nature? Or, il est bien évident que le démon est doué d'une puissance incomparablement supérieure à celle de l'homme; il peut donc opérer instantanément ce que l'homme fait avec beaucoup de temps et de fatigues; il peut réaliser, à l'aide de la matière, ce que l'homme sera toujours incapable d'effectuer.

Les puissances infernales ne sauraient toutefois, ainsi que le démontrent les théologiens, former un corps humain réellement organisé : l'âme humaine seule peut être le principe vital ou la forme « informante » du composé humain. Le démon n'est donc capable d'autre chose que de s'unir plus ou moins intimement, comme principe intrinsèque, à une matière habilement disposée qu'il met à sa guise.

Les esprits rebelles, dans leurs manifestations, peuvent d'ailleurs prendre les formes les plus diverses, et même se transfigurer en anges de lumière. Aussi montrerons-nous plus tard que, selon l'opinion la plus probable, la seule forme des apparitions n'est pas toujours un sûr critère pour les discerner : « *Permittente Deo*, dit Benoît XIV, *aliquando se transfigurant* (*dæmones*) *in angelos lucis, et Christi Domini Beatissimæque Virginis et sanctorum personas sæpius assumere ausi sunt* » (1).

Il est inutile de dire que les bons anges peuvent aussi se

(1) De serv. Dei beatif. et can., l. III, c. 51, n. 3.

montrer aux hommes d'une manière sensible : les exemples de ces apparitions abondent dans les Saintes Ecritures, les écrits des Pères et l'histoire hagiographique. Les anges fidèles, outre la puissance naturelle qu'ils ont au moins égale à celle des esprits pervers, sont ensuite doués de la vertu qui résulte de leur état glorieux.

Les théologiens étudient le mode selon lequel les anges s'unissent aux corps qu'ils ont pris ou formés, la nature des opérations qu'ils produisent à l'aide de ces corps. Ils démontrent d'abord que cette union n'est point hypostatique, ni purement extrinsèque. Par voie de déduction logique, ils établissent ensuite que les opérations, bien que réelles, ne sauraient être vitales, puisque l'union elle-même est incapable de donner un composé naturel ; or une opération n'est vitale qu'autant que le principe actif dont elle procède, est la forme propre, *forma informans*, de la matière animée ou vivifiée. On peut étudier toutes ces questions spéculatives, assez subtiles, dans Suarez (1), qui les expose très-complétement.

3° Enfin il y a des apparitions corporelles ou sensibles qui sont surnaturelles, ou viennent de Dieu lui-même. Les exemples de ces manifestations sont nombreux dans l'Ancien Testament : ainsi Dieu se montre, sous une forme visible, à Agar (Gen. XVI, 13), à Abraham (Gen. XVIII), à Jacob (Gen. XXXI), à Moïse (Exod. IV), etc. Nous devons toutefois rappeler ici que, selon un grand nombre de Pères (2), de théologiens et de commentateurs (3), ces apparitions eurent lieu par le ministère des anges, et par conséquent ne furent divines que par leur signification et le pouvoir délégué aux agents immédiats. Mais il est bien certain qu'il y a des

(1) De ang., l. IV, c. 36 et 38.

(2) S. Aug. de Trinit., l. III, n. 22, 23, etc., S. Hieron., in Galat III, 19, etc.

(3) Cornel. a Lap., Bonfr., Tirin., D. Calmet, etc.

apparitions sensibles venant immédiatement de Dieu : les apparitions de Notre-Seigneur Jésus-Christ, après sa résurrection, étaient sans aucun doute des apparitions divines, telles que nous les entendons ici.

Dieu peut, assurément, se manifester de cette manière ; d'autre part, sa Providence miséricordieuse et les institutions positives qu'il a données aux hommes, semblent, ainsi que nous l'avons montré, l'incliner à ces manifestations ; du reste ces sublimes communications n'ont rien de contraire à la majesté suprême de Dieu. N'est-ce pas le même Dieu qui a produit toutes les créatures, et intimé de la manière la plus spéciale ses volontés aux hommes ?

On pourrait toutefois appeler surnaturelles et divines toutes les apparitions qui procèdent des bons anges, car ces esprits fidèles n'opèrent aucun miracle ou prodige sans un ordre positif de Dieu. Je dis « sans ordre positif, » ou sans une délégation expresse du Tout-Puissant : il me semble en effet que les esprits bienheureux, absolument et universellement unis d'intention à la volonté divine, n'agissent point *permittente tantum Deo*, de telle sorte qu'un fait merveilleux soit dû à leur initiative propre. Ils conforment leur action à l'ordre naturel des choses, institué par la suprême sagesse, à moins que cette même sagesse, en vue d'un bien supérieur, ne leur commande de déployer leur puissance sur le monde corporel.

Ainsi on peut donc distinguer les apparitions proprement dites, en apparitions surnaturelles ou divines, et en apparitions diaboliques.

IV.

Si les visions corporelles peuvent être, non-seulement divines ou diaboliques, mais encore naturelles, à plus forte raison en sera-t-il ainsi des apparitions imaginaires. Qui

pourrait méconnaître l'étonnante mobilité de l'imagination, la facilité prodigieuse avec laquelle cette faculté s'exalte? Il ne faut donc pas recourir à des observations psychologiques bien minutieuses pour constater l'influence des causes naturelles sur l'imagination, et par suite la possibilité d'opérations illusoires. Inutile de décrire ici le spectacle étrange d'un cerveau surexcité par une violente passion, ou de montrer ce que l'état morbide du système nerveux peut produire sur la pauvre « phantasia » humaine. Ces descriptions abondent; les physiologistes font leurs délices de ces études expérimentales, et certains moralistes contemporains se complaisent aussi à énumérer les innombrables formes de la folie et des illusions humaines. Benoît XIV, à la fin du chapitre 50 (liv. III) de l'ouvrage si fréquemment cité par nous, reproduit un beau fragment du P. Baldelli sur la nature et les causes des fausses visions imaginaires; qu'il nous suffise ici d'appeler l'attention sur ce passage.

L'imagination est donc, sans aucun doute, plus accessible que les sens extérieurs aux illusions de toutes sortes et aux déceptions. Et plus cette faculté est surexcitée et surmenée, plus aussi elle tend à s'affranchir du contrôle matériel des sens, et du contrôle formel de l'intelligence; dès lors les fantômes qui naissent spontanément, deviennent bientôt des visions merveilleuses, des communications avec le monde supérieur. Qu'y a-t-il de plus commun que l'illusion des rêves? Une tête faible et maladive prend facilement un songe naturel, venant de l'état morbide du corps, d'impresions reçues, etc., pour une manifestation d'en Haut; et les illuminés qui abondent en visions de ce genre, ne sont pas rares : la disposition requise à cette mystique naturelle consiste principalement dans l'altération du système nerveux, ou dans de profondes perturbations morales.

Les degrés selon lesquels l'imagination s'affranchit du contrôle de l'intelligence, déterminent la mesure possible des

illusions. Si donc il y avait, d'une manière transitoire ou stable, suspension presque complète des fonctions intellectuelles et sensoriales extérieures, l'imagination se trouverait alors en proie à toutes les hallucinations possibles. Aussi les femmes nerveuses, dont la piété trop sensible prend une fausse voie, et se délecte d'un certain mysticisme sentimental, sont-elles plus exposées aux illusions de ce genre : il n'est pas même rare de voir se produire chez elles, dans un certain état physiologique ou pathologique, des crises extatiques, c'est-à-dire des spasmes nerveux enlevant plus ou moins la sensibilité à la surface cutanée. Les extases, plus ou moins complètes, ne sont donc point un indice certain de la sainteté et des communications divines.

Mais si les visions apparentes, naissant d'un état physiologique, moral et intellectuel plus ou moins anormal, peuvent se produire, il est très-vrai aussi que l'influence diabolique s'exerce très-fréquemment sur cette région moyenne de l'activité humaine. Les rêves déterminés par l'action directe du démon, les fantômes dont l'ennemi du salut remplit parfois l'imagination, sont des faits dont nul chrétien ne saurait révoquer en doute la possibilité : « *Habet quoque diabolus,* dit le cardinal Bona, *prophetas suos et somniatores, quorum ipse phantasiam commovet, multaque in ea repræsentat et suggerit* (1). » L'histoire de la mystique infernale fournit sur ce point des preuves assez abondantes pour qu'il soit inutile de s'étendre davantage. Bornons-nous donc à rappeler que, d'après l'enseignement commun des théologiens (2), les esprits rebelles peuvent agir directement et immédiatement sur l'imagination ; on sait d'autre part qu'ils sont capables d'engourdir, dans une certaine mesure, l'action des sens extérieurs et même de l'intelligence, et par suite de

(1) Ouv. cité, cap. XVI, n. 2.

(2) Suarez, de Ang., l. VIII, c. XIX, n. 9.

ménager plus d'intensité aux seuls phénomènes de l'imagination.

Enfin, il est incontestable qu'il y a des visions imaginaires vraiment surnaturelles et divines. Les Saintes Ecritures elles-mêmes nous fournissent sur ce point les preuves les plus évidentes. D'abord, le Seigneur ne dit-il pas expressément : *Per somnium loquar ad illum* (Num. XII, 6) ? Ensuite, les faits d'apparitions divines, dans des songes, ne sont-ils pas innombrables dans la Bible ? Les visions imaginaires peuvent donc venir d'une triple source : de la nature, des puissances angéliques, de Dieu lui-même.

La vision purement intellectuelle ne dépendant d'aucune cause créée, *desursum est a Patre luminum*, il n'y a aucune distinction à introduire « ratione causæ. » Aussi conclurons-nous en citant les autres paroles du Card. Bona : *Nulla in hac (intellectuali) falsitas, nulla deceptio esse potest. Reliquæ erroribus et illusionibus subjectæ sunt.*

V.

Les apparitions peuvent encore être envisagées sous un autre aspect, *in significando*, ou quant à la relation du phénomène extérieur à la chose signifiée. Sous ce rapport, on distingue d'abord la vision « simple » et la vision « symbolique. »

La vision simple est celle qui exprime la chose signifiée par ses caractères propres, et non sous des formes symboliques ou emblématiques ; l'objet qui se présente à la faculté appréhensive est comme l'expression propre, directe et plus ou moins complète de celui qui se manifeste. Ainsi l'apparition de Lourdes fut une apparition simple.

L'apparition est dite symbolique, quand le signe extérieur consiste en un symbole ou emblème étranger à la nature intime de la chose exprimée, mais se rapportant à celle-ci : ceux

qui virent Ste Rose de Lima sous la forme d'une rose épanouie eurent une vision symbolique ; les manifestations de l'Esprit-Saint sous forme de colombe ou de langues de feu étaient des apparitions symboliques. On distingue aussi la vision purement symbolique et la vision prophétique : celle-ci, outre le rapport avec sa cause, a encore une relation caractéristique avec des événements futurs qu'elle révèle par des symboles ; ainsi les songes prophétiques de Joseph (Gen. xxxvii, 6, 9) appartenaient à cette espèce de visions symboliques.

Il est inutile de montrer ici que les visions, tant simples que symboliques, peuvent être corporelles, imaginaires ou intellectuelles. Toutefois il importe de dire que la vision symbolique est rarement intellectuelle : pour cela, en effet, il faudrait que le symbole lui-même n'appartînt nullement à l'ordre des choses corporelles, mais fût fondé sur une similitude tirée uniquement des choses spirituelles. Il serait également superflu d'ajouter qu'absolument parlant les choses corporelles, telles que l'humanité sainte de Notre-Seigneur et la très-sainte Vierge, pourraient être l'objet d'une vision intellectuelle, puisque les individus, *singularia*, peuvent être perçus par l'intellect (1). Il est donc possible que, par l'intervention de la puissance divine, l'intelligence exprime, « sine conversione ad phantasmata, » une chose singulière, corporelle en elle-même.

Mais une autre division, plus importante et se rapportant au même point de vue, est celle des visions en *personnelles* et *impersonnelles*. Cette division est surtout relative aux manifestations divines, aux théophanies de l'Ancien Testament et aux diverses apparitions de Jésus-Christ depuis son Ascension.

Une apparition est donc appelée personnelle, quand la

(1) Breviar. philos. schol. Psych., c. 2, a. 2, § 2.

personne représentée est aussi celle qui parle et agit, ou produit immédiatement le phénomène extérieur. Si, au contraire, autre est l'agent qui est la cause efficiente prochaine du signe et agit par ce signe, autre la personne représentée par le symbole, l'apparition est impersonnelle : ainsi, quand le Seigneur apparut à Abraham, *apparuit Dominus* (Gen. XVIII) et à Moyse, *Ego sum qui sum* (Exod. III), l'apparition, selon Benoît XIV (1) et beaucoup de théologiens, fut impersonnelle, soit parce qu'elle eut lieu par le ministère des anges, soit parce que, dans sa signification, elle exprima l'Essence divine plutôt que l'une ou l'autre personne de l'adorable Trinité. Dans l'opinion qui se refuse à admettre qu'un ange délégué ait pu dire : *Ego sum qui sum*, et qui voit là des manifestations du Verbe, l'apparition fut personnelle (2). Il est bien évident que l'apparition, pour être personnelle, n'exige pas l'union hypostatique du signe, par exemple de la forme humaine, avec la personne manifestée.

Toutes les apparitions de Notre-Seigneur, de la Résurrection à l'Ascension, furent sans aucun doute personnelles : Jésus-Christ apparaissait dans la réalité physique de son humanité sainte, unie hypostatiquement au Verbe. Mais il n'est point facile de déterminer la nature des apparitions subséquentes ; aussi les théologiens sont-ils partagés touchant la question de savoir si ces apparitions furent personnelles. Suarez (3) prétend que la plupart furent impersonnelles, ou eurent lieu par le ministère des anges, qui intervinrent au nom et par ordre de Jésus-Christ. Il admet toutefois que quelques-unes probablement furent personnelles, et que l'humanité sainte du Sauveur se montra immédiatement et en elle-même : c'était aussi le sentiment de S.

(1) Ouv. cité, l. III, c. 50, n. 4.

(2) Voir Franzel. Tract. de Deo Trin., p. 94 ; Patrizi, de Interp. orac. ad Christ. pert., p. 70.

(3) De Ang., l. VI, cap. 21.

Thomas (1). Le Docteur angélique pensait même que le Christ avait momentanément quitté le ciel pour se montrer aux saints qui militent sur la terre ; toutefois on admet communément que cette humanité sainte pouvait, par simple réplication, se rendre réellement présente, *in statu naturali*, sur la terre, sans quitter le ciel, de même qu'elle est réellement et simultanément présente, *in statu sacramentali*, en une multitude de lieux.

Les apparitions de la Sainte-Vierge sont-elles personnelles ou impersonnelles ? La Reine du Ciel s'est-elle parfois manifestée dans son corps glorifié ? Il semble certain que la plupart des apparitions rapportées dans l'histoire hagiographique ont été impersonnelles, ou ont eu lieu par le ministère des anges ; bien plus, on pourrait douter avec fondement qu'aucune créature humaine, pendant sa vie mortelle, ait été favorisée d'une apparition personnelle de la Mère de Dieu : si les théologiens doutent quand il s'agit de Jésus-Christ, à plus forte raison peut-on douter quand il s'agit de la Sainte-Vierge. Ainsi les apparitions de Lourdes, de la Salette et de Pontmain sont très-probablement des apparitions impersonnelles ; celle de Neubois semble plus manifestement encore être du même genre. Du reste, la description qui est faite de ces manifestations semble exclure toute autre hypothèse ; ainsi, à Neubois, la Vierge sainte apparaît, dit-on, sous forme de statue, c'est-à-dire sous les signes et symboles qui la représentent communément aux fidèles. Bien plus, le phénomène extérieur est très-variable, de telle sorte qu'une même personne, rapporte-t-on, aurait vu des aspects divers se succéder, la statue primitive se transformer, etc. Le symbole extérieur suffit donc à prouver que l'apparition est impersonnelle.

Une question se présente ici naturellement à l'esprit :

(1) 3 p. q, 57, a. 6, ad. 3.

Comment ces apparitions ont-elles rigoureusement tous les caractères de la vérité ? Il semblerait, en effet, que le phénomène extérieur tend de sa nature à faire naître dans l'esprit une fausse notion, à décevoir touchant celui qui apparaît.

Mais il est manifeste que cette objection serait blasphématoire, si on l'appliquait aux visions surnaturelles, qui toutes sont et doivent être parfaitement vraies. En effet, il y a fausseté quand le signe, comme tel, ne répond point à la chose signifiée, quand l'apparence extérieure est en désaccord avec la réalité ; or, dans l'apparition, même impersonnelle, le phénomène extérieur ne répond-il point à la personne manifestée ou signifiée ? Est-ce l'agent immédiat du prodige qui est exprimé par le symbole extérieur ? Dirait-on, par exemple, que le sceau royal est un signe faux ou ambigu parce qu'étant fait par un graveur, il est toutefois le symbole du Prince ? Le signe répond donc de sa nature, non à celui qui l'a façonné ou produit, mais uniquement à la chose signifiée ; c'est pourquoi les apparitions impersonnelles sont rigoureusement vraies, lorsqu'elles répondent à la chose manifestée.

Ainsi, dans le cas plus que probable où les apparitions de Lourdes, Neubois, etc., auraient eu lieu par le ministère des anges, elles n'en seraient pas moins des manifestations très-vraies et très-réelles de la Sainte Vierge : seule la Reine du Ciel était représentée ou exprimée par le signe sensible.

Il importe d'observer toutefois que la seule relation matérielle du symbole à ce qui est symbolisé, ne suffit point à la vérité de l'apparition : autrement le démon, quand il ose *assumere personas sanctorum,* comme dit Benoît XIV, ne produirait point un prodige faux. Il est donc nécessaire qu'il y ait une dérivation, au moins morale, du phénomène extérieur, par rapport à la personne manifestée. C'est pourquoi si un prodige quelconque, exprimant extérieurement

la Sainte-Vierge ou Notre-Seigneur, venait à se produire sans que la volonté des personnes représentées y eût aucune part positive, l'apparition serait mensongère. Nous examinerons plus tard, en étudiant les règles du discernement des visions, si des faits de ce genre pourraient se produire. Du reste, on voit assez par ce qui vient d'être dit, que, si d'un côté il faut reconnaître et proclamer les œuvres merveilleuses de Dieu, d'autre part la circonspection ne saurait être blâmable quand il s'agit de faits douteux ; et à une époque de spiritisme, de magnétisme et de machinations diaboliques et humaines de toutes sortes contre le Seigneur et son Christ, il importe de ne point oublier l'avertissement du Sauveur : *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ.*

E. Grandclaude.

LA STÈLE DE DHIBAN.

M. Clermont-Ganneau, chancelier du consulat de France à Jérusalem, a découvert, en 1869, une stèle couverte de caractères phéniciens. Cette pierre ayant ensuite été brisée par les Arabes de Dhibân, dans l'ancien pays des Moabites, où elle se trouvait, M. Ganneau a été assez heureux pour en réunir de nombreux fragments qui, joints à un estampage imparfait, permettent de reconstituer l'inscription d'une manière fort satisfaisante.

Remarquons d'abord que l'inscription de Dhibân est le plus ancien monument graphique en caractères sémitiques que nous possédions jusqu'à ce jour. Les caractères offrent donc en eux-mêmes un grand intérêt. Assez rapprochés des caractères phéniciens ou samaritains jusqu'ici connus pour que leur déchiffrement n'offre aucune difficulté, ils affectent une forme analogue à celles des lettres grecques de l'époque la plus ancienne, nous mettant ainsi sous les yeux la filiation naturelle qui unit l'alphabet pélasgique et ses dérivés à l'alphabet primitif des Chananéens et des Hébreux.

Mais, ce qui rend surtout cette inscription précieuse pour nous, c'est la lumière qu'elle jette sur un personnage biblique, Mésa, roi de Moab, dont il est question au quatrième livre des *Rois*. Ne pouvant, à notre grand regret, reproduire ici le texte moabite de l'inscription, nous donnerons seulement la traduction de M. Clermont-Ganneau, avec les commentaires qu'elle nous suggérera.

I. — *Moi, je suis Mésa, fils de Chamosgad, roi de Moab, le Dibonite. Mon père a régné sur Moab trente années, et moi j'ai régné après mon père. Et j'ai construit ce sanctuaire pour Chamos dans Qarha, car il m'a sauvé de tous les agresseurs et m'a fait voir avec mépris tous mes ennemis.*

Chamos était le dieu national des Moabites. Son nom se retrouve dans celui du père de Mésa, Chamosgad (la fortune de Chamos, de כמוש et de גד). La ville de Dibon (aujourd'hui Dhibân), où naquit

Mésa, et sur l'emplacement de laquelle a été trouvée la stèle qui nous occupe, appartenait à la tribu de Ruben : il faut donc admettre qu'elle avait été conquise par les Moabites avant la naissance de Mésa. La pierre ayant été trouvée sans doute dans le lieu même où elle a été érigée, il faut admettre aussi que Qarha n'est pas une ville différente de Dibon : M. Clermont-Ganneau conjecture avec vraisemblance que Qarha était l'*acropole* de la cité moabite.

II. — *Omri fut roi d'Israël et opprima Moab pendant de longs jours : aussi Chamos s'irrita de ses agressions. Et son fils lui succéda, et il dit lui aussi : J'opprimerai Moab. Dans mes jours je dis : Je le... et je le visiterai, lui et sa maison. Et Israël fut ruiné, ruiné pour toujours. Omri s'était emparé de la terre de Me-Deba : et il y demeurait..... Son fils vécut quarante ans, et Chamos l'a..... de mon temps.*

Ce texte nous paraît indiquer que Mésa se révolta contre la suzeraineté des Israëlites du vivant même d'Achab (mort en 897) ; il persévéra dans cette voie pendant tout le règne d'Ochozias. La Bible ne commence le récit de la guerre qu'après avoir parlé de l'avénement de Joram au trône d'Israël. Ce roi voulut sans doute faire rentrer dans la soumission le chef révolté, et lui demanda le tribut accoutumé ; et Mésa *prevaricatus est fœdus quod habebat cum rege Israël.* D'autres insurrections avaient encore eu lieu précédemment, puisque, Amri avait été contraint de reprendre le territoire de Médéba, dans la tribu de Ruben.

III. — *Alors je bâtis Baal-Meon, et je construisis Qiriathaïm. Et les hommes de Gad demeuraient dans le pays d'.....th depuis longtemps, et le roi d'Israël avait construit pour lui la ville d'Ataroth. J'attaquai la ville et je la pris, et je tuai tout le peuple de la ville, en spectacle à Chamos et à Moab, et j'emportai de là le..... et je le traînai à terre devant la face de Chamos, à Qerioth, et j'y transportai les hommes de Saron et les hommes de Maharouth.*

Mésa n'est pas le fondateur de Baal-Méon et de Qiriathaïm ; sans doute il veut dire qu'il a fortifié ou agrandi ces bourgades. Quant à Ataroth, ce texte nous apprend qu'elle appartenait à la tribu de Gad. Il y a une lacune dans l'inscription, mais on peut deviner qu'il s'agit d'un objet appartenant au culte illégitime des dix tribus, une idole, peut-être, traînée à Qerioth, et offerte à Chamos en guise de trophée.

Les deux derniers noms propres, *Saron* et *Maharouth*, sont peu lisibles sur la stèle, et ne sont donnés par le traducteur qu'avec un signe de doute.

IV. — *Et Chamos me dit : Va ! prends Nebah sur Israël. J'allai de nuit, et je combattis contre la ville depuis le lever de l'aube jusqu'à midi : et je la pris, et je tuai tout, sept mille..... les femmes et les jeunes filles, car à Astar-Chamos appartient la consécration des femmes : et j'emportai de là les vases de Jéhovah, et je les traînai à terre devant la face de Chamos.*

Nébah, selon M. Ganneau, ne serait autre que Nébo, dans la tribu de Ruben, ce qui nous semble très-probable. La lacune qui existe dans le texte ne nous empêche pas de comprendre que, au siége de cette ville, Mésa tua sept mille hommes, et immola ensuite les femmes à Astar-Chamos, la digne épouse du dieu des Moabites Le savant M. Oppert, au lieu de Jéhova, lit Jéhu. Nous ne pouvons prendre parti dans ce débat, n'ayant sous les yeux qu'un *fac-simile* donné par M. Ganneau. A s'en tenir à cette copie, il faut avouer que le τετραγραμματον est parfaitement lisible ; mais il faudrait consulter la pierre, ce qui nous est impossible. A vrai dire, nous ne comprendrions guère pourquoi Mésa aurait traîné devant Chamos les vases de Jéhu, et, jusqu'à preuve contraire, nous nous en tenons à la traduction du jeune chancelier.

V. — *Et le roi d'Israël avait bâti Yahas et y résidait lors de sa guerre contre moi. Et Chamos le chassa de devant sa face. Je pris de Moab deux cents hommes en tout : je les fit monter à Yahas et je la pris pour l'annexer à Dibon.*

Yahas était encore un village de la tribu de Ruben.

VI. —*C'est moi qui ai construit Qarha, le mur des forêts et le mur de la colline. J'ai bâti ses portes, et j'ai bâti ses tours. J'ai bâti le palais du roi, et j'ai construit les prisons des..... dans le milieu de la ville.*

Nous ne connaissons pas assez la topographie de l'antique Dibon pour donner une explication de ce passage.

VII. — *Et il n'y avait pas de puits dans l'intérieur de la ville, dans Qarha ; et je dis à tout le peuple : faites-vous chacun un puits dans*

sa maison. Et j'ai creusé les citernes pour Qarha, pour..... d'Israël.

C'est sans doute pour garantir sa ville des attaques d'Israël, en faisant en sorte qu'on ne pût la priver d'eau, que Mésa fit creuser les citernes dont il est ici question.

VIII. — *C'est moi qui ai construit Aroër, et qui ai fait la route de l'Arnon. C'est moi qui ai construit Beth-Bamoth qui était détruite. C'est moi qui ai construit Bosor, qui..... Dibon, des chefs militaires, car tout Dibon était soumis. Et j'ai rempli..... avec les villes que j'ai ajoutées à la terre.*

Toutes les villes dont il est ici question appartenaient à la tribu de Ruben. Beth-Bamoth est appelé dans la Bible Bamoth-Baal : c'est évidemment le même nom sous deux formes différentes. Il y a ici des lacunes trop considérables pour que le sens puisse être reconstitué avec certitude. Observons que la *terre*, pour Mésa, c'est le pays des Moabites, de même que le même mot, dans la Bible, désigne très-souvent la Terre-Sainte.

IX. — *Et c'est moi qui ai construit,.... Beth-Diblathaïm, et Beth-Baal-Meon, et j'ai élevé le..... la terre. Et Horonaim, il y résida avec ..... Et Chamos me dit : descends, et combats contre Horonaim..... Chamos, dans mes jours..... l'année.....*

Beth-Baal-Méon est la même ville que Baal-Méon, dont il est question plus haut. Diblathaïm est encore sans doute une localité de la tribu de Ruben. Horonaïm était en dehors du partage des tribus. Cette ville moabite avait été occupée par les Israélites, puisque Mésa s'est vu dans la nécessité de la reprendre.

Telle est la curieuse inscription de Dhibân. La suite de l'histoire nous est donnée par le texte sacré. On sait que les succès du féroce prince des Moabites furent de courte durée. Les armées réunies de Juda et d'Israël le forcèrent bientôt de s'enfermer dans sa capitale. Se voyant serré de près, Mésa immola à Chamos son propre fils sur les remparts de la ville, et frappa ainsi d'horreur le peuple de Dieu qui se retira. (IV *Reg.* III.)

Nous devons dire que nous n'avons pas assigné aux événements rapportés dans l'inscription la date indiquée par M. Ganneau. Celui-ci, en effet, recule l'insurrection victorieuse de Mésa jusqu'après l'expédition de Joram et de Josaphat. Nous avons suivi de préférence l'opinion de

M. le comte de Vogüé et de M. Derenbourg : il nous semble peu probable que les Moabites, après la rude leçon qu'ils avaient reçue, aient repris sitôt l'offensive. Au reste, les deux opinions sont soutenables.

Ce qui nous frappe surtout dans ce texte, c'est l'analogie du style avec celui de la Bible. « Il m'a fait voir avec mépris tous mes ennemis..... je le visiterai, lui et sa maison. » Ce langage est bien celui des écrivains hébreux.

Souhaitons, en terminant, que d'intelligents explorateurs parcourent avec soin cette contrée à l'orient du Jourdain, contrée si riche en souvenirs, et pourtant si peu connue. On ne peut manquer de trouver là des trésors archéologiques dont l'exégèse pourra tirer profit.

Jude de Kernaeret,

Camérier secret de Sa Sainteté.

QUESTIONS CANONIQUES.

I. — *Formalités à remplir pour l'impression des livres. — Livres défendus.*

Avant de résoudre les questions qui nous sont proposées concernant l'impression des livres, nous croyons nécessaire de résumer la législation de l'Eglise sur cette matière. Il sera plus facile ensuite de comprendre les motifs sur lesquels nous basons les réponses que nous leur donnons.

En 1550, Jules III fit insérer les paroles suivantes dans la bulle *In cœna Domini* : « Excommunicamus.... (apostatarum, ac omnium et singulorum aliorum hæreticorum), libros hæresim continentes, vel de religione tractantes, sine auctoritate nostra et Sedis Apostolicæ scienter legentes, aut retinentes, *imprimentes*, aut quomodolibet defendentes ex quavis causa, publice vel occulte, quovis ingenio vel colore. »

Dans la session X^e^ du 5e concile de Latran, Léon X publia une Constitution commençant par les mots *Inter sollicitudines*, où il est dit : « Nullus librum aliquem seu aliam quamcumque scripturam, tam in Urbe nostra quam aliis quibusvis civitatibus et diœcesibus, imprimere seu imprimi facere præsumat, nisi prius, in Urbe per Vicarium nostrum et sacri Palatii Magistrum, in aliis vero civitatibus et diœcesibus, per Episcopum vel alium habentem peritiam libri seu scripturæ hujusmodi imprimendæ, ab eodem Episcopo ad id deputandum, ac Inquisitorem hæreticæ pravitatis ejus civitatis seu diœcesis in quibus librorum impressio hujusmodi fieret, diligenter examinetur, et per eorum manu propria subscriptionem (sub excommunicationis sententia gratis et sine dilatione imponendam) approbentur. Qui autem secus præsumpserit, ultra, etc.... excommunicationis sententia innodatus existat. »

Cette défense comprend clairement l'impression de toute espèce de livres ou d'écrits, lorsqu'on n'a pas obtenu la permission de l'autorité compétente.

Le concile de Trente reproduit la défense dans les termes qui suivent (1) : « Nullique liceat imprimere vel imprimi facere quosvis

(1) Sess. IV, cap. 2.

libros de *rebus sacris* sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere, aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab Ordinario, sub pœna anathematis et pecuniæ in canone concilii novissimi Lateranensis apposita. Et si regulares fuerint, ultra examinationem et probationem hujusmodi, licentiam quoque à suis superioribus impetrare teneantur, recognitis per eos libris juxta formam suarum ordinationum. Qui autem scripto eos communicant vel evulgant, nisi antea examinati probati fuerint, eisdem pœnis subjaceant quibus impressores. Et qui eos habuerint vel legerint, nisi prodiderint auctores, pro auctoribus habeantur. Ipsa vero hujusmodi librorum probatio in scriptis detur ; atque ideo in fronte libri vel scripti, vel impressi authentice appareat ; idque totum, id est probatio et examen, gratis fiat. »

D'après ces paroles, la défense d'imprimer, en tant du moins qu'elle est faite par le Concile sous peine d'excommunication, ne devrait s'entendre que des livres qui traitent des choses saintes, *de rebus sacris*.

Mais la dixième règle de l'Index porte : « In librorum aliarumve scripturarum impressione servetur quod in concilio Lateranensi sub eodem Leone X, sess. 10ª, statutum est. Quare si in alma Urbe Roma, etc..... In aliis vero locis ad Episcopum vel alium habentem scientiam libri vel scripturæ imprimendæ, ab eodem Episcopo deputandum, ac Inquisitorem hæreticæ pravitatis ejus civitatis vel diœcesis in qua impressio fiet, ejus approbatio et examen pertineat ; et per eorum manum propria subscriptione, gratis et sine dilatione imponendam, sub pœnis et censuris in eodem decreto contentis approbetur : hac lege et conditione addita ut exemplum libri imprimendi authenticum et manu auctoris subscriptum apud examinatorem remaneat. »

Cette dixième règle reproduit, comme on voit, la défense, faite par le Concile de Latran, d'imprimer, sans autorisation de l'Ordinaire, tout livre quelconque, et fait cette défense, comme le Concile, sous peine d'excommunication encourue *ipso facto* par tous ceux qui la violent sciemment (1).

Mais Pie IX a de nouveau réduit aux livres traitant des *choses sacrées* la défense faite par le Concile de Trente, sous peine d'excommuni-

(1) Bouix, *De Curia Romana*, p. 549, etc.

cation, de les imprimer ou de les faire imprimer, la restreignant même à ceux qui impriment ou font imprimer ces livres, et par conséquent n'y comprenant pas les autres personnes auxquelles le Concile l'étend : « Præter hos hactenus recensitos, eos quoque quos sacrosanctum Concilum Tridentinum..... excommunicavit, Nos pariter ita excommunicatos esse declaramus; excepta anathematis pœna, in decreto sess. IV, *De editione et usu sacrorum librorum*, constituta, cui illos tantum subjacere volumus, qui libros de *rebus sacris* tractantes sine ordinarii approbatione imprimunt aut imprimi faciunt (1). »

Le Concile de Trente, ainsi que nous l'avons vu, défend d'imprimer ou de faire imprimer, et même de garder les livres traitant des *choses sacrées*, qui ne portent pas en tête le nom de leur auteur. M. Bouix enseigne (2), d'après S. Liguori (2), que la défense de les garder et de lire ne s'étend aux livres de ce genre, qu'autant que la doctrine n'en serait pas saine. Les *Analecta* sont d'un autre avis, ainsi que nous le disons dans notre *Manuale*, n° 746.

Les paroles citées tout-à-l'heure de la bulle *Apostolicæ sedis*, ne doivent, paraît-il, s'entendre que de ceux qui impriment ou font imprimer des livres anonymes, puisque le Concile de Trente ne parle que de ces sortes de personnes, et que Pie IX ne s'est pas proposé dans sa bulle d'étendre, mais plutôt de restreindre le nombre et la portée des censures portées par le droit. Ainsi il n'y a pas d'excommunication encourue par ceux qui impriment ou font imprimer des livres qui traitent même des matières sacrées, si le nom de l'auteur est en tête de l'ouvrage. Il ne suit pas de là toutefois qu'il ne faille pas se faire autoriser pour imprimer ou faire imprimer des livres traitant de ces matières, si le nom de l'auteur est en tête du livre; car la dixième règle de l'Index n'est pas abrogée, quoique les peines qu'elle porte soient restreintes, ainsi que l'enseigne la pratique actuelle de l'Eglise et l'enseignement des Conciles.

Voici, en effet, ce qu'on lit dans le Concile d'Albi, tenu en 1850 :

« Decreta quibus SS. Pontifices in universa Ecclesia, et Episcopi in

(1) Const. *Apostolicæ Sedis*.

(2) *De curia romana*, p. 566, etc.

(3) Lib. 7, n° 289.

sua quisque diœcesi, hujusmodi librorum lectionem vel *impressionem* prohibent, *in conscientia obligant, etiam clericos* (1). »

La dixième règle de l'Index, comme on l'a vu ci-dessus, renouvelle les prescriptions du 5e Concile de Latran, qui défend d'imprimer ou de faire imprimer aucun livre sans examen et autorisation de l'Ordinaire. Quoique cette défense, ainsi que nous venons de le dire, soit encore obligatoire, elle ne paraît pas l'être aujourd'hui dans toute son étendue, et l'usage semble en avoir restreint l'obligation aux seuls livres qui traitent des matières religieuses.

Ainsi l'a entendu le Concile d'Avignon, tenu en 1849 (2), qui ne parle même que des ecclésiastiques : « Nulli ex ordine clericali liceat imprimere vel imprimendos tradere quosvis libros de Bibliis, dogmatibus, morali christiana, et disciplina ecclesiastica tractantes, quin prius examinati atque probati fuerint ab Ordinario. Insuper quemlibet clericum hortamur ad subjiciendos eidem examini alios cujusvis argumenti libros quos intenderit ipse typis mandare, ne incaute sibi noceat aut religioni. »

Le Concile de Paris, tenu la même année, l'a entendu de la même manière, ainsi qu'on peut le voir tit. 3, ch. XI. Il en est de même du Concile de Rouen, tenu en 1850, Pars 2a *Decret. de Fide catholica*, 2o. — Rome paraît ne pas improuver ces interprétations et en tolérer la pratique. Il semble donc qu'on peut sûrement s'en tenir à cet enseignement.

Notez que, d'après S. Liguori (3), les livres écrits par des catholiques ne sont censés prohibés par l'Eglise, quoique contenant des propositions contraires à la foi et aux saines doctrines, qu'autant qu'ils sont nommément condamnés, ou appartiennent à des catégories de livres prohibés par l'Index : « *Intellige præter libros* in Indice prohibitos per se. »

Venons-en maintenant aux cas dont on nous demande la solution.

Première question.

Un Evêque peut-il refuser l'*imprimatur* uniquement parce que la question traitée par l'auteur ne lui semble pas opportune ?

(1) Tit. 3, decr. 2. V. notre *Manuale*, n° 767, et M. Bouix, de *Curia romana*, p. 573.

(2) Tit. I, cap. 5.

(3) Lib. 7, n° 289.

Réponse. — Les causes qui peuvent faire croire qu'il n'est pas opportun de discuter certaines questions dans un ouvrage sont d'espèces diverses :

1° S'il s'agissait de matières au sujet desquelles le Saint-Siége aurait prescrit de garder le silence, comme cela a eu lieu par rapport aux questions sur la grâce débattues dans les congrégations *de Auxiliis*, à partir de l'année 1598, sous les pontificats de Clément VIII, Léon XI et Paul V, et sur quelques autres questions, non-seulement l'Evêque pourrait, mais il devrait même refuser l'*imprimatur* à celui qui voudrait publier un livre qui ferait revivre ces controverses, prohibées comme inopportunes par l'Eglise.

2° Si des opinions ou des discussions d'ailleurs parfaitement libres, sont néanmoins de nature à susciter du trouble, sans résultat utile, l'Evêque pourrait refuser l'*imprimatur* ; car il a le droit et même le devoir de prévenir les causes de dissension et de trouble, qui ne peuvent amener aucun bon résultat, ou du moins aucun résultat assez avantageux pour compenser le mal occasionné par la contention et la division des esprits.

3° Si les questions traitées dans le livre n'étaient jugées inopportunes par l'Evêque, que parce qu'elles s'attaquent à des usages enracinés dans son diocèse, qui sont véritablement abusifs, ou à des doctrines qui y sont accréditées, quoique contraires à l'enseignement commun de l'Eglise ou du Saint-Siége, bien qu'elles n'eussent pas été décidées comme articles de foi, ainsi que cela avait lieu au sujet de la liturgie romaine, et avant le Concile du Vatican sur la question du gallicanisme, nous ne croyons pas qu'un Evêque puisse, en pareil cas, refuser son *imprimatur*, surtout si Rome semblait encourager les auteurs à traiter ces questions en vue de ramener les esprits à l'unité des doctrines et à la soumission due aux prescriptions communes. Toutefois, en cas de refus de l'*imprimatur*, nous ne croyons pas qu'un auteur puisse facilement se passer de l'observation de cette mesure : car, d'après la dixième règle de l'Index, *liberum (est) Episcopis eos etiam libros, qui his regulis permittuntur, prohibere, si hoc in suis regnis.... vel diœcesibus expedire judicaverint.* Mais comme il peut y avoir lieu parfois de douter si l'Evêque qui refuse son *imprimatur* le fait justement, on a la ressource, dans ce cas, de faire imprimer l'ouvrage hors du diocèse, ou, si on n'en a pas la faculté, d'appeler de la décision épiscopale, ou au Métropolitain, ou même à Rome, si ce parti paraît préférable.

DEUXIÈME QUESTION.

L'Evêque peut-il refuser l'*imprimatur* parce que l'auteur, sans être injuste, se montre sévère envers des hommes qui jouissent des faveurs ou de l'amitié de l'Evêque ?

Réponse. Nous ne saurions à cet égard donner de décision qui puisse servir de règle générale. Il peut y avoir bien souvent grave inconvénient à ce qu'on relève, dans des écrits publics, les actes des personnes que le premier Pasteur du diocèse juge dignes de ses faveurs et de son amitié. La nécessité seule du bien public peut autoriser à signaler leurs écarts ou leurs torts. L'Evêque est naturellement juge de cette nécessité ; et si l'on a lieu de craindre qu'il se fasse illusion, on a la ressource d'appeler de sa décision, ou de faire imprimer hors de son diocèse. Ce que l'on ne doit faire toutefois qu'autant que le bien de l'Eglise et le salut des âmes exigent qu'on élève la voix pour faire cesser un scandale grave, ou empêcher que des personnes trop avantageusement placées, n'abusent de leur autorité pour faire le mal ou paralyser un bien considérable.

TROISIÈME QUESTION.

L'Evêque peut-il refuser l'*imprimatur* pour cause de divergence d'opinion en matière politique ?

Réponse. Nous avons vu ci-dessus que l'*imprimatur* ne paraît rigoureusement prescrit que pour les écrits qui ont trait à la religion et aux matières qui la concernent : si donc la question traitée dans l'ouvrage qu'on veut faire imprimer est seulement politique, l'*imprimatur* ne serait pas nécessaire. Toutefois, un Evêque pourrait avoir de justes motifs de défendre à un prêtre de traiter certaines questions politiques qui sont peut-être de nature à compromettre le ministère sacerdotal, ou à susciter des conflits fâcheux entre l'autorité ecclésiastique et le pouvoir séculier, et l'on devrait, en pareil cas, se soumettre à sa décision. Nous avons vu tout à l'heure que, d'après la 10e règle de l'Index, l'Evêque est juge de l'opportunité qu'il peut y avoir à laisser paraître certains livres qui ne sont pas d'ailleurs prohibés, et qu'il a le droit de les défendre s'il le juge nécessaire.

QUATRIÈME QUESTION.

Un auteur sait, par expérience personnelle ou par celle des autres, que les écrits concernant certaines matières n'obtiennent l'*imprimatur*

qu'avec des difficultés infinies. L'auteur doit subir d'interminables délais, et même des observations fort pénibles qui se changent parfois en avanie. En pareil cas, la loi de l'imprimatur oblige-t-elle ? L'auteur n'en est-il pas dispensé *ipso facto ?*

Réponse. Un auteur dans les cas semblables a une ressource dont il est assez rare qu'il ne puisse user : il peut faire imprimer son ouvrage dans un autre diocèse. On sait que ce n'est pas précisément de l'ordinaire de l'auteur que l'*imprimatur* doit être obtenu, mais de celui où a lieu l'impression du livre. Hors de Rome, dit la 10e règle de l'Index, *ad Episcopum.... civitatis vel diœcesis in qua impressio fiat ejus* (libri) *approbatio et examen pertineat.*

Supposé qu'il fût impossible de faire imprimer hors du diocèse, on a encore la ressource d'appeler des délais de l'Ordinaire, car ils sont en opposition manifeste avec la même règle 10e de l'Index, qui veut que la permission de l'Ordinaire soit donnée sans délai, par écrit et *gratis : Per eorum manum propria subscriptione, gratis, sine dilatione imponendam, sub pœnis et censuris in eodem decreto contentis approbetur.*

Il y a lieu de rappeler ici que l'Evêque ne peut refuser son *imprimatur* par le motif que l'ouvrage soutient des opinions différentes des siennes, mais seulement parce qu'il renferme des assertions contraires à la foi et aux bonnes mœurs, ou bien parce que de sa publication, dans les circonstances, peuvent résulter des effets nuisibles à la religion ou au bien public. « De variis opinionibus, dit Benoît XIV, dans sa bulle *Sollicita*, qu'on peut lire au commencement de l'Index § XVII, atque sententiis in unoquoque libro contentis, animo a præjudiciis omnibus vacuo judicandum sibi esse sciant (examinatores librorum). Itaque nationis, familiæ, scholæ, Instituti affectum exutiant ; studia partium seponant; Ecclesiæ sanctæ dogmata et communem catholicorum doctrinam, quæ conciliorum generalium decretis, Romanorum Pontificum constitutionibus, et orthodoxorum Patrum atque Doctorum consensu continetur, unice præ oculis habeant, hoc de cætero cogitantes non paucas esse opiniones quæ uni scholæ, Instituto, aut nationi certiores videntur, et nihilominus sine ullo fidei aut religionis detrimento, ab aliis catholicis viris rejiciuntur atque impugnantur, oppositaque defenduntur, sciente ac permittente Apostolica Sede, quæ unamquamque opinionem hujusmodi in suo probabilitatis gradu relinquit.

On fera bien de lire encore sur cette matière le chapitre 15, sess. 2, du Concile de la province de Reims, tenu à Amiens en 1853, où l'on remarquera les paroles suivantes : « Sed ad servandum tutius erga scriptores catholicos æquitatem, in primis attendendum est eam semper fuisse voluntatem Ecclesiæ, ut auctores, dum regulas ad doctrinam, mores et gubernationem ecclesiasticam spectantes non infringunt, decenti simul controversiarum libertate potiantur : obedientia enim catholica est mentium subjectio, non arbitraria compressio. Et quemadmodum necesse est omnia, quæ auctoritate Ecclesiæ sanciuntur, inconcussa permanere, ita æquum et utile est, præter hos limites, controversias agitari, quæ lapsu temporum scientiæ ecclesiasticæ profectum aut incitant aut operantur. »

Cinquième question.

Dans l'état actuel de la presse religieuse et vu la nécessité de faire face aux attaques journalières de l'impiété, un Evêque aurait-il le droit de soumettre le journalisme religieux à la formalité de l'*imprimatur?*

Réponse. M. Bouix traite cette question dans son ouvrage de *Curia Romana,* p. 571. Nous lui laissons la parole :

« Propositio IIa. — Dicta lex [de l'*imprimatur*] non videtur obligare hodie quoad diaria (*les journaux*) in multis locis, ob moralem impossibilitatem eam servandi.

« Loquimur de iis regionibus in quibus sæcularis potestas brachii sui auxilium auctoritati ecclesiasticæ non præstat, et ubi impune diffunduntur multa diaria, seu scripta periodica, religioni catholicæ ac morum integritati adversantia. In hisce regionibus rei catholicæ plurimi interest ut pravorum ejusmodi diariorum impietas ac dolosæ artes explodantur ; quod nonnisi oppositis diariis viri catholici efficere possunt. Jam vero ea est diariorum in dictis regionibus conditio, ut quotidie, absoluta eorum scriptione, statim absque mora typis mandari debeant. Alioquin enim nova serius traderent, atque eam ob causam lectoribus carerent, seu existere non possent. Proinde censuræ dilationem non patiuntur. Aliunde autem ejusmodi catholicorum diariorum suppressio religioni noxia foret. Ergo servari non posset dicta lex quoad diaria in memoratis regionibus sine notabili rei catholicæ detrimento.

Leges autem ecclesiasticas cum gravi detrimento non obligare certum est, et extra controversiam omnem positum.

« Insuper, ob scriptorum multitudinem quæ quotidie nonnullis in locis imprimuntur, impar foret curia episcopalis exequendæ censuræ, eo modo qui præcipitur, id est *gratis et sine dilatione*. Parisiis, v. g., deberent ad id muneris revisores quam plurimi deputari, eisque de sufficienti remuneratione provideri. Quod moraliter, aut etiam physice impossibile existimo. Hinc legitima videtur praxis qua, in præfatis regionibus, diaria sua scriptores catholici edunt absque prævia censura ecclesiastica. »

La même thèse a été soutenue et amplement développée, à diverses reprises, par M. Louis Veuillot, dans l'*Univers*. Nous n'avons pas appris que l'autorité ecclésiastique l'ait jamais improuvé en cela. On sait même quel cas on fait à Rome de ce journal, et en quelle recommandation il est auprès du Saint Père.

Sans contester donc le droit de l'Evêque, il est clair qu'il n'est pas à propos qu'il use du droit qu'il peut avoir dans les pays en question, et s'il s'opposait à la publication des journaux religieux qui n'auraient pas son *imprimatur*, nous croyons que les rédacteurs seraient autorisés à en appeler de cette exigence.

Sixième question.

En quelle forme *l'imprimatur* doit-il être donné ?

Réponse. La 10e règle de l'Index l'indique : Après avoir énoncé ce qu'il y a à faire quand le livre s'imprime à Rome, elle ajoute : « In » alius vero locis ad Episcopum, vel alium habentem scientiam libri » vel scripturæ imprimendæ ab eodem Episcopo deputandum, ac In- » quisitorem hæreticæ pravitatis ejus civitatis, vel diœcesis in qua im- » pressio fiet, ejus approbatio et examen pertineat, et per eorum ma- » num, propria subscriptione, gratis et sine dilatione imponendam, » sub pœnis et censuris in eodem decreto contentis, approbetur : hac » lege et conditione addita ut exemplam libri imprimendi authenti- » cum et manu auctoris subscriptione apud examinatorem remaneat... » Ipsa vero hujusmodi librorum probatio in scriptis detur, et in fronte » libri, vel scripti vel impressi, authentice appareat ; probatioque et » examen ac extera gratis fiant. »

Clément VIII fit ajouter : « §. 1. Ubi emendatio confecta erit, no-
» tatis capitibus, parographis et foliis manu illius vel illorum, qui ex-
» purgaverunt, subscripta, reddatur eisdem Episcopis qui, si emenda-
» tionem approbaverint, tunc liber permittatur. »

Et pour l'impression il prescrivit encore : « §. IV. Qui operis alicu-
» jus editionem parat, integrum ejus exemplar, exhibeat Episcopo, vel
» Inquisitori. Id ubi recognoverint, probaverint que, penes se reti-
» neant. Quod Romæ quidem in archivio Magisti sacre Palatii, extra
» Urbem vero in loco idoneo, quem Episcopus ant Inquisitor elegerit.
» reservetur. »

« Postquam autem liber impressus erit, non liceat cuiquam venalem
» in vulgus proponere, aut quoquomodo publicare antequam is ad
» quem hæc cura pertinet illum cum manuscripto, apud se retento,
» diligenter contulerit, licentiamque, ut vendi, publicarique possit,
» concesserit.

» Idque tum demum faciendum, cum exploratum habebitur, typo-
» graphum fideliter se in suo munere gessisse, neque ab exemplari,
» manuscripto vel minimum discessisse. »

Toutes ces formalités ne sont pas très rigoureusement observées, on le sait ; mais au moins on ne doit pas omettre ce qui est essentiel.

Septième question.

Tout livre prohibé dans la langue originale est par là même prohibé dans une traduction quelconque. Mais la réciproque est-elle vraie ? Par exemple, la traduction latine *De la recherche de la vérité* de Malebranche, ayant été mise à l'Index, faut-il en conclure que le texte français est pareillement prohibé ?

Réponse : Il est très-vrai que, d'après l'Instruction de Clément VIII sur la prohibition des livres, § VI : « In universum de malis et perniciosis libris id declaratur atque statuitur, ut qui certa aliqua lingua initio editi, et deinde prohibiti, ac damnati a Sede Apostolica sunt, iidem quoque in quamcumque postea vertantur linguam, censeantur ab eadem Sede ubique gentium, sub eisdem pœnis interdicti et damnati. »

On nous demande si la réciproque est vraie, et si un ouvrage condamné dans une de ses traductions, comme l'a été la traduction latine

de la *Recherche de la vérité* de Malebranche, est censé l'être dans la langue dans laquelle il a été d'abord écrit par l'auteur ?

Il ne peut y avoir de doute que ce qui a été jugé répréhensible dans la traduction et a fait condamner un livre, ne doive être réputé répréhensible et condamnable, s'il se trouve exprimé dans l'original. Mais comme il se pourrait faire aussi que l'erreur, ou ce qui a motivé la condamnation, fût le fait du traducteur et eût été ajouté dans la traduction, il semble qu'on ne serait pas en droit d'inférer la condamnation du texte original de ce que la traduction a été censurée. D'ailleurs, comme il est plus naturel que le juge ecclésiastique fasse d'abord le procès à l'original, dont la condamnation entraînera celle de toutes les versions, que de s'attaquer aux simples versions, si on a suivi un procédé inverse, la présomption est, paraît-il, que la traduction seule méritait la censure. Cela toutefois soit dit sauf décision contraire du Saint-Siége, si elle avait lieu.

Le texte original d'un livre n'étant pas censé condamné par la censure de sa traduction, il suit qu'il ne serait pas défendu de garder et de lire ce livre dans son idiome original, si l'auteur était catholique, quand même l'erreur s'y trouverait, quoiqu'on doive la rejeter aussi dans cet idiome ayant été condamnée dans la version.

HUITIÈME QUESTION.

Les livres composés par des auteurs réputés catholiques, composés avant le dernier Concile du Vatican, qui renferment, sur le Pape et sur l'étendue de ses pouvoirs, des thèses ou des propositions contraires aux définitions dudit Concile, ou expriment des doutes sur les vérités déclarées être de foi par le même, sont aujourd'hui hérétiques incontestablement ; mais ces livres n'ayant pas été hérétiques dès le principe et avant ledit Concile, n'ayant pas, conséquemment été prohibés jusqu'alors, et ayant pu être lus sans violation des lois de l'Eglise, en est-il de même encore depuis cette époque ? 1° Peut-on aujourd'hui les lire sans encourir les censures portées contre les lecteurs des ouvrages hérétiques ? 2° Peut-on les réimprimer ? Et l'Ordinaire peut-il le permettre ?

Réponse. — Il est vrai que les livres dont on vient de parler, quoique réputés orthodoxes avant le Concile du Vatican, renferment au-

jourd'hui des hérésies ou des erreurs formelles : si les auteurs connus comme partisans de ces hérésies les avaient écrits depuis la tenue du Concile précité, ils devraient être regardés comme hérétiques ; on ne pourrait ni imprimer leurs ouvrages, ni les lire, sans encourir les censures infligées par l'Eglise contre les auteurs, les imprimeurs ou les lecteurs des livres hérétiques. Mais ces ouvrages ont été écrits et imprimés à une époque où les vérités qu'ils attaquent ou tiennent pour douteuses, n'étaient pas encore définies comme de foi par l'Eglise ; leurs auteurs étaient tenus pour catholiques et disposés à se soumettre aux décisions qui pourraient intervenir sur les matières traitées par eux ; ces livres, on le suppose, n'étaient pas condamnés d'ailleurs et n'appartenaient à aucune catégorie dont l'Index prohibe la lecture. Or, nous avons dit ci-dessus que, d'après saint Liguori, il n'est défendu de lire les livres composés par des catholiques, quand même ils renferment des erreurs ou des hérésies, qu'autant qu'ils sont expressément condamnés : on peut donc encore garder et même lire ces livres sans tomber sous les censures que font encourir les livres prohibés. Il pourrait se faire, assurément, qu'on dût éviter de les laisser lire aux personnes pour qui, faute d'instruction suffisante, cette lecture serait pernicieuse : mais la raison d'agir ainsi viendrait, dans ce cas, du droit naturel qui oblige à éviter ce qui peut être une occasion de chute, et non précisément de la condamnation de ces livres faite par l'Eglise. Quant à leur réimpression, on ne pourrait se la permettre, et l'Ordinaire ne devrait l'autoriser, qu'à la condition qu'on fît disparaître de ces livres les propositions et les thèses condamnées, ou du moins qu'on les accompagnât de notes indiquant que les opinions des auteurs, tolérées à l'époque où ils écrivaient, ont cessé de l'être depuis le Concile du Vatican qui les a anathématisées, ou du moins les a proscrites.

NEUVIÈME QUESTION.

Est-il permis de lire ou de prêter un livre de piété d'un auteur catholique, sorti de presse sans *l'imprimatur?* On suppose que le livre n'a rien de condamnable.

Réponse. Cela n'est pas permis, d'après la 10e règle de l'Index qui défend d'imprimer les livres sans la permission de l'Ordinaire, et

ajoute : *Emptores vero, lectores, vel impressores, eorundem arbitrio puniantur.....*

Toutefois, lorsque la défense paraît tombée en désuétude, comme cela a lieu en diverses localités, surtout en France, nous croyons qu'on ne se rend pas coupable en lisant ou prêtant un livre qui est bon, quoiqu'il ne soit revêtu d'aucune approbation. Et nous sommes d'autant mieux confirmé dans cette manière de penser, que l'Index lui-même autorise cette lecture, lorsqu'il est notoire que l'Ordinaire ne l'improuve pas. Voici en effet, ce qu'ajoute un peu après la 10e règle précitée : *Nemo vero audeat quem ipse, vel alius in civitatem introduxit: aliqui legendum prius libro, et habita licentia a personis deputandis*, AUT NISI NOTORIE CONSTET LIBRUM JAM ESSE OMNIBUS PERMISSUM.

II. — *Refus de Sépulture.*

On nous adresse la lettre suivante :

Monsieur l'Abbé,

Dans le numéro 150 de la *Revue des Sciences*, vous touchez la question de la sépulture ecclésiastique. Permettez-moi de vous soumettre quelques cas sur le même sujet.

1° Paul a vécu longtemps en concubinage public, et cela était si notoire que sa complice, étant morte subitement, a été privée de la sépulture ecclésiastique. Depuis plusieurs années, ce concubinaire a vécu seul, sans désordre extérieur, mais aussi sans pratique religieuse. Or, la mort vient l'enlever inopinément sans qu'il ait donné aucun signe de repentir. Que faire de son cadavre ?

2° Eugène n'avait que 28 ans quand il s'est battu en duel ; il a aujourd'hui 60 ans, et depuis son duel il est resté honnête homme selon le monde, mais sans manifester aucun repentir de son crime, et vivant en dehors de toute pratique religieuse, si ce n'est dans les cas où les convenances demandent qu'il assiste à quelques-unes, aux enterrements par exemple, aux cérémonies de mariage. Après une courte maladie, qui ne paraît pas mortelle, il meurt sans avoir vu de prêtre et sans avoir donné de signe de contrition. Peut-on l'inhumer chrétiennement ?

3° Marius est un repris de justice : il a subi, il y a 20 ans, une con-

damnation pour crime de vol. Depuis sa sortie de prison on n'a plus rien à lui reprocher ; mais il ne s'est jamais confessé ; il n'a paru à l'Eglise que par bienséance toute humaine. Il meurt sans avoir vu le prêtre et sans donner aucun signe de retour à Dieu. Quelle sépulture faut-il lui accorder ?

4° Charles n'a pas fait sa première communion à cause de sa mauvaise conduite ou de sa mauvaise volonté. Il a passé le reste de sa vie sans autre désordre extérieur que l'absence à peu près complète de toute observance religieuse. Il meurt subitement sans donner aucun signe de repentir. Faut-il lui refuser la sépulture ecclésiastique ?

5° Grégoire a rompu complètement, depuis longues années, avec les pratiques religieuses : point d'assistance à la messe le dimanche, point d'approche des sacrements : souvent même il a violé le repos des saints jours par des travaux prohibés, voiturant engrais, bois, pierres ; labourant, piochant, fauchant les prés, abattant et fendant les arbres ; s'occupant de menuiserie, maniant la hache, la scie, le rabot ; extrayant des carrières ou des mines, des pierres, du phosphate, des minerais, etc. Il meurt après 10, 15 ou 20 ans d'une pareille existence, sans secours religieux, et sans donner aucune marque de repentir. Peut-on lui accorder les honneurs de la sépulture ecclésiastique ?

6° Victor était un petit bourgeois de l'école nouvelle. Il brillait, le dimanche et à Pâques, par son absence de l'Eglise et son éloignement de la table sainte. En revanche il lisait un journal impie, le passait à d'autres, et commentait longuement dans les réunions les doctrines perverses qui y étaient contenues : se déchaînant contre le Souverain Pontife, contre les Evêques, contre les prêtres, bafouant les cérémonies et ce qu'il y a de plus sacré dans le culte divin, niant le pouvoir doctrinal et législatif de l'Eglise, et ne craignant pas de dire ouvertement dans l'occasion que, *quand on est mort tout est mort*. Ce terrible moment est venu, hélas ! pour lui, sans qu'il ait songé le moins du monde à s'y préparer, sans qu'il ait reçu aucun secours religieux et sans qu'il ait donné aucun signe de regret pour ses fautes. Peut-on l'enterrer chrétiennement par le motif qu'il n'a jamais manifesté son apostasie dans un livre ni dans aucun écrit ?

Tels sont, Monsieur l'abbé, les six cas dont je vous prie de donner la solution dans le plus prochain numéro de la *Revue*.

Je vous prie d'agréer, etc.

Réponse. Les règles à suivre pour le refus de sépulture ecclésiastique sont consignées dans le Rituel romain, où il est dit :

1° « Negatur igitur ecclesiastica sepultura paganis, judæis et omnibus infidelibus, hæreticis et eorum fautoribus, apostatis a christiana » fide, schismaticis et publicis excommunicatis majori excommunicatione, interdictis nominatim, et iis qui sunt in loco interdicto, eo » durante.

2° » Seipsos occidentibus ob desperationem vel iracundiam (non » tamen si ex insania id accidat), nisi ante mortem dederint pœnitentiæ signa.

3° » Morientibus in duello, etiamsi ante obitum dederint pœnitentiæ signa.

4° » Manifestis et publicis peccatoribus qui sine pœnitentia perierunt.

5° » Iis de quibus publice constat quod semel in anno non susceperint sacramenta confessionis et communionis in Pascha, et absque » ullo signo contritionis obierunt.

6° » Infantibus mortuis absque baptismo.

» Ubi vero in prædictis casibus dubium occurrerit, Ordinarius consulatur. »

Nous discutons assez longuement, dans notre opuscule *sur la Sépulture ecclésiastique* (1), la manière dont il faut entendre et appliquer ces règles du Rituel. Nous y disons, quant à la cinquième (2), que, d'après la Congrégation des évêques (15 juin 1595), la privation de la sépulture religieuse ne doit être infligée à ceux qui n'ont pas rempli le devoir pascal qu'après la sentence de l'Ordinaire ; et, d'après S. Liguori (3), l'opinion la plus suivie est qu'on peut se conduire de la sorte. On sait que le Card. Gousset est d'avis, dans sa *Théologie morale* (4), qu'on ne doit refuser la sépulture à ces sortes de mauvais chrétiens qu'autant qu'il est bien constaté qu'ils ont refusé les sacrements à l'article de la mort ; et, en outre, l'interdit de les inhumer en terre sainte, porté par

(1) Depuis n° 232 jusqu'à n° 282.— On fera bien de lire ce petit ouvrage.

(2) Au n° 257.

(3) Lib. 6, 295.

(4) 1-2, n° 1116.

le IVe Concile de Latran, n'est pas du nombre des censures encourues *ipso facto*, qu'a conservées Pie IX dans sa bulle *Apostolicæ Sedis*. Il semble donc qu'on peut en toute conscience inhumer chrétiennement ceux qui n'ont pas rempli le devoir pascal, lorsque l'évêque ne l'a pas défendu, et que les statuts diocésains ne s'y opposent pas. — Or, évidemment, ceux dont il est constaté publiquement qu'ils ne font pas leurs pâques, sont des pécheurs *publics et manifestes*, et l'on ne voit pas de raison plausible pour en faire une catégorie spéciale et pourquoi on ne leur applique pas purement et simplement la 4e règle du Rituel, qui prescrit le refus de sépulture, sans distinction, aux pécheurs publics, à moins qu'avant de mourir ils n'aient donné quelque signe de pénitence. Après sérieux examen de cette difficulté, il nous a semblé que cette différence de conduite ne pouvait provenir que de l'usage qui paraît avoir établi qu'on peut, lorsque du moins les statuts diocésains ou la défense de l'évêque ne s'y opposent pas, se montrer plus indulgent envers certains pécheurs publics. On refuse la sépulture chrétienne à ceux qui, en mourant, donnent des preuves convaincantes de leur impénitence, à ceux qui vivaient dans le crime manifeste, en concubinage, n'étant mariés qu'au civil, retenant le bien mal acquis au su et au vu de tout le monde. On croit pouvoir montrer plus d'indulgence envers ceux qui ne paraissent pas avoir perdu tout sentiment religieux, qui, en assistant, quelquefois du moins, aux cérémonies de l'Eglise, ont par là même donné lieu de penser qu'ils n'avaient pas renoncé à revenir à Dieu avant de quitter la vie, présomption qu'on peut conserver en leur faveur lorsqu'ils n'ont pas refusé positivement les secours religieux.

Cette explication, disons-nous, nous semble la seule qui puisse légitimer avec fondement la différence qui se trouve entre la pratique et le sens strict des règles tracées par l'Eglise dans le Rituel romain. A moins de condamner absolument cette pratique, qui est trop générale pour être ainsi traitée à la légère, il faut dire que cet usage peut être suivi, l'Eglise paraissant l'autoriser ou du moins le tolérer, par ses décisions relatives à ceux qui ne font pas leurs pâques.

Ces observations mises en avant, venons en maintenant à la solution des cas proposés.

1° Il ne nous paraît pas qu'on puisse accorder la sépulture religieuse

à Paul, qui a été concubinaire, qui n'a, depuis la mort de sa concubine, donné aucun signe de repentir, ni même fait antérieurement aucun acte religieux. Il n'y a pas de présomption qu'il soit rentré en lui-même, rien qui ait fait cesser l'indignité formulée par la règle 4° du Rituel.

2° On pourrait, ce semble, être moins rigide envers Eugène : le duel n'oblige à priver des honneurs funèbres que ceux qui en meurent. Il est vrai qu'Eugène s'est conduit ensuite en pécheur public, vivant généralement en dehors des pratiques religieuses. Mais sa conduite n'a pas prouvé qu'il eût abjuré tout sentiment de religion ; il assistait quelquefois à certains exercices religieux. On sait que bien des pécheurs, même publics, ont l'intention, tout en vivant mal, de revenir à Dieu avant de mourir. Il n'a pas fait appeler de prêtre à la vérité pendant sa maladie, et n'a pas donné des signes de repentir. Mais cette maladie ne paraissait pas mortelle, dit-on ; et l'on peut présumer qu'il n'aurait pas refusé les Sacrements si on les lui eût offerts. Si donc la sépulture ecclésiastique peut lui être donnée sans grave scandale, et si l'Ordinaire n'y met pas opposition, nous croyons qu'il n'y a pas obligation stricte de la lui refuser.

3° On peut, ce semble, se conduire à peu près de la même manière à l'égard de Marius, qui n'avait pas abjuré absolument toute pratique religieuse. Il n'a pas repoussé les secours de la religion, et, bien qu'il fût pécheur public, il est permis de croire que, s'il avait été averti du danger de mort, il n'aurait pas refusé le ministère d'un prêtre appelé pour le préparer à ce terrible passage.

4° Même décision pour Charles.

5° Grégoire nous paraît être dans un autre cas. Non seulement il n'a fait aucun acte religieux pendant sa vie, ou du moins depuis qu'il a rompu avec les pratiques de la religion, mais il s'est montré constamment, et d'une manière publique, violateur de toutes les prescriptions religieuses ; il meurt sans avoir donné aucun signe de repentir. La présomption est tout-à-fait contre son retour à Dieu, même aux derniers moments; et c'est entrer dans ses intentions présumées que de lui refuser après son trépas les prières de l'Eglise, dont il avait, toute sa vie, méconnu les ordonnances.

6° Victor était un impie déclaré : il avait apostasié publiquement

sa foi, quoiqu'il ne l'eût pas fait par écrit et dans des livres publiés par lui. Il doit donc être rangé dans la catégorie de ceux dont parle la 1re règle du Rituel : et ne voyant pas de motif légitime qui puisse faire présumer en lui un changement de dispositions à ses derniers moments, nous pensons qu'on doit lui refuser la sépulture ecclésiastique.

Nous croyons, avant de terminer cet article, devoir rappeler une observation consignée au n° 225 de notre opuscule sur la *Sépulture ecclésiastique.* « Alors même, disons-nous en cet endroit, qu'il est certain » que le cas est compris dans la défense faite par l'Eglise, si le refus » de sépulture exposait à de graves inconvénients, il n'y aurait pas » faute à l'accorder, si c'était pour se mettre à couvert des maux qu'on » appréhende avec fondement. Nous supposons que le ministère du » prêtre n'est pas demandé au mépris des lois ecclésiastiques, et avec » un scandale plus grand que les inconvénients résultant du refus de » sépulture (1). La raison en est que les lois humaines n'obligent pas » avec un inconvénient trop grave. Si, dit Reiffenstuel au sujet du re- » fus de sépulture fait à un hérétique, si... sub comminatione gravium » malorum à potentioribus urgeretur ut hæreticus in loco sacro sepeli- » retur, eisdem, ad evitandum grave malum, deferri posset, si non in » contemptum Ecclesiæ, sed pro familiæ splendore, aut conservando » honore et respectu desideraretur, eo quod leges humanæ non obligent » cum periculo gravi.... Si vero in Ecclesiæ contemptum id peteretur, » deneganda foret sepultura, etiam cum periculo mortis. »

CRAISSON,
Anc. Vicaire-général.

(1) On doit bien peser cette restriction : car il n'est pas rare que, dans les cas même où la sépulture n'est pas demandée en faveur d'un indigne au mépris de la religion, il y ait plus d'inconvénient à l'accorder aux familles puissantes qu'à la leur refuser. Outre que ces lâches complaisances indisposent les fidèles et les scandalisent souverainement, elles compromettent l'autorité et la mettent dans l'impuissance d'observer ensuite les règles les plus saintes. Comment en effet refuser au moindre des fidèles ce qu'on n'a pas craint d'accorder aux riches et aux personnages haut placés ? Les lois de l'Eglise ne sont-elles pas faites pour ces derniers comme pour tous les autres ?

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon. Troisième partie.

§ 28. Questions diverses sur l'encensement des personnes.

I. *Règles à garder pour l'encensement de plusieurs personnes à la fois.* — II. *Saluts à faire avant et après l'encensement.* — III. *Invitation à l'encensement.* — IV. *Ordre à suivre dans l'encensement du clergé.* — V. *Encensement du peuple.*

I. *Règles à garder pour l'encensement de plusieurs personnes à la fois.*

Il y a deux manières d'encenser plusieurs personnes à la fois. La première consiste à donner quelques coups d'encensoir en passant devant les lignes formées par les membres du clergé, comme l'exprime le cérémonial des Evêques dans le texte cité (L. I, c. XXIII, n. 32) : « Cæteri transeundo. » Une autre manière, usitée à Rome et indiquée par plusieurs auteurs, consiste à donner, sans marcher, un coup d'encensoir vers le groupe de personnes que l'on veut encenser, ou plusieurs coups vers chacune des parties de ce groupe. On peut opter entre ces deux manières, suivant la disposition des lieux : ainsi, comme l'observe avec raison M. l'abbé Bourbon, on suit la première manière si les membres du clergé sont disposés en ligne assez longue ; dans le cas contraire, on suivrait la seconde. On pourrait encore suivre cette seconde méthode pour abréger le temps de l'encensement, car elle est d'une exécution plus prompte.

II. *Saluts à faire avant et après l'encensement.*

Pour les saluts à faire avant et après l'encensement, on se conforme aux règles suivantes :

Première règle. Si celui qui encense est d'une dignité égale à celui qui est encensé, ils se font mutuellement une inclination avant et après

l'encensement ; mais si celui qui encense est d'une dignité moindre, alors celui-ci fait une inclination médiocre, et le premier y répond par une inclination de tête, ou même ne s'incline pas du tout, suivant la dignité de celui qui encense. De même, si celui qui encense est d'une dignité plus grande, il fait une inclination moindre ou ne s'incline pas, et celui qui est encensé s'incline avant et après l'encensement.

Cette règle ressort de la rubrique du cérémonial des Evêques (L. I, c. XXIII, n. 20). « Si is qui thurificat sit æqualis dignitatis cum eo » qui thurificandus est, aut etiam majoris, invicem capite inclinato, » sibi reverentias faciunt ante et post thurificationem ; si vero qui thu- » rificat minor est, ipse quidem versus majores caput profunde inclinat » ante et post ; illi autem parum, vel nihil versus thurificantem corres- » pondent, pro qualitate ipsius thurificantis, qui et ipse thurificando alios » post Canonicos, parum, vel nihil versus eos caput inclinat, pro eorum » qualitate. »

Deuxième règle. Quand on encense les membres du second ordre du clergé, on ne salue pas chacun en particulier, lors même qu'on les encense individuellement. On salue seulement le premier d'entre eux.

Cette deuxième règle se trouve encore dans le cérémonial des Evêques (L. II, c. III, n 12) : « Thuriferarius, vel ultimus ex assistentibus..... thurificat omnes canonicos ordine suo cum reverentiis ante et post, duplici ductu ; deinde cæteros de choro unico ductu, primo tantum in ordine capite inclinato. »

Nota 1°. Ainsi que nous l'avons vu en exposant les règles spéciales sur le nombre des encensements, ces différences hiérarchiques sont relatives, et pour cette raison nous avons dit les *membres du second ordre du clergé*. S'il n'y a pas de chanoines au chœur, les auteurs enseignent que tous les prêtres peuvent être salués individuellement avant et après l'encensement.

Nota 2°. D'après M. Bourbon, lorsque des curés se trouvent présents comme tels, ils pourraient être salués individuellement comme les Chanoines. Nous ne voyons pas les raisons de cette assertion, si ces curés ne sont pas eux-mêmes Chanoines présents comme tels. Le curé dans son église pourrait jouir de ce privilège, même en présence du chapitre : le curé dans son église exerce l'autorité, et c'est là seulement qu'il a droit à des honneurs particuliers.

Troisième règle. Un Légat ou l'Evêque diocésain ne fait aucune inclination à celui qui l'encense. Après avoir été encensé, il bénit pour répondre à la seconde salutation.

Cette règle résulte d'abord de cette rubrique du Cérémonial des Evêques (Ibid. n. 21) : « Episcopus, vel Legatus, cum thurificatur, nulla- » tenus versus thurificantem caput, nec modicum quidem, inclinet; sed » manu dextera super eum signum crucis faciat. » Cette bénédiction se donne après l'encensement, ainsi qu'il est indiqué à l'article des vêpres (Ibid. c. VIII, n. 2) : « Thurificat (presbyter assistens) triplici » ductu Episcopum cum mitra, cui Episcopus benedicit.

III. *Invitation à l'encensement.*

Les règles à suivre pour l'invitation à l'encensement sont les suivantes :

Première règle. Celui qui est encensé invite modestement, par une inclination de tête, celui qui doit être encensé après lui à recevoir le premier l'honneur de l'encensement.

Le texte du cérémonial des Evêques sur lequel nous appuyons cette règle générale est ainsi conçu (Ibid. n. 20) : « Ipsi autem, quibus thus » datur, observare solent, ut alter alterum immediate subsequentem » capitis nutu modeste invitet ad thurificationem prius capiendam. » Ces termes *observare solent*, n'indiquent pas une rubrique préceptive ; cependant, elle est plus positive à l'article des vêpres solennelles (L. II, c. III, n. 11) : « Canonicus celebrans, stans in loco suo, invitato » prius ad honorem incensationis proximiore Canonico, caput inclinando, » aut si adsit, Vicario episcopi, vel alio digniori, qui immediate post eum » debeat incensari, incensatur... »

Nota 1°. Notre auteur indique ensuite la manière de faire cette cérémonie. Celui qui doit être encensé le premier, voyant approcher celui qui vient l'encenser, et n'attendant pas qu'il en ait été salué, se tourne vers son voisin qui sera encensé immédiatement après lui, et il le salue comme pour l'inviter à l'encensement et lui déférer l'honneur d'être encensé le premier, et celui-ci lui rend son salut en même temps; le premier peut dire, suivant l'usage des églises de Rome : *Ecce odor*, ou *Ecce odor thuris*, ou encore *Tibi honor*, comme aussi ils peuvent se saluer sans rien dire. Pendant qu'on encense le premier du chœur, le second salue le troisième, et ainsi de suite.

Nota 2°. Notre auteur observe ensuite que le curé ou supérieur d'une église n'invite pas ses inférieurs à l'encensement. On ne le fait pas non plus, dit-il encore, à l'égard d'un membre du clergé appartenant à un corps inférieur : par exemple, le dernier Chanoine n'invite pas à l'encensement le premier du s cond ordre du clergé, ou le dernier prêtre n'invite pas le premier des clercs, lors même que ceux-ci seraient encensés individuellement. M. l'abbé Bourbon est le premier qui traite cette question : aucun autre auteur n'en parle, excepté le Manuel des cérémonies romaines, qui, comme nous avons eu plusieurs fois l'occasion de le dire, n'a pas une grande autorité. D'après notre auteur, cette règle résulte de la nature même des choses. La raison qu'il paraît en donner est qu'on ne peut inviter à recevoir l'encensement en premier lieu un membre du clergé qui ne pourrait légalement recevoir cet honneur. Cependant, comme nous venons de le voir, la rubrique du Cérémonial des Evéques prescrit au Chanoine officiant de déférer l'honneur de l'encensement à celui des Chanoines qui doit ére encensé immédiatement après lui. Mais, d'après la rubrique, cet honneur ne peut être accepté, et, comme nous l'avons dit p. 80, l'officiant doit toujours être encensé le premier. Nous ne voyons donc pas de raison d'ajouter une règle que personne n'a posée. Et si l'officiant défère l'encensement, pourquoi le dernier Chanoine ne le déférera-t-il pas au premier prêtre non Chanoine ?

Deuxième règle. L'invitation à l'encensement n'a pas lieu entre ceux qui sont encensés collectivement.

Cette règle n'est pas exprimée dans le Cérémonial des Evéques ; mais elle est exprimée par plusieurs auteurs et supposée par tous. D'ailleurs, ceux qui sont encensés ensemble ne peuvent avoir aucune invitation à se faire.

Nota. M. Bourbon pense que les membres du clergé qui sont encensés individuellement sans salutation particulière à chacun peuvent aussi omettre l'invitation à l'encensement. Nous ne voyons pas cependant que le cérémonial des Evéques fasse une distinction, même dans la suite du texte, comme l'affirme le savant auteur. Seulement, ceux qui ne sont pas salués individuellement auront soin de déférer l'encensement au moment où l'on encensera, non pas le précédent, mais le deuxième ou le troisième avant celui-ci.

IV. *Ordre à suivre dans l'encensement du clergé.*

L'encensement du clergé se fait dans cet ordre : 1° On encense toujours en premier lieu le plus digne du chœur. 2° Si le clergé se compose de plusieurs ordres, suivant ce qui a été dit t. XIX, p. 562, on encense tous les membres du premier ordre du clergé, en commençant par le côté où se trouve le plus digne, qui a été encensé le premier ; puis on passe de l'autre côté du chœur, pour encenser les membres du premier ordre du clergé qui s'y trouvent. 3° On encense ensuite le second ordre du clergé, en commençant par le côté où l'on a encensé en dernier lieu les membres du premier ordre. 4° Dans une église cathédrale, les bénéficiers doivent être tous encensés avant les clercs.

La première partie de cette règle est appuyée sur le décret qui suit. *Question* : « Utrum in Missa vel etiam in Vesperis, quando hebdomada-» rius non sedet in choro, salutationes, thurificatio etc. debeant inci-» pere ab ea parte in qua sedet dignior ex præsentibus, vel ab ea » parte cui hebdomada contingit, et cui apposita est tabella chori ? » » *Réponse* : « Affirmative ad primam partem, negative ad secundam. » (Décret du 12 septembre 1857, n° 5251. q. 29.)

La seconde partie repose d'abord sur le décret cité t. XIX, p. 565, et sur le suivant. « Quoad thurificationem, omnes Dignitates et Canonicos » esse prius thurificandos ab una parte chori ordine successive, et » deinde ab alia. » (Décret du 26 juin 1666, n° 2377.)

La troisième partie résulte de l'enseignement unanime de tous les auteurs, et cette règle est fondée sur l'opportunité d'éviter les mouvements et les retards qui ne sont pas indispensables.

La quatrième enfin est appuyée sur ce décret. *Question* : « An in » choro ecclesiæ cathedralis, post thurificationem capellanorum, qui » extant in una parte, thurificandi sint etiam clerici ejusdem partis » et postea capellani reliqui stantes in parte opposita, et tandem reli-» qui clerici ejusdem oppositæ partis ? » *Réponse* : « Ante clericos » thurificandos esse singulos capellanos. » (Décret du 26 sept. 1852, » n° 5177, q. 4.)

Nota. Cette dernière décision doit nous faire revenir sur ce que nous avons dit t. XIV, p. 568. Nous avons donné comme de simple convenance la pratique d'encenser tous les prêtres avant d'encenser les

clercs. Le décret du 26 septembre 1852 ne paraît pas permettre de suivre l'usage contraire. Après l'encensement des Chanoines, on encense tous les prêtres, comme il vient d'être dit ; puis on encense les clercs en commençant par le côté où l'on a encensé le dernier prêtre.

V. *De l'encensement du peuple.*

D'après l'enseignement unanime des auteurs, le thuriféraire, pour encenser le peuple, se place entre le clergé et le peuple (1) et encense d'abord au milieu, puis à sa gauche et enfin à sa droite ; et pendant ce temps, tout le peuple se tient debout. « Il est fort à propos, dit notre auteur en terminant, que le peuple soit instruit du sens mystérieux des encensements et spécialement du sens de celui qu'on lui adresse. Le rit de l'encensement est tout à la fois un hommage et un enseignement. Il rappelle aux chrétiens qu'ils ont été sanctifiés pour être les temples du saint Esprit : c'est aussi une invitation à la prière. C'est encore, selon S. Thomas, le symbole des effets de la grâce divine, qui découle de J.-C., et par le ministère du clergé, se répand sur le peuple. C'est pourquoi, ajoute le docteur angélique, l'autel, image de la sainte humanité du Sauveur, ayant d'abord été encensé, tous sont ensuite encensés selon l'ordre convenable. »

§ 28. Utilité des instructions faites aux fidèles sur les prescriptions liturgiques. — Obstacles posés par la violation de ces prescriptions. — Puissance de la routine. — Exemples tirés d'un ouvrage récemment publié.

Les cérémonies de l'Eglise, comme vient de le faire remarquer M. l'abbé Bourbon, sont pleines de symboles. Elles ont été instituées pour la gloire de Dieu et la sanctification des âmes. Pour qu'elles puissent produire ce résultat, elles doivent être expliquées au peuple. Mais comment en expliquer les symboles quand on ne les observe pas ?

(1) C'est encore ici un motif de plus pour nous convaincre de la nécessité de supprimer l'usage de certaines églises dans lesquelles des laïques sont placés entre l'autel et les membres du clergé. On peut voir ce que nous avons dit à cet égard, t. XIX, p. 67.

Si un prêtre pieux et zélé veut le faire, souvent il est arrêté par la crainte de condamner publiquement la conduite de ses prédécesseurs ou de ses voisins. Comment, par exemple, expliquer aux fidèles les rites saisissants du temps de la Passion, quand les croix et les images demeurent découvertes dans toutes les églises ? Comment expliquer le deuil de l'Eglise et l'expression de joie qu'elle prescrit aux dimanches *Gaudete* et *Lætare*, lorsque l'autel est décoré de fleurs tous les dimanches de l'Avent et du Carême, et aux offices pour les morts ? Le peu d'importance qu'on attache communément, dans certaines églises, aux prescriptions liturgiques, ferme une mine abondante que l'on pourrait exploiter avec un grand avantage, et que l'on doit exploiter ; car sans l'aide des prêtres, les fidèles ne pourront pas puiser dans les saintes cérémonies les grâces spirituelles qui y sont attachées. Concluons de là combien grande est devant Dieu la responsabilité de ceux qui négligent les prescriptions liturgiques.

D'où vient cette défectuosité si regrettable dans un grand nombre d'ecclésiastiques, vénérables d'ailleurs par leur zèle et leur piété ? La cause en est dans la *puissance de la routine*. La puissance de la routine a beaucoup de rapport avec le fluide électrique : tantôt il y a attraction, tantôt répulsion entre deux corps différents. La puissance de la routine attache l'étole sur le cou du prêtre qui préside aux vêpres et la repousse de celui du confesseur ; les prescriptions de l'Eglise sont formelles, les personnes qu'elle atteint sont irréprochables dans leur conduite, souvent même sévères sur des points beaucoup moins importants et d'un accomplissement plus difficile. Comment expliquer ces faits ? Par la puissance de la routine.

Nous pourrions en citer des exemples en ouvrant un livre qui nous est tombé entre les mains, intitulé : *Eusèbe, ou la civilité du jeune prêtre, par un vieux curé*. Cet ouvrage renferme des conseils fort utiles, et certes on ne peut trop engager les jeunes prêtres à être prudents et convenables. La première chose, cependant, est d'être exact à se conformer aux lois de l'Eglise. Tel ne paraît pas être le sentiment de l'auteur. Il trouve extraordinaire que le prédicateur se couvre de la barrette. Nous traiterons prochainement de la prédication, et nous verrons que selon la rubrique du Cérémonial des évêques, le prédicateur est couvert de sa barrette. Que cette rubrique soit préceptive ou directive, peu importe,

l'auteur n'est pas autorisé à conclure ainsi ses réflexions sur ce sujet : « Après l'exorde, on dépose donc sa barrette auprès de soi, et on la re- » prend pour la péroraison. » L'auteur ne paraît pas non plus attacher une grande importance à d'autres prescriptions du même genre. « Pour » le surplis à la parisienne, cher bon Maître, lui dit son jeune corres- » pondant, je partage tout-à-fait le sentiment du jeune abbé dont vous » m'avez parlé. Notre surplis romain me paraît bien plus gracieux, » bien plus digne. Notre chant même, ou plutôt le chant rémois, quoi- » qu'on l'accuse, à bon droit peut-être, de tristesse et de monotonie, » m'a paru également plus naturel, plus harmonieux que le chant de » Paris, même exécuté par un chœur d'habiles chantres. » Le *vieux curé* répond : « Je partage aussi votre goût pour notre chant et pour » notre surplis; et quand même notre surplis ne serait point usité à » Rome, comme disent certains critiques, il ne m'en plairait pas » moins. Il a beaucoup de dignité; mais j'en reviens toujours là, mon » cher abbé, n'allons pas nous quereller, nous désunir, pour de pa- » reilles minuties. »

Cette manière de parler ne suppose pas que l'Eglise ait pu régler quelque chose sur l'habit de chœur ou sur le chant ecclésiastique ; ce sont là, dit l'auteur, des *minuties*. A côté de cela, il trouvera fort important l'usage du rabat. Il aime la soutane sans queue, mais c'est pour plus de modestie et non pour se conformer à la règle ; du reste, il ne rejette pas l'usage de la soutane à queue dans les cérémonies. Dans une note, il s'exprime ainsi : « Certains abbés de Rome, m'a-t-on dit, » appellent le rabat une des quatre sottises de l'Eglise gallicane. Les » trois autres sont : la ceinture, la queue à la soutane et la multipli- » cité des boutons. Il y a néanmoins en France plusieurs corporations » ecclésiastiques qui ne font pas usage de rabat. Je connais même un » Évêque qui n'en porte pas. Mais ce sont encore des exceptions, et » l'œil a de la peine à s'y faire. Quand cette partie de notre costume » nous manque, il semble que nous ne puissions décemment nous » montrer. » Il conseille aussi l'usage des souliers à boucles. Si l'auteur avait rappelé d'abord les décrets de la S. C. des rites relatifs à la soutane et s'était contenté d'engager son correspondant à garder le costume en usage dans le pays pour tout ce qui n'est pas en opposition avec les prescriptions de l'Eglise, il eût été dans le vrai. Ce costume

est la soutane ronde, parce que la soutane à queue est réservée aux Évêques ; pour la ceinture, le rabat et les boutons, on se conforme à l'usage, l'Eglise n'ayant rien prescrit à cet égard. Le gallicanisme n'est pour rien dans ces trois parties du costume ecclésiastique. On entend par gallicanisme la violation des prescriptions de l'Eglise en vertu de coutumes illégales. La soutane à queue est seule ici dans ce cas. Pour le reste, encore une fois, on se conforme à l'usage ; mais s'il est des usages dont on doit parler avec respect, s'il est des usages respectables et à choisir dans un pays qui n'en a pas, ce sont avant tout ceux de l'Eglise mère et maîtresse. Quant aux souliers, tenons-nous en aussi à la pratique suivie par le grand nombre des bons ecclésiastiques. Si tout le monde porte généralement des souliers à boucles, portons-en ; si, dans l'usage de ces chaussures, on pouvait voir une sorte de recherche, il faut nous en abstenir. Trois jeunes prêtres avaient été nommés ensemble, ou à peu près, vicaires dans la même ville ; deux d'entre eux adoptèrent l'usage de ces sortes de souliers, le troisième s'en abstint et gagna par là, à un plus haut degré que ses collègues, la confiance des paroissiens. « J'ai vu des curés, dit l'auteur en terminant, » dire une messe basse pour leur paroisse, tandis que le célébrant de » la grand'Messe offrait le saint Sacrifice pour son intention parti- » culière. C'est manquer, il me semble, sinon à la justice, au moins » aux convenances. La Messe paroissiale, ou la grand'Messe, les jours » de dimanche et de fête, doit être pour les paroissiens. C'est là un des » motifs pour lesquels nous engageons les fidèles à y assister. » Nous savons ce qu'il faut penser de cette doctrine, et nous avons cité les décisions qui ne laissent aucun doute sur l'obligation où est le curé de dire toujours lui-même, à moins d'un empêchement légitime, la messe pour la paroisse ; nous avons cité en particulier t. XVII, p. 347, le décret qui condamne la pratique que l'auteur considère comme seule admissible.

Nous voudrions, par exemple, traiter avec lui une autre question sur laquelle nous serions parfaitement d'accord ; mais elle n'a pas trait à la liturgie et ne peut prendre place ici : il s'agit des domestiques de presbytère. Réservons pour un article à part ce sujet qui ne serait pas à négliger dans les conférences ecclésiastiques.

P. R.

QUESTIONS LITURGIQUES.

I. *Est-il bien vrai, comme nous l'avons affirmé* t. xxv, p. 144 et ss., *que l'on peut, en règle générale, compter l'anniversaire à partir du jour de la mort ou à partir du jour de la sépulture, ou même du jour intermédiaire, si la sépulture n'a pas eu lieu le lendemain de la mort ?* — II. *Pour que la Messe des troisième, septième, et trentième jours puisse être célébrée un jour de fête double, est-il nécessaire qu'elle ait été demandée par le défunt ?* — III. *La grand'Messe du troisième dimanche après la Pentecôte, jour où l'on célèbre la solennité de l'octave de la fête du saint Sacrement, doit-elle être la Messe de la fête ?* — IV. *Le dimanche où l'on célèbre la solennité de la fête du très-saint Sacrement, si, dans une église paroissiale, la Messe ne peut pas être chantée, doit-on dire la Messe de cette fête ?* — V. *Quand la Messe principale n'est pas chantée, doit-on y faire les mémoires qui s'omettent aux Messes chantées ?* — VI. *Est-il permis de réciter la prière* Ave Joseph *à haute voix dans l'église ? Peut-on insérer les mots* incarné, sanctifiant, naissant, etc. *après le saint nom de Jésus, dans la salutation angélique ?* — VII. *Un prêtre desservant une chapelle annexe peut-il se dispenser d'y annoncer la parole de Dieu ?*

Première question. *Anniversaire.*

Nous venons de recevoir une observation très-juste au sujet de la manière de compter le jour anniversaire. Nous avons dit, t. xxv, p. 547, que nous regardions comme trop sévère le sentiment de Cavalieri, qui ne permet pas de compter l'anniversaire à partir d'un autre jour que le jour même de la mort. C'est une erreur. Le sentiment du savant auteur est conforme à la vraie doctrine. La S. C. des rites, en effet, ne permet pas de le compter autrement : elle autorise seulement à compter pour jour anniversaire le lendemain de la mort, si elle est arrivée dans la soirée et si c'est l'usage. On peut s'en convaincre par les réponses qui suivent : « Cum RR. Veronen. Episcopus peculiari inscripta commen-
« datione S. R. C. supplicarit enixe, ut declarare dignaretur sequentia
« dubia a curiæ Episcopalis cancellario proposita, nimirum : 1.... 2...
« Utrum dies anniversaria computari possit a die depositionis, si dies

« anniversaria ab obitu sit impedita ? 3. Utrum anniversarium com-
« putari debeat a die ipsa obitus, vel a sequenti, si mors sequatur post
« occasum solis, vel ante mediam noctem ? Et S. R. C.., respondendum
« censuit. Ad 1.... Ad 2. Negative, juxta decretum in Curien., die 16
« junii 1700. Ad 3. Posse computari a die obitus vel a sequenti, juxta
« diversam ecclesiarum consuetudinem. (Décret du 21 juillet 1855, n°
« 5220, q. 2 et 3.) » Le décret du 16 juin 1700 est celui dont nous avons discuté le texte, t. xxv, p. 547 : « *Dummodo sermo sit de die vere* « *anniversaria a die obitus.* » Il est cité en entier, 1re série, t. v, p. 564.

Deuxième question. *Messe des troisième, septième et trentième jours.*

C'est une erreur de croire que la demande du défunt soit une condition nécessaire pour que la Messe des troisième, septième et trentième jours puisse être célébrée un jour de fête double. Le décret suivant nous en est une preuve. *Question* : « An ad celebrandam Missam
« de requie in duplici non impedito diebus tertia, septima et trigesi-
« ma, requiratur quod defunctus sic ordinaverit in suo testamento, ut
« innuunt aliqui auctores, vel potius sufficiat voluntas consanguinco-
« rum, amicorum, vel testamenti executorum ? » *Réponse* : « Negative
« ad primam partem, affirmative ad secundam, dummodo sermo sit de
« Missa cantata. » (Décret du 22 mars 1862, n° 5320, q. 2)

Troisième question. *Grand'Messe du troisième dimanche après la Pentecôte.*

D'après ce qui a été dit 1re série, t. iii, p. 346 et ss., la Messe doit être conforme à l'office du jour. On remet, sans doute, à ce dimanche, la seconde procession, qui est la clôture de l'octave, suivant le texte du décret du Cardinal Caprara : « Processiones SS Corporis Christi
« incipientur in dominica in qua solemnitas ejusdem festi refertur, et
« in dominica sequenti finem habebunt. » Il n'est fait mention d'aucun changement par rapport à l'office : il faut donc se conformer aux règles générales.

Quatrième et cinquième questions. *Messe principale non chantée. Qualité de cette Messe le dimanche dans l'octave de la fête du saint Sacrement. Mémoire à faire à la Messe principale si elle n'est pas chantée.*

Nous avons traité ces deux questions, t. xiv, p. 92 et 93. Nous avons

dit que cette Messe doit être conforme à l'office du jour, et qu'on y fait les mémoires qui se font aux messes privées.

Sixième question. *Prières qui peuvent être récitées à haute voix dans l'église.*

Il serait difficile de tracer des règles sur les prières privées qui peuvent être récitées à haute voix dans l'église. Il faut s'en tenir, sur ce point, à ce qui est prescrit ou permis par l'Ordinaire. Quant à faire des additions à la salutation angélique, nous pensons qu'on doit s'en abstenir, sauf celles qui auraient été autorisées par la S. C. des indulgences, qui l'a fait pour quelques sanctuaires en particulier.

Septième question. *Un prêtre qui dessert une chapelle annexe peut-il se dispenser d'y annoncer la parole de Dieu?*

Les circonstances peuvent seules indiquer la solution à donner à cette question. Si la chapelle dont il s'agit est fréquentée habituellement par les mêmes personnes, qui par conséquent ne vont pas à l'église paroissiale, et seraient privées de toute instruction si le prêtre qui la dessert n'y annonce pas la parole de Dieu, il ne peut se dispenser de le faire. S'il ne pouvait le faire le même jour dans les deux églises, il pourrait s'abstenir de prêcher à l'église paroissiale le jour où il le fait dans l'annexe.

QUÆSTIONES LITURGICÆ.

Quæritur a nobis ut aperiamus sensum nostrum circa abusus quosdam in praxi sacræ liturgiæ, quos vernaculo sermone exprimere opportunum non videtur. In aliqua diœcesi universalis est usus luminum ex stearina, etiam in ecclesiis et oratoriis ubi cœtera accuratissime reperiuntur ordinata. Dubitatur quid agere debeat sacerdos in his ecclesiis vel oratoriis celebraturus sive ex devotione, sive ad implendam aliquam functionem, v. g. exequias, matrimonium, vel etiam invitatus a parocho ad celebrandam Missam in festo solemni? Teneturne ad recusandum officium vel honorem, debetne semper abstinere a celebratione in ejusmodi ecclesia vel oratorio, quin secum afferat et super altare ponat lumina liturgica, licet timeat ne sacerdos ecclesiæ vel oratorio præpositus talem agendi rationem ægre ferat? Item universalis est usus albarum quarum major pars ex gossypio conficitur. Teneturne ad afferendam secum albam ex tela liturgica, ut licite possit in his ecclesiis seu oratoriis celebrare?

Respondeo 1° *Quoad cereos.* Jam diximus materiam luminum liturgi-

corum esse ceram, et legem obligare sub gravi, ut videri potest t. IV, p. 361, et locis ibi indicatis. Unde incredibile videtur in aliqua diœcesi universalem esse usum luminum ex alia materia quin habeatur dispensatio a S. Sede concessa. Hinc libenter concluderem sacerdotem licite posse cum ejusmodi luminibus celebrare. In re autem tanti momenti satius esset, ni fallor, ad Ordinarium recurrere, et ab eo petere ut dispensationem promulget, si habeat; vel si talem abusum ignoraverit, eum bene cognoscat, et curet ut tollatur.

Respondeo 2° *Quoad albas.* Idem dicendum est. Hic tamen major adest ratio dubitandi de qualitate materiæ, et leviter de natura telæ non est judicandum. Si alba ex gossypio confecta sit, ejus usus est illicitus, et idem dicendum est ac de luminibus.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

I. — *Décision de la S. C. des Rites touchant la fête de la Dédicace des églises en France.*

Carolus-Fridericus Rousselet, episcopus Sagiensis, in Gallia, sacrorum Rituum Congregationi exposuit quod pluribus abhinc annis nonnullas in diœcesi sua consecravit ecclesias. Cum autem ex decreto Card. Caprara 9 aprilis 1802, mandatum fuerit « ut anniversarium Dedicationis templorum quæ in Gallicanæ Reipublicæ territorio erecta sunt, in Dominica quæ octavam festivitatis Omnium Sanctorum proxime sequetur in cunctis gallicanis ecclesiis celebretur, » R^mus^ Episcopus orator ab eadem sacra Congregatione expostulavit sequentium dubiorum solutionem, nimirum :

Dubium I^m^. Utrum supradictum Cardinalis Caprara decretum intelligendum sit de iis tantum ecclesiis quæ ante annum 1802 fuerunt erectæ et consecratæ, non vero de iis quæ postea consecratæ fuerint ?

Dubium II^m^. An anniversarium Dedicationum quæ peractæ fuerunt ab anno 1802 usque ad diem præsentem necessario sit celebrandum in ipsamet die anniversaria ? Si non necessarium, sitne saltem licitum et possibile ?

Dubium III^m^. Utrum data obligatione celebrandi anniversarium Dedicationis in ipsomet die Consecrationis quotannis revertente, necessario pro ecclesia recens consecrata celebranda sit etiam in Dominica quæ octavam festivitatis Omnium Sanctorum proxime sequetur Dedicatio omnium ecclesiarum?

Dubium IV^m^. An in redactione actus Consecrationis assignanda sit sedes fixa pro sancto cujus festum celebratur in die quo ecclesiæ consecratio peragitur et deinceps celebrabitur anniversarium?

Sacra vero Congregatio, audito voto alterius ex Apostolicarum Cæremoniarum Magistris, propositis dubiis respondendum censuit:

Ad 1^m^. Decretum dici 9 aprilis 1802, factum ab E^mo^ Cardinali Caprara, Legato a latere, intelligi debet tam de ecclesiis jam ante dictum annum consecratis, quam de iis quæ in posterum consecratæ vel consecrandæ sunt.

Ad 2^m^, 3^m^ et 4^m^. Provisum in primo.

Atque ita declaravit et servari mandavit. Die 31 Augusti 1872.

C., Epus Ostien. et Velitern., Card. Patrizi, S. R. C. Præf.

Pro R. P. D. Dominico Bartolini, Secretario,

Josephus Ciccolini, Substitutus.

II. — *Fêtes de première classe en concurrence avec un dimanche privilégié de seconde classe* (1).

Ordinis Cisterciensis.

Cum nova paretur Breviarii Cisterciensis editio, Rmus D. Henricus Smeulders, ejusdem ordinis procurator generalis, a Sacra Rituum Congregatione humillime imploravit sequentium dubiorum solutionem circa applicationem rubricarum dicti Breviarii ad duo festa sermonis majora (2), nempe Immaculatæ Conceptionis Beatæ Mariæ Virginis, die 8 decembris, et sancti Joseph, confessoris, die 19 Martii, nimirum:

Dubium 1^m^. An rubrica generalis de dominicis, quæ in prædicto Breviario ita se habet: « *Dominicæ secundæ classis non omittuntur nisi » occurrente patrono vel titulari ecclesiæ, aut ejusdem Dedicatione, aut festo*

(1) Ce décret fixe authentiquement l'interprétation déjà reçue par l'usage, à Rome comme ailleurs, de la rubrique du Bréviaire romain, textuellement redroduite dans les livres cisterciens.

(2) Doubles de première classe dans le Rit cistercien.

» *solemni alicujus loci, quod in his dominicis secundi ordinis occurrens in* » *propria tantum ecclesia celebratur cum commemoratione dominicæ in* » *utrisque Vesperis et Laudibus;* » — conservanda sit in nova editione Breviarii, prout nunc jacet? Et quatenus affirmative

Dubium II^m^. An hæc ipsa rubrica intelligenda sit de quocumque festo solemni, etiam universali totius Ecclesiæ, ideoque applicanda sit duobus festis supra recensitis Immaculatæ Conceptionis Beatæ Mariæ Virginis, et sancti Josephi ? Et quatenus affirmative

Dubium III^m^. An decretum Sacrorum Rituum Congregationis diei 24 maii 1860, quo præscribitur, ut festum Immaculatæ Conceptionis, si inciderit in dominicam secundam Adventus, transferatur in feriam secundam immediate sequentem tanquam in sedem propriam, usum habeat in Breviario Cisterciensium, apud quos illud festum est sermonis majus, seu duplex primæ classis ? Et quatenus negative

Dubium IV^m^. An illius decreti mentio in nova dicti Breviarii editione tuto omitti possit aut debeat ?

Sacra vero Congregatio, re mature accurateque perpensa, propositis dubiis rescribere rata est :

Ad I et II, *Affirmative.*

Ad III, *Negative.*

Ad IV. *Debet omitti.* Atque ita rescripsit et servari mandavit die 13 januarii 1873.

L. † S.

C., Epis. Ostien. et Velitern., Card. Patrizi,

S. R. C. Præfectus.

D. Bartolini, S. R. C. Secretarius.

III. — *Sépulture des Religieux. — Le droit d'y présider n'appartient pas au curé, même en France* (1).

Perillustris ac Rme Dne uti frater,

Relatis in S. Congregatione Concilii litteris amplitudinis tuæ diei 28

(1) Cette décision vient confirmer la doctrine soutenue ici même par le regretté P. Montrouzier (n° de juin 1872, tome XXV, p. 523 et suiv.) Déjà, le 3 septembre 1858, le cardinal préfet de la S. C. du concile, répondant à Mgr l'archevêque de Cambrai, qui avait soumis à l'approbation du Saint-Siége ses Statuts synodaux, faisait l'observation suivante à propos d'une

maii labentis anni circa controversiam exortam inter Patres Societatis Jesu e domo civitatis Castrorum et Parochum ecclesiæ Beatæ Mariæ a Platea, et rationibus hinc inde expositis accurate ac mature perpensis, Eminentissimi Patres censuerunt rescribendum : *Detur archiepiscopo Albien. resolutio in Syracusana diei* 24 *februarii* 1872. In eo autem generali Eminentissimorum Patrum conventu pro casu haud absimili proposito dubio : *An et ad quem competat associatio cadaveris sanctimonialium in casu;* — responsum fuit : *Affirmative favore confessarii, dummodo cadaver deferatur cum stola et cruce, sed absque pompa et recto transite ad cœmeterium.*

His Emorum Patrum mandatis per præsentes impletis fausta quæque amplitudini tuæ precamur a Domino.

Amplitudinis tuæ,

Romæ 12 Augusti 1872,

Uti Fr. Studus,

P. Card. Caterini, Præf,

Loc. † sigilli.

Albien. Archiepiscopo. L.

Petrus, archiepiscopus Sardianus Secr.

IV. — *Indulgence accordée pour le scapulaire du Sacré-Cœur.*

Ex audientia Sanctissimi.

Beatissime Pater, Paulus, cardinalis Cullen, Archiepiscopus Dubli-

disposition renfermée dans ces Statuts : « Quoniam (pag. 77, sub § 104) statuitur ut, si religiosorum corpora ad ecclesiam vel cœmeterium alicujus parochiæ deferantur, parochus jus habet sepulturam faciendi ac eas elemosynas percipiendi quæ in statuto *de Oblationibus* ipsi tribuuntur, cum ceteroquin in Galliis omnia modo cœmeteria sint communalia, cavendum esset ne aliquid per hujusmodi sanctionem exemptionum privilegiis quibus a Summis Pontificibus religiosi ordines aucti sunt quodammodo detrahatur. Qua super re juverit ob oculos habere sapientissimum monitum quod Benedictus XIV, lib. IX, cap. 15, n. 1 et 2, *de Synodo*, tradit. » Pour se conformer à ces recommandations, Mgr l'archevêque de Cambrai modifia comme il suit par un carton le texte précité des Statuts : « Sepultura et exequiæ religiosorum per superiorem in sacello vel ecclesia monasterii fieri debent. Quod si corpus ad cœmeterium externum deferendum erit, funus a religiosis etiam extra propriam ecclesiam deducetur, et integrum sepulturæ peragetur officium, quin ullas eleemosynas aut stipendia parochiæ clero solvere teneantur. »

nensis, Beatitudini vestræ eo quo par est obsequio exponit fideles in Hibernia, Anglia, alioque ab aliquibus annis solere gestare parvam imaginem Sacri Cordis Jesu lana alba acu depictam, vel alias eidem lanæ affixam, e collo supra pectus pendentem, modo fere parvi scapularis, et cum hisce verbis in lingua vernacula impressis : *Cessa, Cor Jesu nobiscum est.*

Orator, ad magis augendam fidelium devotionem ac fiduciam erga Sacratissimum Cor Jesu, Vestram Beatitudinem enixe rogat ut benigne concedere dignetur aliquam indulgentiam iis fidelibus qui prædictam imaginem, ut supra, devote gestaverint.

RESCRIPTUM MANU SANCTISSIMI EXARATUM.

Die 28 *octobris* 1872. *Indulgentiam centum dierum semel in die lucrandam benigne concedimus Christi fidelibus deferentibus signum supradictum, recitando aliquam piam precem, videlicet Pater, Ave, Gloria.*

PIUS PP. IX.

Præsens rescriptum, manu Smi exaratum, exhibitum fuit in Secretaria S. Congregationis Indulgentiarum hac die 18 decembris 1872, ad formam decreti ejusdem S. Congregationis die 14 aprilis 1856. In quorum fidem, etc.

Dominicus SARRA, substitutus.

V. — *Décrets rendus par la S. C. des Rites en diverses causes de béatification et de canonisation.*

Le n° LXXV des *Acta S. Sedis*, qui vient de paraître, contient un grand nombre de décrets dont la reproduction intégrale nous prendrait trop de place. Nous allons indiquer en deux mots l'objet de chacun d'eux.

1. ROMANA, *seu* ORDINIS CISTERCIENSIUM, *Confirmationis cultus ab immemorabili tempore præstiti servo Dei Eugenio III, Sancto ac Beato nuncupato.*

Ce décret du 28 septembre 1872, approuvé par S. S. le 3 octobre, confirme la sentence rendue par S. E. le Cardinal Vicaire, et approuve le culte rendu de temps immémorial au B. Eugène III.

2. NEAPOLITANA, *Confirmationis cultus ab immemorabili tempore præstiti servo Dei Maximo, episcopo Neapolitano, Sancto nuncupato.* Décret du 10 juin 1872, approuvé par S. S. le 13 du même mois. Résout d'une manière affirmative cette question proposée depuis plus de trente ans, di-

rimée une première fois par un décret du 12 septembre 1840 qui ne reçut point la sanction de Grégoire XVI, et laissée encore en suspens à la suite d'un nouvel examen en 1859.

3. Malacitana, *seu* Hispalen., *Beatificationis et Canonizationis vener. Servi Dei Fr. Didaci a Gadibus, sacerdotis professi Ord. Minorum S. Francisci.* Décret du 2 mars 1872, approuvé le 7, qui déclare : *Constare de validitate processuum tam apostolica quam ordinaria auctoritate constructorum.*

4. Romana, *seu* Setina, *Beat. et Canon. Ven. serv. Dei Fr. Caroli a Setia, laici professi Ord. Min. S. Francisci reformatorum.* Décret du 15 août 1872. Ce jour-là, S. S., après avoir célébré dans la Chapelle Sixtine, a prononcé solennellement : *Constare de duobus miraculis Ven. serv. Dei Caroli a Setia, nempe de prodigioso signo enato in sinistro Ven. serv. Dei latere post ejus obitum, et de instantanea perfectaque sanatione Angelæ Mazzolini a cancro scirrhoso uteri exulcerato.*

5. Romana *seu* Albanen., *Beat. et Canon. Ven. servi Dei Gasparis del Buffalo, canonici basilicæ S. Marci de Urbe et institutoris Congr. missionariorum Pretiosissimi Sanguinis D. N. J. C.* Décret du 5 mars 1870, approuvé le 9 du même mois, et publié le 9 septembre 1872, qui déclare, à la suite de l'examen des écrits du vén. serviteur de Dieu : *Nihil obstare quominus procedi possit ad ulteriora, reservato jure Promotori fidei objiciendi si et quatenus de jure.*

6. Annecien., *Confirmationis cultus præstiti Servo Dei Petro Fabro, sac. professo e S. J. et primo socio S. Ignatii de Loyola, Beato nuncupato.* Décret du 31 août, approuvé le 5 septembre, qui déclare *Constare de casu excepto*, et qui approuve le culte rendu au bienheureux.

7. Divionen., *Beat. et Canon. Ven. servi Dei Benigni Joly, canonici Eccl. S. Stephani in civ. Divionensi.* Décret qui ouvre le procès (*Signandam esse commissionem*), rendu le 31 août 1872, approuvé le 5 septembre suivant.

8. Neapolitana, *Beat. ac. Can. Ven. servi Dei Fr. Ægidii Mariæ a S. Josepho, ord. Min. Excalceatorum scrictioris observantiæ S. Petri de Alcantara, provinciæ Lyciensis.* Décret du 31 août 1872, app. le 5 septembre, qui déclare : *Constare de validitate processus apostolici in civitate Neapolitana constructi super duobus miraculis a Deo opt. max., prædicto ven. servo Dei intercedente, patratis.*

9. Bugellen *et* Veneta, *seu* Ordinis Prædicatorum, *Confirmationis cultus ab imm. tempore præstiti Servo Dei Augustino Fangio de Bugella, sac. professo ejusdem ordinis, Beato nuncupato.* — Décret du 31 août 1872, conf. le 5 septembre, qui déclare : *Constare de casu excepto*, et qui approuve le culte rendu au Bienheureux.

10. Romana, *seu* Elnen., *Beatif. ac Canoniz. Ven. servi Dei Fr. Angelo a Pas. sac. prof. Ord. Min. strictioris obs. reformatorum.* Décret du 31 août 1872, approuvé le 5 septembre, qui déclare : *Constare de validitate processuum tam apostolica quam ordinaria auctoritate constructorum.*

11. Neapolitana, *Beat. et Canon. Ven. serv. Dei Fr. Aloisii a Sanctissimo Crucifixo, sac. prof. Ord. Minorum exalceatorum strictioris observ. S. Petri de Alcantara, prov. Neapolitanæ.* Décret du 31 août 1872, app. le 5 septembre, qui confirme la sentence du juge délégué par l'archevêque de Naples, *super cultu Ven. servo Dei nunquam exhibito.*

12. Constantien., *Canonizationis Beati Nicolai de Flues, eremitæ Elvetii.* Décret du 28 septembre 1872, app. le 3 octobre, qui déclare : *Constare de prædicti B. Nicolai virtutibus theologalibus et cardinalibus earumque adnexis in gradu heroïco in casu ut procedi possit ad ulteriora.*

13. Bellicen., *Beat. et Canon. servi Dei Joannis Baptistæ Mariæ Vianney, parochi vici Ars, diœceseos Bellicen.* — Décret du 28 septembre, ap. le 3 octobre, qui introduit la cause du vénérable serviteur de Dieu (*signandam esse commissionem*).

14. Depuis, un nouveau décret, qui comme le précédent intéresse au plus haut point la France, a été promulgué. Le dimanche 9 février, solennité de S. Vaast, patron du diocèse d'Arras, le souverain Pontife a prononcé : *Tuto procedi posse ad solemnem Beati Benedicti Josephi Lobre canonizationem.* Puis S. S. a ordonné de publier ce décret, et d'expédier les lettres apostoliques *sub plumbo, de canonizationis solemniis in patriarchali Basilica Vaticana quandocumque celebrandis.* Plaise à Dieu que Rome soit bientôt délivrée des barbares, et que les saintes solennités puissent y reparaître !

CORRESPONDANCE.

A M. le Directeur de la *Revue des Sciences Ecclésiastiques.*

I.

Monsieur,

Je viens de recevoir communication d'un article publié dans votre excellente Revue, (décembre 1872) au sujet de la polémique qui s'est élevée, l'année dernière, entre M. Faye, président de l'Académie des sciences, et moi. Ce travail critique, dû à la plume d'un homme de valeur, Monseigneur de Kernaëret, pourrait facilement donner le change sur ma pensée, si je ne m'efforçais, avec votre permission, de la replacer sous son vrai point de vue. Le savant prélat, qui m'a fait l'honneur de me lire, et qui, au cours de nos causeries intimes, m'a donné tant de preuves de son dévouement à la vérité, ne me refusera pas, sans doute, de travailler à servir sa cause dans la circonstance présente.

Voici quel est l'état de la question.

Dans le journal scientifique de M. l'abbé Moigno, j'ai indiqué une preuve *théologique*, que nous n'avions pas, de l'étendue, au-delà de vingt-quatre heures, des jours de la création. Je l'ai déduite de ce fait incontesté, que Dieu s'est servi d'un moyen d'irrigation qu'on peut appeler *provisoire*, en attendant que l'ordre de choses qui devait régir l'univers fût définitivement constitué.

Or, en ce qui regarde la formation des nuages, la cause fut évidemment posée par l'arrivée du soleil à l'état où nous le voyons aujourd'hui, de quelque manière qu'on veuille expliquer cette nouvelle création. Donc, le système d'arrosement temporaire mentionné par Moïse a dû cesser au moment où l'irradiation solaire a pu se faire sentir.

Mais il est contre le bon sens d'admettre que la terre, qui était sortie la veille de dessous les eaux, n'ait pas pu attendre moins de vingt-quatre heures (car les végétaux n'ont été créés que dans la seconde partie du troisième jour) pour produire des plantes. Inutile de

faire observer que quand on voudrait étendre jusqu'à l'arrivée de l'homme, « homo non erat qui operaretur terram, » l'usage de l'irrigation par les seules vapeurs terrestres, mon raisonnement resterait encore avec toute sa force.

Voilà quelle a été la thèse qui a donné naissance à mon opuscule : *La théorie géogénique et la science des anciens* (1).

Sur cet exposé, le savant prélat, dont je regrette de ne pouvoir partager toutes les opinions, s'écrie : *Mais, pourquoi admettre cette hypothèse choquante de l'antériorité des végétaux par rapport au soleil? La Genèse ne dit rien de semblable,* etc. J'en demande mille fois pardon à mon honorable contradicteur. La Genèse affirme positivement que la végétation a été formée avant le soleil, tel qu'il nous apparaît aujourd'hui, et tel qu'il devait être au *quatrième jour. L'antériorité des végétaux par rapport au soleil* n'est donc point une hypothèse, mais un fait.

Le savant exégète dont je combats les assertions me semble avoir tout simplement mis ses propres suppositions à la place des rigoureuses et historiques affirmations de l'annaliste sacré.

Dans un autre endroit, il dit encore : Mais à qui pourrait-on persuader, aujourd'hui que le système du monde est mieux connu qu'il ne l'était au moyen-âge, à qui pourrait-on persuader que le soleil soit postérieur à l'un de ses satellites? etc.

Que le système du monde soit mieux connu aujourd'hui qu'au moyen-âge, c'est un fait tellement évident, que si une chose m'étonne, c'est qu'on ait osé même le contester.

Quant à l'antériorité de la terre sur le soleil, bien que l'un et l'autre soient sortis d'une même masse, c'est encore une vérité qui se déduit des expériences si ingénieuses de M. Platteau. Est-ce que Monseigneur de Kernaëret ne les connaît pas ?

Enfin, dit l'auteur de l'article, nous croyons voir dans la nuée de vapeurs qui arrosait la terre avant le soleil, une confirmation du système plutonien, etc. — Pour moi, c'est le contraire qui est vrai. La formation de la terre par voie humide est partout et formellement indiquée dans les diverses parties de la Bible. Je prépare, en ce moment, une étude dans ce dernier sens. Je serai heureux d'appeler sur elle la

(1) Chez Lethielleux, 4, rue Cassette.

plus sérieuse attention du monde savant, et en particulier la vôtre, M. le Directeur, et celle du Prélat instruit qui a bien voulu s'occuper de mon essai sur la géogénie des anciens.

Encore un mot, si vous voulez bien me le permettre, sur l'interprétation dans le *sens figuré* du passage en question. Il faut qu'on y prenne garde. Le sens figuré ne doit venir qu'après le sens littéral et naturel, qui lui sert comme de support et de fondement. Ajoutons que le premier sera d'autant plus facile à saisir, d'autant plus frappant même, que le second sera plus clair et plus vrai. Mais encore, faut-il en convenir, il est rationnel de donner la priorité, dans nos recherches, à la traduction qui se rapporte aux objets matériels appelés à figurer les choses d'un ordre plus élevé.

C'est la méthode que j'ai cru devoir suivre dans mon étude sur la géogénie des premiers âges, et je verrais avec plaisir que votre savant correspondant revînt à ce point de départ nécessaire, et qu'il mît au service de la traduction rigoureuse des premiers versets du second chapitre de la Genèse, les connaissances étendues qu'il possède dans les langues primitives.

Agréez, M. le Directeur, l'assurance de ma considération respectueuse.

CHOYER, ch. hon.

Je n'envisage pas, je l'avoue, le texte de la Genèse de la même manière que mon savant contradicteur. M. l'abbé Choyer y cherche une histoire méthodique de la création qui, à mon sens, ne s'y trouve pas. Dans le récit de Moïse, tout me semble se rapporter au globe terrestre, et c'est pourquoi je ne vois dans le *Fiat lux* que le moment où la lumière déjà existante a pu percer les couches vaporeuses et parvenir jusqu'au noyau de notre globe ; de même, le *Fiant luminaria* n'indique pour moi que l'instant où les deux grands disques lumineux seraient devenus visibles pour un observateur placé sur ce même noyau. Dans mon système, les végétaux ne sont donc pas antérieurs au soleil.

Ce système du reste reposant entièrement sur l'hypothèse de la formation des terrains primitifs par la solidification due au refroidissement, je me trouve par cela même dans un camp opposé à celui de

M. Choyer ; mais, en pareille matière, je tiens peu à mes idées personnelles; et, lorsque j'aurai lu l'intéressante *Etude* annoncée par mon contradicteur, il est fort possible que ma manière de voir change entièrement. En tout cas, j'attends cette *Etude* avec impatience.

En attendant, le système que je viens d'indiquer me paraît de nature à lever bien des difficultés, et je ne vois dans le texte hébreu aucune expression qui ne s'y prête facilement. C'est ce que j'ai essayé de démontrer dans mon *Commentaire sur les cinq premiers chapitres de la Genèse.*

Jude DE KERNAERET.

II.

A Monsieur H. Girard.

Louvain, le 10 janvier 1873.

MONSIEUR,

Je supporte aisément les critiques les plus violentes, pourvu qu'elles soient, comme les vôtres, publiques et franches. La philosophie chrétienne ne retrouvera ses beaux jours que lorsqu'elle passionnera ses adeptes. Permettez-moi cependant de m'étonner que vous me transformiez en censeur de la scolastique. L'une de mes plus chères occupations est de l'étudier dans ses maîtres pour la connaître à fond et pour la faire aimer. Voilà justement pourquoi il s'est glissé dans ma *Galerie de métaphysiciens contemporains* quelques vivacités à l'adresse de ceux qui l'exposent maladroitement, sans souci des nécessités de notre temps, sans ampleur, sans vigueur et sans goût.

Ce malentendu dissipé, nous serions, je crois, fort près de nous entendre.

Il ne me reste qu'à vous remercier avec confusion des éloges dont vous m'avez gratifié au commencement de votre savante étude.

Agréez, Monsieur, l'expression de mon respectueux dévouement.

L. BOSSU,

Professeur à l'Univ. Cat. de Louvain.

Nous prenons acte bien volontiers des déclarations de M. le professeur Bossu, relativement à la philosophie scolastique. Elles rentrent tout-à-fait dans notre manière de voir. Comme lui nous sommes persuadés que l'étude des grands maîtres du passé peut seule rendre à la phi-

losophie chrétienne la vie et la fécondité. Nous sommes d'autant plus heureux de cet accord que la lecture de son livre, nous devons le constater de nouveau, nous y avait moins préparés.

Quant à nos critiques, elles subsistent dans leur entier, et M. Bossu n'a pas même essayé d'y répondre : aussi nous ne voulons pas rentrer dans une polémique désormais inutile. Nous protestons seulement contre une insinuation qui serait blessante si elle pouvait nous atteindre.

Une discussion calme et toute scientifique peut aboutir à des résultats qui ne plaisent pas à tout le monde, qui contrarient même vivement certaines personnes, car le malheur est que les questions personnelles ne peuvent pas toujours être écartées. Mais ce n'est point là de la violence, et le lecteur impartial n'en trouvera pas la moindre trace dans notre article.

Un mot encore. M. le professeur Bossu nous écrit *qu'au besoin il serait obligé, par devoir et par position, d'exiger l'insertion de sa lettre.* La menace n'était point nécessaire, et elle fût restée impuissante si nous avions voulu l'obliger à l'emploi de ces moyens de contrainte dont il nous menace si gratuitement, alors qu'il n'avait à faire appel qu'à notre courtoisie.

H. Girard.

BIBLIOGRAPHIE.

Thomæ ex Charmes Theologia universa,

Variis tractatibus et additionibus locupletata, et ad hodiernum sacræ scientiæ statum adducta, studio et opera Professorum seminarii S. Deodati.

Parisiis, apud P. Lethielleux, editorem, 4, via Cassette (1).

Pour qu'un *Manuel* soit parfait dans son genre, il doit remplir trois conditions, c'est-à-dire être court, clair et complet.

Le manuel de théologie édité chez M. Lethielleux nous semble réunir ces trois qualités. Le texte se renferme dans de justes mesures.

(1) 7 volumes in-12. 24 fr.

Il y a donc place pour les développements qui viennent de l'enseignement oral, tandis qu'un texte trop étendu, non seulement embarrasse l'étudiant, mais rend inutiles ou impossibles les leçons publiques.

Ce manuel est extrêmement clair. Les tables qui terminent chaque volume nous révèlent une distribution des matières théologiques faite suivant l'ordre le plus naturel. Les traités s'enchaînent et se succèdent dans une suite lumineuse. Les vérités dont l'ensemble constitue l'objet d'une même dissertation, apparaissent dans leur véritable jour et s'éclairent réciproquement. Les preuves d'une même proposition ne sont point placées au hasard, mais d'après leurs rapports logiques. Les objections enfin se groupent et s'échelonnent conformément à la loi de leurs affinités.

Savoir être à la fois court et complet n'est point chose facile. Néanmoins, ici encore, la *Theologia universa* est bien réussie. Aucune question, nous ne dirons pas seulement essentielle, mais importante, n'est omise ou mutilée. Tous les travaux théologiques, anciens et modernes, sont mis à profit. Qu'on prenne dans ces volumes une conclusion quelconque : toutes les vraies preuves y sont données sous une forme concise et rigoureuse ; puis viennent les objections qui contiennent la partie historique de la théologie. Une courte réflexion à propos de ce dernier sujet. En France, nous n'aimons pas trop ces thèses qui semblent traîner une longue queue d'objections. Cependant personne ne conteste l'utilité ni même la nécessité de l'histoire des dogmes. Les objections avec leurs réponses contiennent précisément cette histoire. Elles reproduisent ou les arguments des hérétiques contre une vérité définie, ou les opinions motivées des théologiens sur des questions débattues dans l'Ecole. On dira peut-être que l'histoire du dogme pourrait se faire autrement. C'est vrai. Mais la méthode suivie par les princes de la théologie, est, croyons-nous, la meilleure ; car elle complète sur-le-champ l'étude des conclusions qu'elle éclaire sous leurs différents aspects (1).

(1) Nous croyons que ces longues séries d'objections, propres à nos théologies françaises depuis Tournely et Collet, ne constituent point la plus parfaite des méthodes, et qu'elles devront disparaître nécessairement des livres élémentaires, comme de fait elles ne se montrent pas dans les ouvrages scientifiques. Voir, par exemple, les livres du P. Schrader et ceux du P. Franzelin. (*Note de la Rédaction.*)

Un ouvrage complet de théologie ne peut manquer de toucher aux erreurs contemporaines, dont la principale est le naturalisme ou le rationalisme. Aussi les éditeurs de ce Manuel ont-ils cherché à réfuter cette doctrine contagieuse, et à présenter nettement *le point de séparation et le point de jonction* entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre la raison et la foi, le droit humain et le droit divin; voir, par exemple, les Traités de la Vraie Religion, de la Trinité, de Dieu Créateur, de l'Incarnation, de la Foi, du Mariage, etc.

Le côté faible dans ce manuel est l'exécution typographique. Bien qu'on n'exige pas, pour cette sorte d'ouvrages, une perfection matérielle sans reproche, néanmoins la négligence est trop sensible. Malgré cet inconvénient, d'ailleurs atténué par des *errata* aussi exacts que possible, nous n'hésitons pas à recommander la *Theologia universa* comme un excellent livre classique.

J. B., *prof. de Théol.*

Recueil de Faux-Bourdons, suivant l'édition de Reims et de Cambrai et autres chants, à l'usage des diocèses qui suivent la liturgie romaine, par M. l'abbé Planque, chanoine titulaire d'Arras, grand chantre de la Cathédrale. Publié sous le patronage de NN. SS. les archevêques et évêque de Cambrai, Bourges et Arras. Nouvelle édition, revue, corrigée et considérablement augmentée. Arras, Planque; Paris, Lecoffre (1).

Quoique la musique, même sacrée, ne soit pas précisément de notre ressort, cependant elle n'est pas non plus étrangère à notre cadre, puisqu'elle peut contribuer beaucoup à la splendeur du culte divin. Aussi croyons-nous être à la fois agréables et utiles à nos confrères dans le sacerdoce, en faisant connaître une œuvre aussi distinguée que celle dont nous avons ci-dessus transcrit le titre.

Nosseigneurs les archevêques de Bourges et de Cambrai, et l'évêque d'Arras, ont bien voulu permettre que le livre fût placé sous leur haut patronage, et de plus, ils l'ont fait en des termes qui montrent que ce n'est point là de leur part un acte de condescendance, mais une véritable et sérieuse recommandation. Laissons parler Monseigneur l'évêque

(1) Gr. in-8° de 24 — 156 pp. Prix, *franco* par la poste : 9 fr.

d'Arras. « Je ne puis qu'applaudir, dit-il, à la pensée que vous avez eue de donner une nouvelle édition des *Faux-Bourdons*, à l'usage de la cathédrale et du diocèse d'Arras. Le rapide épuisement de la première est une preuve, avec bien d'autres, du mérite de vos compositions. Je ne doute pas que cette seconde édition ne soit accueillie avec la même faveur. Les modifications que vous y avez introduites, et que vous justifiez pleinement, la feront encore mieux apprécier.

« Bien volontiers, Monsieur le Chanoine, je prends sous mon patronage, comme vous le désirez, votre nouveau travail. Je suis heureux en le faisant, de vous exprimer ainsi ma reconnaissance pour le concours toujours si dévoué que vous donnez à l'excellente exécution des chants de la Cathédrale, pour les bons principes auxquels vous formez, en cette matière, les élèves de nos séminaires.

« Daigne Notre-Seigneur bénir amplement une œuvre que vous avez conçue, produite pour sa plus grande gloire, et la beauté de notre sainte liturgie. La diffusion de vos chants dans mon diocèse sera pour moi une vraie satisfaction, et pour vous la récompense bien méritée de votre talent et du zèle avec lequel vous l'employez au service du culte divin. »

Monseigneur l'archevêque de Cambrai a fait examiner les chants de M. le chanoine Planque par une commission qui en a rendu le meilleur témoignage. Voici sa lettre en entier :

MONSIEUR L'ABBÉ,

« J'ai fait examiner, comme vous le désiriez, l'important ouvrage dont vous préparez une seconde édition.

Voici comment les examinateurs ont formulé leur jugement :

« M. le chanoine Planque, en rééditant ses œuvres de chant ecclé-
» siastique, rend un grand service à la musique sacrée et acquiert un
» nouveau titre à la reconnaissance du clergé et des fidèles.

« Plus à même que tout autre de parler en maître d'une science qu'il
» connaît à fond, qu'il a enseignée durant de longues années, qu'il a
» mise en pratique avec les éléments les plus variés (les deux sémi-
» naires), il lui appartient de pouvoir dire à l'harmonie moderne qu'il
» n'accepte point son concours pour l'accompagnement de notre tonalité
» grégorienne.

« En dehors de la tonalité grégorienne, qui est la propriété de

» l'Eglise, Monsieur le chanoine Planque admet l'harmonie moderne ;
« lui-même s'en est servi et savamment, même dans différentes com-
» positions fort remarquables qui se rapprochent de nos modes ecclé-
» siastiques, mais n'en font point partie.

« On ne saurait trop féliciter l'auteur du renversement facultatif des
» trois parties supérieures; cette amélioration offre aux maîtres de
» chapelle la précieuse ressource de rendre toujours aisée une exécu-
» tion trop souvent impossible. »

Je m'associe bien volontiers à ces félicitations.

Cambrai, le 24 septembre 1872.

† R. F., *Archev. de Cambrai.* »

Après ces témoignages d'une si grande autorité, nous n'avons plus rien à dire. Avant de terminer pourtant, nous devons féliciter l'éditeur pour l'exécution typographique de cet ouvrage. Elle est digne des meilleures presses. La musique est supérieurement gravée, le papier est beau, l'impression fort soignée. C'est encore un élément de succès qui vient s'ajouter à tous les autres.

N. C. Le Roy.

NOTES D'UN BIBLIOTHÉCAIRE.

V. On a récemment annoncé la découverte de l'Ophir biblique, si célèbre par les expéditions des marins de Salomon et de son allié Hiram. (III Reg. IX, 26 ; X, 11 ; II Par. IX, 10.) Le voyageur allemand Karl Mauch ayant exploré et décrit des ruines considérables dans le pays aurifère de Sofala (au sud-est de l'Afrique, en face de Madagascar), le savant géographe, docteur A. Petermann, a exprimé l'avis que ce sont bien les restes d'Ophir. Ils portent aujourd'hui le nom de Zimbabye, (Zimbavé des Portugais), et sont situés par 29° 28′ de longitude est de Paris, et 20° 14′ de latitude sud. — L'opinion de Petermann n'est point nouvelle ; déjà, au XVIe siècle, les Portugais recueillirent dans ce pays une tradition d'après laquelle les constructions énormes de Zimbavé avaient été exécutées par les ordres de la reine de Saba ; quelques indigènes se vantaient même de posséder encore des livres

anciens qui parlaient des flottes envoyées à Ophir par Salomon. L'association du souvenir de la reine de Saba aux voyages des Tyriens et des Hébreux me semble très-légitime d'après les textes que j'ai cités tout à l'heure et qui mêlent le récit des navigations phéniciennes à l'histoire de la reine, comme si cette princesse avait profité du retour des vaisseaux de Salomon pour se rendre un compte personnel de sa sagesse et de sa puissance. Dans la même hypothèse de la proximité d'Ophir et du royaume de Saba, l'on s'explique aisément que la reine ait connu, par les marins de Salomon, la grande renommée de leur maître, et qu'elle ait pu lui apporter une quantité considérable d'or. — Durant tout le moyen-âge, les arabes, partant du golfe Persique, continuèrent d'aller chercher de l'or à Sofala, où ils eurent même des établissements jusqu'à l'arrivée des Portugais. Ceux-ci reconnurent les mines d'or, et non loin de là les ruines de Zimbabye. Le voyageur K. Mauch a retrouvé les unes et les autres en 1871. Les dernières consistent en deux forteresses séparées par un vallon étroit, et aussi remarquables par leur étendue que par leur genre de construction. Tous les murs sont bâtis sans mortier, en pierres de granit taillées de la dimension de nos briques ; on y voit des poutres de roche très-dure et verdâtre, longues de 2 à 3 mètres sur 20 centimètres à peine de largeur et 76 millimètres d'épaisseur. L'explorateur n'a point encore recueilli d'inscriptions ; mais il a pu constater et relever certains détails d'ornementation que plusieurs savants déclarent ne pouvoir reconnaître pour phéniciens. Ce qui est entièrement certain et reconnu par tous, c'est la haute antiquité de ces ruines et leur origine étrangère. De tels bâtiments ne sont pas le fait des nègres, et il s'y trouvait une grande quantité d'instruments en métal, d'ustensiles en fer, qu'ils ont ramassés et fondus mais qu'ils n'avaient pu fabriquer. Du reste, ils rapportent, comme un fait indubitable, que la contrée fut autrefois peuplée d'hommes blancs, et ils ont conservé pour les ruines de Zimbabye une terreur superstitieuse, avec une sorte de culte. Karl Mauch avait entendu dire, en septembre 1871, qu'il existe encore d'autres ruines à trois journées au N. E., où doit se trouver un obélisque. — La question de l'Ophir de Salomon est-elle ainsi résolue ? Plusieurs géographes persistent à en douter et à chercher ce pays fameux soit dans l'Afrique orientale, soit dans le sud de l'Arabie et ailleurs encore. L'intéressant *Bulletin de la Société*

de Géographie, auquel nous avons emprunté la description sommaire des découvertes de Mauch (n° de nov. 1872, p. 511-525), insiste sur l'absence de caractères phéniciens dans ces énormes constructions, et émet le soupçon qu'elles peuvent avoir été élevées par quelque colonie de la race malaise, dont une branche, celle des Ovas, est établie au centre de la grande île de Madagascar. Pour nous, le texte de la Bible, rapproché de la tradition recueillie par les Portugais, nous ferait aisément admettre l'opinion de Petermann, qui du reste est conforme aux idées des Portugais Lopez et de Barros, du flamand Ortelius, de d'Anville, et tout récemment de l'anglais sir Georges Thompson. (*Bulletin*, *p.* 522.)

VI. Les siècles passés nous ont légué tant de bons livres qu'il faut aujourd'hui bien de l'humilité ou de la présomption pour en écrire de nouveaux. L'humilité pourtant a ce droit, que je ne songe pas à lui contester parce qu'elle prendra toujours soin de se faire accompagner de la science et qu'elle suivra fidèlement la tradition. Mais cela ne me console point de voir les trésors de la théologie et de la philosophie anciennes disparaître chaque jour davantage sous la poussière des bibliothèques. Nos lecteurs me permettront donc quelquefois d'en retirer de petites parcelles de vérité, et de les remettre au jour dans la *Revue*, en attendant que les livres eux-mêmes trouvent de charitables éditeurs, pour les publier tout entiers, avec de modestes et savantes annotations.

Voici un très-utile petit volume, qui probablement a déjà été cité par nos éminents collaborateurs, les RR. PP. Montrouzier et Desjardins, dans leurs belles études de théologie morale. C'est *l'Institutio confessariorum*, du P. Martin Fornari, jésuite italien, qui la publia à Rome en 1606 avec l'approbation de Claude Aquaviva et les *imprimatur* accoutumés. L'édition que j'ai sous les yeux est de 1614, à Saint-Mihiel, et pour combler ma joie, c'est une rareté bibliographique, étant le premier livre qu'on ait imprimé en cette ville, et les historiens de l'imprimerie en Lorraine ne l'ayant pas encore signalé, que je sache. Il est de très-petit format, pareil à nos in-32, et ne compte que 289 pages : un véritable *Vade-mecum* des confesseurs. Il est divisé en trois traités : le 1er expose ce que le confesseur doit faire avant, pendant et après la confession ; le 2e passe en revue les différentes espèces de pénitents ;

le 3e indique les remèdes contre les péchés. Cette division me plaît déjà par sa netteté, sa simplicité, sa logique ; elle me plaît surtout par l'importance qu'elle accorde au soin pour ainsi dire médical que le confesseur doit prendre des âmes.

De notre temps, on y met trop de négligence ; la psychologie pratique, si admirablement exposée par S. Ambroise, par S. Grégoire, par les scolastiques dans leurs commentaires sur la seconde partie de la Somme, est à peine effleurée au séminaire ; l'éducation *spirituelle* du clergé se fait souvent sans méthode ; les lectures, les méditations, les exhortations, ne se suivent pas d'après un plan déterminé par la science ascétique ; aussi beaucoup de jeunes prêtres n'ont-ils que des connaissances vagues et obscures en matière de direction, et au lieu de donner à leurs pénitents les avis spéciaux que l'état de chacun réclame, sont-ils obligés de s'en tenir à des exhortations générales et parfois banales ; des considérations quelconques sur la fête du jour ou du lendemain, de mince utilité pour des personnes de dévotion, sont aussi le pauvre partage des chrétiens ordinaires, voire même des pécheurs. Le traité *de Remediis peccatorum*, du P. Fornari, précis, clair, sans exagérations, et renvoyant constamment aux ouvrages plus étendus des saints et des théologiens, fournirait de précieuses provisions aux confesseurs et une nourriture solide aux pénitents. La nature abhorre le vide, disaient les anciens ; ils auraient pu ajouter que la grâce abhorre davantage le vague des idées et des sentiments, et nous prédire qu'il y aurait de grands désastres au sein du peuple chrétien, quand la forte doctrine des Pères et des docteurs lui manquerait, et quand surtout le nombre de ses nourriciers deviendrait insuffisant par la suppression des ordres religieux et des bénéfices sans charge d'âmes. Du premier traité de Fornari, j'aurais bien d'utiles conseils à rapporter, spécialement sur la discrétion dans les interrogations, sur la confiance à accorder aux déclarations du pénitent s'il n'est pas manifestement de mauvaise foi, sur le devoir de l'absoudre : *Si integre confessus videtur cum debita contritione et pœnitentiam acceptavit, tenetur confessarius eum absolvere.* (Tract. 1, c. III, n. 5.) Mais je m'arrête de préférence à sa pratique envers les *récidivistes* ; elle fera voir la différence profonde de l'enseignement d'autrefois et de l'enseignement moderne. On l'a déjà remarqué avec beaucoup d'autorité, dans cette *Revue*, les anciens ne soupçonnaient même pas de quels em-

barras, de quelles règles compliquées, de quelles sévérités les récidifs seraient un jour l'objet. Or, il est de toute évidence que jamais rien n'a manqué à l'Eglise en fait de lumières et de saine morale quand il s'est agi de l'administration des sacrements ; elle les administrait aussi bien autrefois qu'aujourd'hui ; les nouveaux docteurs n'ont rien pu découvrir que leurs prédécesseurs eussent ignoré pour la bonne direction des âmes, surtout quand ces maîtres récents, moins savants et moins pieux que leurs devanciers, furent aussi moins attachés au centre de la foi, de la sainteté et de la vraie théologie. Voici donc ce que le P. Fornari écrivait et ce que Rome approuvait en 1606.

De Recidivis. — *Ut utiliter recidivos juvet confessarius* (il s'agit de les *aider* et non de les punir), *penetret primum necesse est in animos, ita ut non solum intelligat qualitatem peccati, sed etiam causas recidendi seu peccata iterandi* (on voit que l'auteur cherche à guérir les âmes, non à savoir s'il leur refusera l'absolution), *quæ sunt debilitas in voluntate, fragilitas in corpore, et tentationes vel occasiones extrinsecæ* (l'auteur ne considère point les rechutes comme un effet nécessaire, comme un signe infaillible, du manque de contrition sincère, il n'énumère même point cette cause des rechutes); *loquimur autem de his qui sacramenta frequentant* (les récidifs peuvent donc *fréquenter* les sacrements, d'après le P. Fornari). *Deinde sibi finem præfigat, nempe sanare infirmum et liberare a peccato, atque huc omnia remedia referat quæ sunt ejusmodi.* (Quand on ne veut et qu'on ne poursuit que ce résultat, la question actuelle devient claire et facile.)

1. *Omnem diligentiam adhibeat ut pœnitens cognoscat gravitatem peccati, ex iis quæ infra*, cap. 17. (Ce chapitre 17e est intitulé : « Quæ sint signa ad cognoscendum contritionem et quis modus ad eam disponendi ; » nous y reviendrons.)

2. *Imponat graves pœnitentias, et per se aliquas etiam assumat* (le pénitent) *cum consilio ; frequentiam item sacramentorum, orationis et aliorum bonorum operum, et in primis, ut vitet pericula et occasiones peccati.* (Certes, nous voici loin du rigorisme : nous entendons recommander ici la fréquentation des sacrements aux malheureux récidivistes ; mais comment pourront-ils user de ce précieux et puissant moyen, si nous leur refusons l'absolution ?)

3. *Ut alios peritiores consulat de remedio.* (Il est évident que ces

docteurs plus habiles ne devront point renverser les bases mêmes du traitement indiqué par le P. Fornari, et que les *minus periti* seuls pourront interdire aux pénitents la *frequentia sacramentorum.*)

4. *Suspendat aliquando absolutionem.* (Observons exactement chaque mot : l'auteur conseille et ne prescrit nullement de différer l'absolution ; il conseille de la *différer* et non de la refuser, car le droit du pénitent *qui videtur integre confessus cum debita contritione et pœnitentiam acceptavit* est de recevoir la grâce du pardon et d'échapper ainsi au péril de l'enfer ; il faut donc que l'utilité d'un retard soit évidente pour que le confesseur recoure à ce moyen ; aussi le cas est-il rare et ne se présentera-t-il que *quelquefois :* aliquando.)

5. *Si denique accipit libenter remedia data, et ostendit signa contritionis cum aliqua emendatione, absolvat et Domino commendet, atque ad memoriam revocet recidivum, cum iterat peccatum, alios septem spiritus nequiores in animam adducere.* (Quelque amendement avec des marques de contrition et de la docilité doivent suffire pour ne pas même retarder l'absolution ; et ces marques de repentir ne sont point exigées éclatantes ni extraordinaires.)C'est toute la théorie des récidivistes d'après notre auteur qui ajoute simplement une réflexion sur la confession des criminels. (*Tract.* II, *cap.* XIV.)

Quant aux signes par lesquels se manifeste la contrition, *Signa contritionis,* dit Fornari, *desumi possunt,* 1° *ex præparatione facta ante confessionem ;* 2° *ex ipsamet confessione et modo dicendi, nempe si exaggerat, si excusat, si lacrymatur, etc.*; 3° *ex prompta voluntate satisfaciendi, vel difficultate, ut si petit majorem pœnitentiam, vel recusat levem ;* 4° *cum ipsemet pœnitens rogatus id significat ; adde quod etiamsi dubitet de sua fragilitate pœnitens, tamen potest esse contritus, cum silicet dolet de peccato et vult omnino ab eo abhorrere ;* 5° *ex memoria peccatorum, pudore, timore judicii et pœnarum, etc.* — Tels sont les indices d'après lesquels on jugera des dispositions. Le P. Fornari ne connaît point la distinction récente des marques ordinaires et des extraordinaires ; et les preuves communes qu'il estime suffisantes pour l'absolution des pécheurs non récidifs, sont les mêmes et les seules qu'il indique pour l'absolution des récidivistes. Au reste il ne fait presque pas de différence entre ces deux classes de pénitents, à ce point que dans le chapitre XVI, *de modo juvandi pœnitentes ordinarios,* il

donne le conseil suivant : *Si facile incidunt in peccatum mortale, adhibebit remedia quæ supra, cap.* 14, *posuimus pro recidivis.* Quant aux habitudinaires, au lieu d'en faire une catégorie spéciale, il n'en prononce même pas le nom, fidèle en cela aux larges et savantes traditions des anciens.

On a dû remarquer, dans l'énumération des signes de contrition, le 4°, qui est le propre témoignage du pécheur affirmant ses bonnes dispositions, encore qu'il redoute l'effet de sa fragilité ; c'est l'application du fameux principe de saint Thomas d'Aquin, que si nous croyons aux accusations du pénitent, nous devons également croire à ses promesses, à moins qu'elles ne soient évidemment fausses. Est-ce qu'il s'exposerait de si grand cœur à un sacrilége? Est-ce qu'il n'est pas le premier et même l'unique observateur et témoin de son état de conscience, fait intime et psychologique dont nul ne saurait rendre meilleur compte que lui? Conformément à ces principes, notre auteur dit quelque part : *Cum absolvitur aliquis, qui alias non posset absolvi nisi promittat satisfacere vel restituere, vel stare mandatis ecclesiæ seu servare sacros canones, vel removere occasionem, acceptare data remedia, etc., promissione præstita, debet absolvi, non conditionate, sed simpliciter, sub solita forma, ut alii pœnitentes.* (Tract. I, c. III.)

L'Institution du P. Fornari se répandit en France comme en Italie, non seulement parmi les jésuites, mais aussi parmi le clergé séculier. En 1683, au lendemain d'une date fatale, le docteur Morange, vicaire général de l'archevêque de Lyon, la faisait traduire et imprimer pour les prêtres du diocèse, la déclarant « très-utile et solide, nécessaire pour s'instruire aisément des choses qui concernent l'administration du sacrement de Pénitence. » Mais comme déjà le rigorisme pénétrait dans notre clergé, le docteur Morange, tout en déclarant que le livre du P. Fornari « de soy n'est point suspect, » éprouvait le besoin de l'annoter dans le goût moderne et de réformer particulièrement la doctrine que nous venons d'exposer. Le cas est assez curieux pour que nous l'examinions avec un peu de loisir. Ce sera le sujet de quelque nouvelle *note*, si les lecteurs de la *Revue* se résignent à le souffrir.

Jules Didiot.

CHRONIQUE.

1. Le beau livre du R. P. Caussette, *le Bon sens de la foi* (1), est arrivé rapidement aux honneurs d'une seconde édition. Nous avons fait ressortir jadis ce que ce travail renferme de vraiment neuf et de tout-à-fait intéressant sur les rapports entre la science et la religion révélée. C'est un essai complet d'apologétique à l'usage des hommes du XIXe siècle. Cette seconde édition se recommande aux mêmes titres que la première. Elle a été revue avec soin par l'éminent auteur, corrigée sur plusieurs points, et si elle se présente sous une forme plus modeste, sous des dehors moins splendides, elle a l'avantage de coûter une fois moins cher que la précédente.

2. L'ouvrage du docteur Nilles sur le culte de SS. Cœurs de Jésus et de Marie était déja le plus savant et le plus complet sur la matière. L'auteur nous l'offre maintenant dans une troisième édition qui l'emportera de tous points sur les précédentes (2). Non seulement le texte a été revu avec le plus grand soin, mais il est de plus considérablement augmenté (478 pp. au lieu de 362, même format et même étendue, que donne l'édition précédente pour les matières contenues dans ce premier volume). Parmi les additions les plus importantes, nous citerons le Mémoire présenté à la S. C. des Rites, sous Clément XIII, par les évêques de Pologne (p. 75-135). Ce Mémoire fut imprimé, il est vrai, en 1765, pour l'usage de la S. C., mais il n'avait pas encore été mis dans son entier à la disposition du public, et l'on n'en connaissait jusqu'ici que des fragments. Ajoutons que l'exécution typographique est superbe, et que, sous ce rapport aussi, la troisième édition surpasse de beaucoup les précédentes.

3. L'excellente collection du R. P. Hurter, *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, trop peu connue encore du clergé français, s'est accrue de deux nouveaux volumes: *Sancti Gregorii, cognomento Magni, liber Regulæ Pastoralis* (3). — *Sancti Cœcilii Cypriani, episcopi Carthaginensis et martyris, epistolæ selectæ* (4).

Nous appelons de nouveau l'attention sur ces petits volumes, si commodes, si soignés, si bien imprimés, qui mettent à la portée de tous des trésors que le plus grand nombre ne pourrait pas autrement se procurer.

E. Hautcœur.

(1) Paris, Palmé. 2 forts vol. in-12 de XXVI-612, 653 pp. 8 fr.

(2) *De rationibus festorum Sacratissimi Cordis Jesu et Purissimi Cordis, mariæ e fontibus Juris canonici erutis libi* IV, auctore Nic. Nilles, S. J. S. Theol. Doct., Ss. Canonum in c. et Univ. prof. publ. ord. etc. Ed. tertia. Tome I, in-12 de XI-478 pp. Innsbruch, Wagner, et Paris, Lethielleux. Le tome II paraîtra sous peu.

(3) Tome XXe de la collection. In-32, 280 pp. Innsbruck, Wagner; Paris, Lethielleux.

(4) Tome XXIe de la collection. In-18, 240 pp. Mêmes éditeurs.

Amiens. — Imp. Émile Glorieux et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

VISIONS ET APPARITIONS.

Deuxième article (1).

§ III. *Discernement des Visions et Apparitions.*

Charissimi, nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint (2). Cet avertissement salutaire, que l'apôtre S. Jean, éclairé par la lumière divine, donnait aux premiers fidèles, n'a pas cessé un instant d'être pratique et nécessaire. Lutter incessamment contre l'ennemi du salut, se soustraire avec vigilance à toutes les séductions du monde et de l'enfer, conserver sans altération la pure et vive lumière de la foi, tel sera toujours le devoir du chrétien ici-bas. Le disciple bien aimé du Sauveur parlait donc à tous les chrétiens et pour tous les siècles.

Mais si cette invitation à une sage défiance, à une prudente réserve, est universelle dans sa durée et son extension relativement aux personnes, elle ne l'est pas moins dans son objet. Cet avis se rapporte donc, non-seulement à toute suggestion ou inspiration intérieure, c'est-à-dire à tout mouvement ou désir qui naîtrait en nous, non-seulement à toute doctrine perverse et aux hommes qui voudraient l'introduire, mais encore à toute manifestation sensible des esprits : *Nolite omni spiritui credere.*

De même que le nautonnier prudent et circonspect ne livre pas la voile à tout vent qui vient à souffler, ainsi le vrai chrétien n'accepte point la direction et l'impulsion de

(1) Voir le n° de Février, p. 97.
(2) I Joan. IV.

tout esprit ; il se défie des inspirations dont le principe et le but lui seraient inconnus ; il est en garde contre toute suggestion qui ne serait pas rigoureusement conforme à la loi divine et aux vérités du salut : *Probate spiritus, si ex Deo sint.*

Les docteurs de mensonge à aucune époque n'ont fait défaut, et Satan n'a jamais manqué d'actifs coopérateurs ; mais plus que jamais cette espèce abonde et foisonne dans le monde. Il semble même que ces prédicants d'iniquité, véritables esprits de ténèbres, soient officiellement chargés de l'éducation publique et de régenter tout le genre humain : telle est, en effet, la mission qu'ils s'adjugent, à l'exclusion de tous, principalement des ministres de l'Eglise. Maîtres du journalisme, savants dans l'art de mentir, de tromper, de diffamer et de discréditer par tous les moyens possibles de publicité, ces docteurs de mensonge ont presque étouffé la voix des apôtres et des martyrs de la vérité ; aussi parviennent-ils à susciter à l'Eglise de Jésus-Christ une multitude innombrable d'adversaires, ou à soulever contre l'organe de la vérité éternelle et de l'immuable justice la tourbe infinie des insensés : *Stultorum infinitus est numerus.*

Toutefois il n'est pas difficile de reconnaître, à la nature de leurs opérations ténébreuses, que ces esprits ne sont point de Dieu ; aussi le simple fidèle saura toujours leur dire : *Ex patre diabolo estis.*

Mais le père du mensonge, l'antique serpent, a encore d'autres moyens, occultes ou publics, plus perfides, d'autres agents plus redoutables pour troubler et inquiéter les justes ; enfin parfois il intervient immédiatement lui-même de diverses manières.

Cet esprit de ténèbres souffle sur le genre humain, lui imprime une impulsion plus ou moins énergique vers le mal, détermine ces courants d'idées et de doctrines qui infectent

une époque ou une région. Tantôt il pousse immédiatement au péché et au vice, tantôt par des suggestions perfides et hypocrites, il engage insensiblement dans la voie des fausses vertus: « Solent spiritus immundi, dit Ambrosiaster (1), fallaciter quasi per imitationem dicere bona, et inter hæc superinducere prava, ut per hæc quæ bona sunt accepta ferantur et mala, ut quia unius spiritus dicta putantur, non discernantur ab invicem, sed per id quod licitum est commendetur illicitum auctoritate nominis, non ratione veritatis. »

C'est pourquoi S. Paul (2) a voulu aussi prémunir solennellement les fidèles contre toutes les déceptions venant des hommes ou du démon : *Spiritus manifeste dicit, quia in novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis dæmoniorum, in hypocrisi loquentium mendacium.* L'apôtre a-t-il parlé spécialement pour notre époque? C'est ce que j'ignore ; mais ce qui est certain, c'est que ces paroles de l'Esprit-Saint sont rigoureusement applicables à ces temps d'apostasie et de défection : il est par conséquent indubitable que l'Esprit-Saint a au moins fait allusion aux luttes actuelles de l'Eglise.

I.

Il a donc été de tout temps nécessaire d'éprouver les esprits, de se mettre en garde contre les illusions fallacieuses de notre grand adversaire. Et plus la suggestion est pressante, extraordinaire, insidieuse, plus aussi le discernement doit être exquis, épuré et dégagé de toute cause d'erreur. Or les phénomènes merveilleux, ou les faux miracles, sont sans aucun doute ce qui peut se présenter de

(1) In cap. V Epist. 1 ad Thess.
(2) 1 Timoth. IV, 1.

plus séduisant ou de plus propre à nous engager dans une fausse voie. Aussi les théologiens mystiques, en étudiant ce qui est relatif au discernement des esprits, reconnaissent-ils que la matière la plus subtile, la plus délicate, la plus ardue de l'application des règles, consiste dans les visions ou apparitions surnaturelles.

Il ne s'agit pas ici d'exposer toute la doctrine du discernement des esprits: on se propose uniquement de considérer les principes et les moyens par lesquels on peut constater qu'une vision ou apparition vient de Dieu ou du démon. Il est vrai que les règles du discernement des esprits ne diffèrent pas, soit qu'on les envisage par rapport aux suggestions intimes, soit qu'on les applique aux faits extraordinaires ; le mode d'application seul présente quelque diversité.

Avant d'arriver à l'examen des règles tant extrinsèques qu'intrinsèques, il importe d'abord de montrer la nécessité de celles-ci : la nature intime de la chose à définir nous révélera combien il importe de ne point s'avancer à tâtons et sans boussole sur ce terrain indécis et mouvant. Assurément, il n'y a pas toujours une grande difficulté pratique à reconnaitre les véritables visions ou apparitions qui viennent de Dieu ou des bons anges ; elles sont la plupart du temps accompagnées d'une lumière subjective qui détermine la certitude de l'esprit, en faisant percevoir l'évidence de l'objet.

Mais d'autre part il faut bien avouer que souvent il est très-difficile de reconnaître la véritable origine des manifestations diaboliques. L'habileté du démon suffit assez à démontrer que l'homme, abandonné à lui-même, ou livré à ses seules lumières naturelles, serait toujours infailliblement dupe : l'intelligence humaine la plus développée, dans les limites de l'ordre naturel, serait invariablement déçue par les supercheries sataniques, si elle n'était secourue. Mais les lumières intérieures de la grâce, et le secours exté-

rieur de l'Eglise, viennent efficacement soustraire le chrétien fidèle à la fascination de l'antique serpent.

Pour montrer d'une manière plus saisissante la difficulté que peuvent offrir ces questions, il ne sera pas inutile de recourir au langage des faits. De même que les casuistes mettent les principes en lumière en les rendant, pour ainsi dire, concrets dans des cas particuliers, nous allons proposer un double problème de théologie mystique, l'un appartenant à la mystique infernale, l'autre à la mystique naturelle : on verra ainsi l'impérieuse nécessité du critère extrinsèque, ou de l'autorité, et des critères intrinsèques, pour échapper à toute déception.

L'histoire de l'Inquisition d'Espagne nous rapporte un procès assez étrange qui eut lieu dans le courant du XVIe siècle. Une abbesse fameuse, du nom de Madeleine de la Croix, après avoir rempli l'Espagne du bruit de sa sainteté et de ses prétendus miracles, après avoir été l'objet de la vénération des prélats les plus éminents, des princes et même du roi, finit par être condamnée à une abjuration publique dans un auto-da-fé, et à une réclusion très-stricte dans un monastère. Si l'on en croit certains actes du procès, cette réputation extraordinaire aurait été acquise par des faits vraiment étonnants : Madeleine aurait en réalité annoncé des événements futurs, comme la captivité du roi de France, la mort prochaine d'un grand d'Espagne, l'élévation au cardinalat du général de son ordre, etc. ; elle aurait opéré certains prodiges visibles à tous : ainsi aux jours de fête on la voyait souvent élevée à trois ou quatre pieds au-dessus du sol, et la sainte Eucharistie lui était apportée par des mains invisibles. Du reste bienveillante avec tout le monde, édifiante dans ses actions extérieures, régulière dans ses pratiques, elle semblait un modèle de sainteté.

Or, si l'on en croit encore les mêmes actes, elle aurait con-

fessé un commerce intime avec le démon, par la puissance duquel elle opérait ces prodiges : ce démon s'était d'abord présenté sous la forme de Notre-Seigneur, ensuite sous celle des saints pour lesquels Madeleine avait plus de dévotion ; aussi, dès le principe, prenait-elle ces apparitions pour de véritables visions surnaturelles, et ces prodiges, dans le but du tentateur, tendaient à développer démesurément l'orgueil de cette malheureuse victime des illusions sataniques.

Ce fut donc la vanité de passer pour une sainte, qui conduisit Madeleine de la Croix jusqu'aux dernières profondeurs de la fourberie, de la simulation la plus habile et la plus déliée, et enfin de l'iniquité diabolique. Stigmatisée par sa propre industrie, elle voulait posséder tous les genres de perfection. Elle aurait pu jouer ce jeu de sainteté éminente et thaumaturgique pendant une période de 38 ans.

Voilà assurément un fait qui pouvait être de nature à exercer les théologiens les plus savants et les plus expérimentés : aussi la science et la sagacité de tous les confesseurs ou directeurs, tant ordinaires qu'extraordinaires, du couvent de Ste Elisabeth de Cordoue, firent-elles naufrage : ces confesseurs devinrent même les plus ardents divulgateurs de la sainteté et des vertus de la célèbre abbesse. Et qui pourrait s'en étonner? Il était sans aucun doute très-difficile de discerner dès le principe la nature et l'origine des faits merveilleux qui se produisaient en cette femme.

Ce premier fait, dont je n'ai pas à examiner ici la rigoureuse vérité, suffit assurément pour montrer que cette matière peut offrir de graves difficultés, et exiger une prudence, une circonspection et une science dont tout directeur d'âmes n'est point capable.

Si des illusions de la mystique infernale, nous passons à l'examen de certains faits naturels assez extraordinaires, il sera encore facile de constater combien la nature elle-même, avec ses étonnantes variétés, peut faire naître de

causes d'erreurs : ce qu'on est convenu assez communément aujourd'hui de nommer mystique naturelle présente donc aussi ses difficiles problèmes du discernement des visions ou apparitions.

Le P. Debreyne, dans son *Essai sur la théologie morale* (1), rapporte des faits étranges qui eurent lieu dans une communauté de femmes : il avait été lui-même, comme médecin habile, consulté touchant la nature de ces faits et les moyens curatifs à employer.

« Ces religieuses, dit-il, ont été affectées successivement comme par une sorte de contagion ou d'imitation nerveuse. Elles affirmaient entendre la nuit au dortoir des cris, des hurlements effroyables de divers animaux, des voix plaintives, etc., des bruits de tempête, d'ouragan, de tonnerre, dans les temps les plus sereins et les plus calmes. Souvent, pendant les nuits entières, elles éprouvaient des convulsions comme hystériques, faisaient des sauts de tout le corps avec une violente agitation de tous les membres, et répétaient les cris et les hurlements qu'elles disaient avoir entendus les jours précédents, en y joignant un mélange de gémissements, de pleurs et de ris. »

« On les voyait prendre des postures et des attitudes les plus difficiles, tout-à-fait extraordinaires et contre toutes les lois de l'équilibre ; faire des sauts et des mouvements subits d'ascension dont elles étaient absolument incapables dans leur état normal et physiologique, comme, par exemple, de franchir d'un seul saut, avec une incroyable légèreté, le mur de leur clôture et s'élancer sur les arbres avec presque l'agilité des animaux grimpeurs. On les a vues même dans l'église, au moment de la sainte communion, lancées avec violence contre le mur et y paraître collées et raides comme des planches. Assez souvent cet état, chez ces

(1) Pag. 361, 362.

saintes filles, paraissait accompagné ou suivi de quelque trouble intellectuel ou du moins affectif, et enfin d'une foule d'aberrations morales les plus singulières et les plus bizarres..... ».

Or, d'après le même auteur, un système thérapeutique habilement combiné, dans lequel entraient surtout les moyens hygiéniques et les moyens moraux, fit cesser toutes les visions ou convulsions, et ramena la plus parfaite régularité dans cette maison jusque-là très-édifiante.

Ces faits sembleraient donc devoir être attribués, non à quelque obsession diabolique, mais à des causes naturelles, c'est-à-dire à quelque trouble ou perturbation dans l'organisme. On n'a pas ici du reste à porter un jugement rigoureux sur ces phénomènes: nous partons donc de l'appréciation de l'auteur cité, sans la contrôler.

Ce nouveau cas présenté à la sagacité des théologiens ascétiques, vient à son tour montrer la difficulté de discerner les confins de la mystique diabolique et de la mystique purement naturelle.

Nous pourrions aussi proposer aux casuistes certains faits contemporains; il nous suffirait, pour cela, de reproduire certaines relations bizarres, parfois incongrues, qu'on ose lancer dans le monde religieux comme un aliment à la piété. Et ces récits d'extases, de ravissements, de prophéties, de stigmatisations, prouveraient mieux encore que tout ce qui vient d'être dit, combien il importe de ne point devancer le jugement de l'Eglise. Les laïques, même religieux et bien intentionnés, ne sont point des juges compétents pour prononcer sur les matières qui ressortent du pouvoir ecclésiastique.

La nécessité des critères rigoureux pour le discernement des prodiges, résulte donc des faits, non moins que de la nature même des choses ; et le directeur d'âmes, qui, dans des circonstances extraordinaires, aurait uniquement re-

cours à ce qu'on nomme les lumières du bon sens naturel, manquerait assurément aux lois les plus élémentaires du bon sens. Il faut ici, avec la rectitude native du jugement, une science éminente, pour ne point faire de fauxpas, en dirigeant des âmes lancées, par une cause quelconque, dans des voies extraordinaires.

Hâtons-nous de dire toutefois que le plus simple fidèle, s'il conserve la droiture d'intention, la simplicité de la foi, la soumission entière à l'Eglise, est pleinement à l'abri de toute séduction pernicieuse à son âme. L'erreur, ici comme en tout le reste, vient toujours d'un jugement précipité de l'esprit à la suite d'une déviation quelconque ou des entraînements de la volonté. Que l'intention reste droite et pure, et la volonté n'inclinera point l'esprit à des jugements hasardés et prématurés, que rien d'ailleurs ne nécessite et ne justifie. C'est pourquoi l'humilité est pour tous le moyen subjectif le plus puissant, le plus infaillible, pour n'être pas trompé par le père du mensonge : l'humilité conserve soit à la volonté, soit à l'intelligence, sa rectitude native, et soustrait à ce que les ascétiques nomment le jugement propre.

II.

La nécessité des règles précises et rigoureuses pour discerner les véritables apparitions est donc évidente : arrivons à l'examen de ces critères.

Ces règles sont de deux sortes : les unes sont extrinsèques et consistent dans le jugement du pouvoir ecclésiastique : les autres sont intrinsèques, ou tirées de la nature même des faits, soumis à la lumière inaltérable de la révélation divine.

La première règle, qui est la plus nécessaire et la seule absolument sûre dans son application, consiste dans le principe d'autorité ou le jugement de l'Eglise. Quand ce pre-

mier critère est pris adéquatement, c'est-à-dire en tant qu'il implique tous les degrés de la sainte hiérarchie ecclésiastique, et en particulier l'intervention du Souverain Pontife, il est infaillible. Il renferme du reste en lui-même tous les autres.

Les règles intrinsèques consistent dans la qualité des faits, soumis au contrôle de la loi morale et des vérités révélées. Ce critère, à proprement parler, consisterait donc dans les vérités spéculatives et pratiques de la révélation divine, et par suite serait encore de l'ordre extrinsèque : il est évident qu'il consiste en quelque chose d'étranger à la chose éprouvée ; aussi ce critère, pris objectivement et en lui-même, est-il aussi infaillible. Mais l'application privée participe sans aucun doute aux conditions de l'intelligence limitée et de la raison faillible de celui qui utilise la règle. On peut néanmoins dire que ces règles sont intrinsèques en tant qu'elles jaillissent du fait soumis au droit, et qu'elles sont distinctes du principe d'autorité comme tel.

Nous allons d'abord étudier le premier critère, ou l'autorité, à laquelle appartient le discernement des apparitions, et en général des faits miraculeux.

Quel est donc le pouvoir compétent pour prononcer touchant la réalité et l'origine des faits merveilleux : ou à quel tribunal peuvent et doivent être évoquées les causes relatives aux visions ou apparitions?

Il est d'abord incontestable que le Souverain Pontife a le pouvoir de dirimer toutes les questions de ce genre. Il appartient en effet au chef de l'Eglise de prononcer définitivement sur tout ce qui tient à la béatification et à la canonisation des saints. Il est évident, en outre, que le droit de porter un décret qui confère les honneurs du culte public est exclusivement réservé au Pape ; aujourd'hui, non-seulement aucun évêque, primat ou patriarche, mais encore le sacré collège lui-même, *sede vacante*, ne saurait prononcer

définitivement sur une cause de béatification (1). Cette discipline semble dater au moins d'Alexandre III, comme on le voit par la fameuse décrétale *Audivimus* (2), où il est dit: *Etiamsi per eum miracula fierent, non liceret vobis ipsum pro sancto absque auctoritate Romanæ Ecclesiæ venerari.* Le pape Innocent III, dans la bulle de canonization de Ste Cunégonde dit plus explicitement encore: *Cum hoc sublime judicium ad eum tantum pertineat, qui est B. Petri successor et vicarius Jesu Christi.* La raison fondamentale et la nécessité de cette réserve est facile à découvrir : le pouvoir de canoniser n'est-il pas une seule et même chose avec le pouvoir de prononcer sur les questions de foi? De même donc que l'infaillibilité elle-même n'est point délégable, ainsi la faculté de porter un décret absolu et définitif de canonisation ne saurait être adéquatement communiquée.

Or, constater des miracles est un des principaux objets du procès de canonisation. C'est ce que nous voyons en examinant la procédure canonique sur la matière. On sait qu'après certaines questions préliminaires, soit pour établir la réputation de sainteté, « super fama sanctitatis », soit pour constater qu'aucun culte prématuré et indiscret n'a été rendu, « super cultu non adhibito », on commence le procès par le dubium relatif aux vertus: « Et absoluto favorabiliter dubio super virtutibus, transitus fit ad discussionem dubii *super miraculis* (3). » Et ce n'est qu'après les décrets relatifs aux vertus et aux miracles qu'on propose un troisième dubium: « An stante approbatione tum virtutum tum miraculorum, tuto procedi possit ad Beatificationem ».

Ainsi donc, le décret qui atteste la réalité des miracles est un des actes principaux et essentiels des béatifications et des canonisations.

(1) Benoît XIV, De serv. Dei beatif. et can., l. 1, C. XI, n. 2.

(2) De reliquiis et veneratione sanctorum, C. 1.

(3) Benoît XIV, Ouv. cité, l. 1, C. XXI, n. 10.

D'autre part, les miracles étant attribués principalement à la foi, les doutes relatifs aux miracles sont légitimement considérés comme des questions de foi. Inutile d'établir ici comment la faculté de constater, d'une manière absolue et définitive, la réalité des miracles, rentre dans le pouvoir de prononcer sur les choses de la foi : il suffit de rappeler ce que dit la Glose au chapitre *Gloriosus* (1) : « Miracula attribuuntur fidei : hæc igitur quæstio (de beatif. et canonizat.), *cum sit de fide,* præcipue est ad Sedem Apostolicam reservanda. » C'est du reste l'enseignement commun des canonistes et des théologiens. Nous supposons ce point pleinement admis et hors de doute, à savoir, que la question : *An constat de miraculis,* tient à la foi ; c'est pourquoi elle ne peut être résolue d'une manière absolue et définitive que par le Saint-Siége.

Or les visions et les apparitions rentrent certainement dans la catégorie des miracles. A la vérité, les apparitions qu'on nomme préternaturelles ou naturelles, ne sont point de véritables miracles ; et par suite une sentence négative peut-être certaine sans émaner du Saint-Siége : l'évidence des faits suffit à produire la certitude. Mais il n'en reste pas moins vrai que le juge suprême, qui seul peut prononcer définitivement et irrévocablement sur les apparitions surnaturelles, est le Siége Apostolique. Il serait du reste superflu d'insister sur ce point ; car, pour le dire encore une fois, l'enseignement des théologiens et des canonistes est ici unanime ; et le pouvoir infaillible du Pape de décerner les honneurs du culte public est à cette heure une vérité vulgaire. Si d'autre part il s'agissait de préciser toutes les phases et tous les aspects de la question, on ne pourrait faire autre chose que reproduire la doctrine de Benoît XIV dans son immortel ouvrage de la béatification et de la canonisation des saints.

(1) De reliquiis et vener sanctorum in-6°.

III.

1. Hâtons-nous donc d'arriver au point le plus obscur du problème qui nous occupe, c'est-à-dire au pouvoir de l'épiscopat touchant la constatation des faits surnaturels.

Autrefois les évêques ont en fait conféré les honneurs de la béatification, et par suite prononcé juridiquement et d'une manière en quelque sorte définitive sur les miracles. Toutefois, ces décrets épiscopaux ne pouvaient s'étendre au-delà d'un diocèse particulier ; en outre ils étaient sujets à l'erreur, et par conséquent susceptibles de révision, ou réformables. Aussi, le Saint-Siége, pour éviter de fâcheuses méprises, a-t-il dû se réserver ces causes si graves et si intimement liées à la foi des fidèles et au bien public de l'Eglise.

Quoi qu'il en soit donc de cette prérogative épiscopale touchant le culte décerné aux serviteurs de Dieu, qu'elles qu'aient été l'origine et la nature de ce pouvoir, exercé probablement, du moins dans certaines contrées, jusqu'à Alexandre III, il est certain qu'aujourd'hui nul évêque ne saurait porter un décret de béatification ou de canonisation. A la seule Congrégation des Rites est réservée toute la procédure proprement dite touchant ces questions si graves, et le Pape, dans la plénitude de son autorité apostolique, porte la sentence définitive.

Néanmoins l'Evêque peut, en vertu de son pouvoir ordinaire, instruire ces causes quant aux conditions préliminaires, c'est-à-dire instrumenter 1° « *Super fama sanctitatis,* virtutum aut martyrii et miraculorum (1) ; 2° *Super non cultu.* » Il lui appartient donc de constater la réputation éminente de sainteté, ou le sentiment public, touchant les vertus et les miracles ; il est admis, en outre, à certifier de la

(1) Benoît IV, ouvrage cité, lib. II, c. I, n. 6.

même manière qu'aucu neulte indiscret et prématuré n'a été conféré aux serviteurs de Dieu, dont on voudrait introduire la cause de béatification.

Enfin il peut même faire une enquête et porter une sentence judiciaire sur les faits miraculeux et les vertus héroïques ; « conficere processus supra virtutibus et miraculis, » comme dit Benoit XIV. On montrera plus tard d'une manière précise dans quelle mesure et avec quelles restrictions l'ordinaire peut procéder juridiquement en ces matières : déjà il reste acquis, par ce qui a été dit des réserves inaugurées au moins par Alexandre III, que la juridiction épiscopale est ici restreinte en quelque chose. Mais constatons d'abord le côté positif de la question, c'est-à-dire la réalité du pouvoir des évêques pour reconnaître et approuver certains miracles.

Le Concile de Trente, dans sa session 25e, accorde expressément ce pouvoir, lorsqu'il dit : *Nulla esse admittenda nova miracula, nisi ea recognoscente et approbante ordinario.* Un évêque peut donc prononcer touchant la réalité et l'origine divine des miracles, et, partant, des visions et apparitions.

Il reste bien évident, néanmoins, qu'une sentence épiscopale ne pourrait être autre chose qu'un jugement en première instance, passible de contrôle, de révision et même d'annulation par une autorité supérieure.

La nécessité de ce pouvoir, chez les évêques, semble évidente. L'évêque, est dans son diocèse l'Eglise enseignante ; il lui appartient donc d'éclairer les fidèles touchant les faits extraordinaires, qui auraient une connexion intime et nécessaire avec les choses de la foi. Aussi avons-nous vu récemment les apparitions de la Salette, de Lourdes, de Pont-Main, donner lieu à des actes épiscopaux qui accréditent ces manifestations si merveilleuses. Et ces voix si autorisées qui s'élèvent pour diriger et régler la piété des fidèles, pour rendre grâces à Dieu et à la Reine du ciel, doivent être écou-

tées avec le plus profond respect. Qui pourrait, sans une témérité insigne, s'élever contre ces déclarations, évoquer au tribunal de sa raison obtuse et dévoyée, les mandements épiscopaux ? Qui oserait poser son jugement propre à côté de ces jugements si respectables ?

Toutefois, s'il s'agit de définir d'une manière précise et rigoureuse l'étendue du pouvoir ordinaire des évêques touchant cet objet, certaines distinctions deviennent nécessaires.

II. D'abord le pouvoir ordinaire de prononcer sur les visions et apparitions est-il limité ou universel dans son objet? Le Concile de Trente, dans le texte cité plus haut, semble attribuer à l'ordinaire la faculté de constater et d'approuver tous les faits miraculeux sans exception. Néanmoins les canonistes sont loin d'être pleinement d'accord sur la portée de la déclaration conciliaire. Selon les uns, ce décret devrait s'entendre de tous les miracles sans exception, selon d'autres, de l'approbation des seuls miracles obtenus par les saints béatifiés ou canonisés : quand donc il s'agirait de prodiges attribués à des serviteurs de Dieu non béatifiés, aucune sentence épiscopale ne pourrait être portée sur ces faits. Benoit XIV (1), après avoir rapporté les divers sentiments sur ce point, incline pour cette dernière opinion.

D'après les premiers, le décret du Concile ne souffrirait donc aucune exception, ce qui de prime abord semblerait peu conforme à la discipline actuelle touchant la réserve absolue des causes de béatification. Néanmoins, comme on le verra, ce sentiment n'est point opposé à la doctrine des causes majeures réservées au siége apostolique : aussi des canonistes graves, comme Ferraris, Reiffenstuel, etc., embrassent-ils cette opinion, après Fagnan et Barbosa, tout en confessant que le Pape seul peut conférer les honneurs de la

(1) Lib. II, c. 1, n. 12.

béatification. Ces derniers rapportent même une décision de la Sacrée Congrégation du Concile, qui aurait prononcé en ce sens : « Quæritur an hæc (superius relata) Concilii dispositio, quæ videtur admodum universalis, intelligenda est de miraculis Sancti etiam non canonizati, an vero de miraculis sanctorum canonizatorum dumtaxat. Die 6 dec. 1625 Sacra Cong. Concilii respondit, de omnibus esse intelligendam. »

Cette décision, bien que rejetée par quelques-uns comme apocryphe, est réellement authentique, ainsi que l'affirme Benoît XIV ; mais elle est loin d'être décisive ; aussi ce grand pontife montre-t-il que l'expression : « Sancti etiam non canonizati » doit s'entendre des saints auxquels un culte public et traditionnel serait rendu, depuis une époque antérieure à l'institution du rit solennel des canonisations.

Néanmoins tous ceux qui reconnaissent un pouvoir universel d'informer juridiquement touchant les miracles, admettent invariablement et doivent admettre certaines distinctions ; et ces distinctions expliquent parfaitement tous les textes du droit qui pourraient sembler discordants. Quand il s'agit de miracles, révélations, etc., obtenus par l'intercession des saints béatifiés ou canonisés, l'évêque peut à la fois constater et divulguer ou proclamer ces faits merveilleux. Quand les miracles sont attribués à l'intervention de personnages non béatifiés, l'évêque peut, à la vérité, reconnaître ou constater les miracles, c'est-à-dire recueillir les témoignages, examiner les faits, instrumenter tant sur la valeur des témoignages que sur la nature intime des phénomènes surnaturels ; mais il ne peut en aucune sorte divulguer ou proclamer ces prodiges. Il est bien évident que cette divulgation serait un acte public qui préjugerait gravement de la cause réservée de béatification.

La différence entre les deux hypothèses, et la raison d'une pratique très-diverse dans l'une et l'autre, ne sont donc pas

difficiles à saisir : dans le premier cas, il s'agit seulement de divulguer un fait qui tend uniquement à rendre grâces à Dieu, qui manifeste la puissante médiation des saints honorés comme tels dans l'Eglise militante. Si au contraire on se trouve en présence de miracles attribués à l'influence des serviteurs de Dieu non béatifiés, la divulgation a pour effet direct d'inviter le peuple chrétien à honorer ces serviteurs de Dieu. Un acte de ce genre serait donc une usurpation manifeste de la juridiction pontificale.

Quand donc l'évêque a procédé touchant les miracles, révélations, etc., attribués à des personnages qui ne sont point honorés d'un culte public dans l'Eglise, toute l'affaire doit être renvoyée au Saint-Siége ; et d'après la constitution *Sanctissimus* d'Urbain VIII, ainsi que plusieurs décrets dont nous parlerons, il est défendu de passer à aucune déclaration publique, avant d'avoir reçu la réponse du Siége apostolique : « Debet tamen Episcopus, dit Ferraris, si examinet miracula nondum canonizatorum aut beatificatorum, antequam ea divulgari permittat, totum negotium ad Sanctam Sedem transmittere, indeque responsum expectare (1) ». Ces paroles, du reste, ne sont que la reproduction de la loi elle-même, ou de la constitution *Sanctissimus* d'Urbain VIII.

Il résulte d'une décision de la Congrégation des Rites (3 déc. 1616) que l'évêque auquel il appartient de prononcer touchant les miracles, est le seul ordinaire du lieu où le fait s'est produit.

Mais ici se présente une difficulté, que les circonstances actuelles font naître spontanément. Un évêque pourrait-il porter une sentence déclaratoire touchant les apparitions de la Sainte Vierge, dont certaines personnes vivantes ont été gratifiées ? D'une part, il s'agit de miracles rapportés à l'in-

(1) V. Miracul., n. 38. Voir aussi Reiffenstuel, lib. III Decret., tit. 45, n. 45. Schmalz., tit. de reliq. et vener. Sanct., n. 4.

tervention de la Reine du ciel : d'autre part ces miracles ont le caractère de faveurs particulières accordées à des personnes vivantes. Il semblerait donc que ces faits en général dussent rentrer dans la catégorie à laquelle se rapporte la condition imposée par Urbain VIII, et renouvelée ou rappelée, tant par la Congrégation du Saint Office, le 23 mai 1668, que par celle des Rites, le 23 juillet 1661.

On pourrait d'abord ici introduire une distinction : ne peut-on pas prononcer de deux manières touchant les visions ou apparitions, c'est-à-dire positivement et négativement ? On prononce *positivement*, quand on atteste directement la réalité et l'origine divine des faits miraculeux, ou en d'autres termes, quand on déclare que le fait est un véritable miracle : il est bien évident que la constatation des miracles, en vue des honneurs du culte, doit être positive et absolue. On prononce *négativement*, quand on se contente de déclarer que les faits n'offrent rien qui puisse être contraire à la foi ou à la vraie piété, et que les circonstances et les effets de ces prodiges ne sont point de nature à en faire suspecter la vérité et l'origine surnaturelle. On pourrait même, sans sortir des strictes limites d'une sentence négative, déclarer que ces merveilleux phénomènes semblent favoriser la vraie piété.

Si des prodiges éclatants venaient à se produire, de manière à exciter vivement l'attention publique, il est bien évident que le premier pasteur du diocèse ne serait point absolument condamné à une procédure muette, ou enveloppée d'un silence absolu. Assurément, s'il n'y a aucun inconvénient à attendre les instructions de Rome, il sera toujours prudent de différer. Mais d'autre part oserait-on prétendre qu'un évêque ne saurait diriger et éclairer son peuple dans ces conjectures extraordinaires ? On a du reste suffisamment montré que l'ordinaire est le propre juge des faits miraculeux : il peut donc prononcer aussi souvent que la défense

de divulguer son jugement ne le lie pas d'une manière certaine. S'il s'agissait de faux miracles, il serait toujours et en toute circonstance parfaitement licite de porter une sentence positive ou un jugement direct sur la nature et l'origine du fait.

Dans l'hypothèse que nous examinons, il pourrait prononcer au moins négativement. Il peut même, selon toute probabilité, prononcer positivement : d'une part il s'agit des manifestations de la Très-Sainte Vierge ; d'autre part la faveur accordée aux personnes qui ont été gratifiées de ces apparitions, ne sera jamais acceptée comme un indice positif de sainteté. Ces faits n'ont donc aucun rapport avec les causes de canonisation, et par suite semblent rentrer dans l'objet du pouvoir ordinaire de l'évêque. Il est vrai qu'il suffira parfois de laisser aux fidèles la libre expansion de leur foi et de leur piété : le silence de l'ordinaire aura ainsi le caractère d'une approbation tacite, et accréditera suffisamment les miracles auprès des fidèles pour que l'action de grâces due au Seigneur ait sa plénitude.

Le Concile de Trente, dans sa 25e session, a indiqué comment on devait procéder en ces matières : il a imposé certaines conditions qui ont pour but de ménager à ces jugements si graves la maturité et les précautions qu'ils réclament : « Qui (Episcopus) simul ac de iis (miraculis) aliquid compertum habuerit, adhibitis in consilium theologis et aliis piis viris, ea faciat quæ veritati et pietati consentanea judicaverit. Quod si aliquis dubius aut difficilis abusus sit extirpandus, vel omnino aliqua de iis rebus gravior quæstio incidat, Episcopus, antequam controversiam dirimat, metropolitani et comprovincialium Episcoporum in Concilio provinciali sententiam expectet : ita tamen ut nihil, inconsulto Sanctissimo Romano Pontifice, novum aut hactenus in Ecclesia inusitatum decernatur. »

Si de la composition du conseil épiscopal, nous passons,

non précisément aux règles à suivre, règles qui seront examinées plus tard, mais à une loi générale qui préside à la conclusion ou à la sentence, voici ce que disent tous les canonistes, avec Ferraris (1) : « Examen miraculorum debet esse arctissimum et rigidissimum, præsertim quoad testes, ita ut regulariter nonnisi per testes idoneos juratos, qui non sint singulares et qui deponant ex scientia per sensus proprios, et sigillatim examinentur, miraculum probari valeat. »

La raison de cette loi ne saurait échapper à personne : un miracle ne se présume point, puisqu'il constitue une dérogation aux lois de la nature ; il n'appartient point à la catégorie des faits vulgaires, et par suite il exige un témoignage non ordinaire. On ne saurait donc conclure à l'affirmation d'un miracle, qu'après un examen très-rigide et très-précis.

Nous nous bornons, pour le moment, à ces données générales touchant la procédure ; en étudiant les critères intrinsèques, on s'occupera d'abord des conditions particulières du témoignage.

III. Il n'est pas inutile d'examiner ici quel genre de probabilité ou de certitude l'autorité d'une approbation épiscopale pourrait motiver, touchant les faits miraculeux. Outre l'intérêt spéculatif que peut offrir cette question, elle a encore pour résultat pratique de montrer combien sont respectables les déclarations qui peuvent intervenir de la part des évêques.

Il est évident d'abord qu'une approbation épiscopale ajoute quelque chose à la probabilité ou à la certitude purement rationnelle : celle-ci en effet résulte de la seule perspicuité des faits mis en lumière, ou des caractères plus ou moins nets et distincts de l'évidence intrinsèque que ces faits peuvent présenter. L'approbation épiscopale, au contraire, est une garantie qui repose principalement sur l'autorité ou le pouvoir de

(1) Au mot Miraculum, n. 39.

juridiction ; c'est une attestation qui par elle-même commande, dans une certaine mesure, l'assentiment des subordonnés au pouvoir qui affirme. Entre un publiciste qui, appuyé d'une part sur les critères du témoignage humain et de l'autre sur les règles ordinaires du discernement des prodiges, examinerait les apparitions de Lourdes et de la Salette, et un évêque qui exerce son ministère pastoral, n'y a-t-il pas une incontestable différence ? D'un côté, il s'agit simplement d'un homme plus ou moins sérieux et compétent, qui n'a d'autre titre ou d'autre droit à la créance que la valeur intrinsèque des preuves qu'il allègue ; de l'autre, on est en présence d'un véritable acte juridictionnel, dont le principe est un pouvoir surnaturel.

Si, dans le premier cas, l'appréciation propre, comme telle, a une certaine valeur, celle-ci vient uniquement d'une présomption légitime en faveur des raisons intrinsèques ; aussi, en récusant ce témoignage d'un homme compétent, pourrait-on pécher contre les lois du bon sens et de la raison ; mais nul ne saurait prétendre qu'il puisse y avoir en cela quelque chose de contraire aux principes de la foi.

Je n'examine pas encore ici dans quelle mesure un homme privé pourrait discuter les faits miraculeux, et communiquer au public ses études personnelles : déjà on voit assez, par ce qui vient d'être dit, que les fidèles et les simples clercs ne sauraient, par des assertions hasardées et téméraires, prévenir la sentence épiscopale. Mais nous faisons, pour le moment, abstraction de ce point de discipline, qui, d'ailleurs, sera envisagé directement et en lui-même. Nous examinons uniquement ici la question de certitude.

Or, il est incontestable, en premier lieu, qu'un évêque, instruisant dans la mesure de sa juridiction le peuple qui lui est confié, se présente avec l'autorité que lui confère sa mission divine. C'est pourquoi une sentence épiscopale, sans être infaillible et irrévocable, présente néanmoins cer-

tains caractères de la certitude théologique. Elle ne saurait, il est vrai, déterminer cet assentiment de foi dont les décrets de canonisation sont l'objet, ou plutôt la règle directive ; mais néanmoins elle offre cette garantie théologique, qui suffit à rendre, dans les subordonnés, la négation répréhensible et téméraire.

Tout ce que les théologiens (1) enseignent touchant l'autorité individuelle des évêques envisagés comme *custodes fidei*, est applicable, dans une certaine mesure, à la question présente. Le discernement des miracles rentre, ainsi que nous l'avons montré, dans le domaine des choses qui tiennent à la foi. Un évêque ne parle donc point simplement comme un docteur versé dans cette matière, comme un homme doué d'un discernement plus exquis, plus délié et plus cultivé ; il parle ou prononce comme juge en première instance, comme guide immédiat des fidèles dans les choses de la foi et de la religion, en un mot, comme sujet du pouvoir surnaturel de juridiction.

Aussi souvent donc qu'il n'excède point les limites de sa compétence, il décrète avec autorité, et exige légitimement l'obéissance ; et le motif de la soumission de tous, soit à la règle imposée, soit au conseil donné, n'est point, on le voit, la science, la sagacité, la prudence de l'homme qui parle, mais l'autorité du pasteur qui enseigne.

IV.

I. A cette doctrine du juge compétent ou du critère extrinsèque des miracles, se rapporte une question subordonnée, qui a aujourd'hui une importance spéciale : un simple particulier, clerc ou laïque, peut-il s'immiscer dans ces sortes de questions, de manière à prévenir, dans des écrits publics,

(1) Voir Franzelin, De Tradit. div., thes. VI, IX, XIV.

la sentence déclaratoire des évêques? Lui est-il permis de livrer à la publicité son jugement personnel touchant des miracles, des prophéties, des apparitions, etc., sans attendre que la divulgation soit autorisée par l'ordinaire ?

Déjà ce doute a été brièvement résolu ; mais il importe d'insister spécialement sur ce point, dont la haute gravité ne saurait échapper à personne. A une époque où le journalisme et les écrits, périodiques ou non, s'emparent indistinctement de toutes sortes de questions, se substituent effrontément au pouvoir doctrinal et disciplinaire de la grande société de Jésus-Christ, chaque individu s'adjuge facilement le droit de prononcer en juge autorisé et irréfragable sur les matières ecclésiastiques. Certains catholiques pourraient même trouver étrange qu'on leur déniât la faculté illimitée d'apprécier et de divulguer dans les journaux tous les faits miraculeux ; mais ce qu'il y aurait de plus étonnant en cela, serait sans aucun doute cet étonnement de ceux qui ont oublié toute la législation canonique sur ces matières. C'est pourquoi, sans tenir aucun compte des préjugés libéralesques du temps, nous commençons par affirmer et établir la proposition suivante :

Il est absolument certain que nul n'a le droit d'annoncer, de proclamer publiquement des miracles non reconnus et approuvés par l'église, c'est-à-dire par l'évêque diocésain ou par le Siége apostolique.

Le Concile de Trente, dans le texte indiqué plus haut, fournit une première preuve irréfutable de notre assertion, qui peut paraître hardie ou étrange à quelques-uns : « Statuit Sancta Synodus... nulla etiam admittenda esse nova miracula, nec novas reliquias recipiendas, nisi eodem recognoscente et approbante Episcopo, qui simul atque de iis aliquid compertum habuerit, adhibitis in consilium... » Cette déclaration du Saint Concile est absolument générale, et s'étend, comme prohibition, à tous les faits miraculeux :

nulla esse admittenda miracula. Il ne s'agit point ici d'un procès de canonisation, et par conséquent de miracles envisagés comme éléments d'une cause de ce genre, c'est-à-dire comme indices de la sainteté : d'une part le pouvoir des évêques de constater et de proclamer les prodiges surnaturels est affirmé ici sans restriction ; or on a vu précédemment que les évêques ne pouvaient attester et publier les miracles des serviteurs de Dieu non béatifiés ; d'autre part, comme on vient de le dire, les termes de la défense intimée aux fidèles, sont généraux, et par suite atteignent tous les cas possibles.

Ensuite l'étendue et le motif de cette prohibition se trouvent nettement définis dans les paroles qui suivent : « Nec novas reliquias recipiendas. » Le motif, on le voit, est uniquement de ne point présenter à la vénération des fidèles ce qui en soi serait indigne d'un tel respect. Or de même que les saintes reliques sont l'objet d'un culte relatif, ainsi les miracles sont le motif de certains actes religieux ; il est donc nécessaire que ce motif réponde à son effet, ou soit en lui-même réellement apte à produire cette effusion de reconnaissance et de vénération qui suit toujours les vrais miracles.

Selon le canoniste Laur. de Franchis, cette prescription de ne point divulguer prématurément les faits miraculeux, et d'attendre l'examen et le jugement de l'Ordinaire, est très-rigoureuse : aussi faudrait-il, jusqu'à la décision à intervenir, fermer tout accès au lieu du prodige, ou empêcher les actes publics de vénération. Il prétend donc que si un miracle se produisait dans une église, « virtute sacrarum imaginum, statim Episcopus mandat operiri imagines, januas ecclesiæ claudi, ut impediat concursum hominum, nec miracula publicantur, nisi prius per testes idoneos fuerint sufficienter probata ; et processus, sive aliquid ejusmodi mittatur ad Papam. » Que pourrait-on alléguer de plus ex-

plicite, pour établir le sentiment des canonistes sur ce point, et montrer qu'il s'agit de tous les miracles sans exception ?

Il n'est donc pas étonnant qu'on ait trouvé, dans les archives de Rouen, un document (1452) assez curieux, relatif à la question présente. Les Cordeliers de cette ville métropolitaine avaient publié un miracle sous l'approbation de l'ordinaire Or, cette indiscrétion fut l'objet d'une mesure sévère et humiliante pour ces hérauts trop empressés du surnaturel : ils se virent contraints de faire publiquement amende honorable à l'archevêque, dont ils avaient méconnu la juridiction.

On comprend aussi pourquoi le Concile de Paris, célébré en 1849, avertit « les fidèles de ne pas se faire témérairement propagateurs de prophéties, de visions et de miracles, concernant la politique, l'avenir de l'Eglise, ou tout autre objet de ce genre...., sans que l'ordinaire ait reconnu et approuvé ces faits. »

II. S'il s'agit en particulier de miracles, de révélations, etc., attribués à l'intercession de serviteurs de Dieu, non béatifiés, la prohibition est beaucoup plus stricte encore et plus sévère. La défense ici, outre la raison générale de prévenir toute assertion imprudente et téméraire, a encore pour motif la réserve pontificale, dont il a été parlé plus haut.

Le pape Urbain VIII, dans sa constitution *Sanctissimus*, publiée par l'organe de l'Inquisition romaine (13 mars 1625), « imprimi de cætero inhibuit libros eorumdem hominum qui sanctitatis, sive martyrii fama vel opinione celebres e vita migraverint, *gesta*, *miracula* vel *revelationes* seu *quæcumque beneficia* tanquam eorum intercessionibus a Deo accepta continentes, sine recognitione atque approbatione Ordinarii, qui in iis recognoscendis theologos aliosque pios ac doctos viros in consilium adhibeat, et ne deinceps fraus aut error aut aliquid novum ac inordinatum in re tam gravi

committatur, negotium instructum ad Sedem Apostolicam transmittat, ejusque responsum expectet. » Et les mêmes prescriptions sont de nouveau édictées et intimées par le même Pape, dans le bref *Cœlestis Jerusalem* (5 juillet 1635). On voit donc que, dans le cas indiqué, il faut, ainsi qu'on l'a dit, outre la sentence approbative de l'évêque, transférer encore toute l'affaire à Rome.

Aussi la Congrégation des Rites, rappelant et appliquant toutes ces prescriptions, dans son décret du 23 juillet 1661, défend-elle à son tour d'imprimer hors de Rome tout écrit sur des matières relatives aux causes de béatification ou de canonisation, c'est-à-dire « libros continentes gesta, revelationes et miracula defunctorum cum fama seu opinione sanctitatis, sine recognitione et approbatione ordinariorum, juxta formam ibi (in const. Urbain VIII) expressam. »

Il est manifeste que ces décrets sont généraux et n'admettent aucune exception ; il ne s'agit pas ici d'un fait à part, d'un événement absolument insolite qui aurait déterminé ces décisions et en restreindrait la portée. C'est pourquoi les principaux canonistes, Schmalzgrueber (1), Reiffenstuel (2), Ferraris (3), etc., ont soin de rappeler ces prescriptions, en tant qu'elles constituent la discipline en vigueur.

Enfin la Congrégation du Saint-Office, dans un décret du 23 mai 1668, revient de nouveau sur les écrits relatifs aux faits miraculeux attribués à l'intercession de personnages non béatifiés : « Cum dubitatum fuisset utrum decretum S. Inquisitionis editum die 2 oct. 1625 et confirmatum per breve apostolicum Urbani VIII, die 8 julii 1635, una cum declarationibus inde emanatis, exigeret ante impressio-

(1) Jus eccl., lib. III, Tit. 45, n, 4.

(2) Jus canon. univ., lib. III, tit. 45.

(3) Biblioth., ad verb. Miraculum, n. 41, 42.

nem librorum continentium gesta, miracula seu revelationes eorum qui cum fama sanctitatis decesserunt, approbationem Ordinarii, quoad veritatem scriptorum miraculorum...., fuit resolutum decretum suprascriptum cum breve et explicationibus inde emanatis respicere approbationem tantum libri, non autem miraculorum, revelationum, aliarumque rerum gestarum, ut supra, et ideo sufficere protestationes, et quod libri prædicti approbentur ab Ordinariis cum participatione theologorum, expectato responso a Sancta Sede. »

Ce décret affirme clairement que trois conditions sont requises pour que ces écrits soient légitimement divulgués et publiés ; 1° placer en tête du livre la protestation prescrite par Urbain VIII, dans son Bref du 13 mars 1625 ; 2° obtenir l'approbation de l'Ordinaire, qui devra lui-même procéder selon la forme indiquée ; cette approbation du reste concerne le livre comme tel, et n'implique point reconnaissance ou confirmation des faits articulés dans cet écrit ; 3° transmettre toute l'affaire au Saint-Siége, dont on devra attendre la réponse avant toute divulgation.

D'après la constitution *Sanctissimus,* toute contravention à ces lois rend passible de peines graves : « Sub pœna, est-il dit au paragraphe 6, clericis sæcularibus privationis officiorum, suspensionis a divinis et administratione sacramentorum ». Et ceci montre assez éloquemment combien l'Eglise se préoccupe de prévenir tout ce qui pourrait tromper la bonne foi des fidèles, provoquer un culte erroné, exciter une vénération non justifiée et, par des récits hasardés et indiscrets, introduire des nouveautés « in re tam gravi », comme dit Urbain VIII.

Du reste, la gravité des motifs qui ont déterminé ces prescriptions est assez évidente. D'une part, on ne saurait méconnaître qu'il est souvent très difficile de juger pertinemment en ces matières ; d'autre part, cet ordre de choses a une connexion très-intime avec la foi, la piété des fidèles et

le culte public. De même que les faits miraculeux sont un énergique stimulant qui vient ranimer la dévotion et la confiance des fidèles, ainsi toute illusion ou déception sur ce point pourrait à son tour avoir des effets désastreux. Ne voit-on pas qu'une erreur ici serait capable de faire douter des vrais miracles et des vraies prophéties, tendrait à ébranler, chez les faibles, la certitude subjective des motifs de crédibilité ? Est-il donc bien difficile de constater ou de pressentir que des assertions téméraires, sur ce terrain si délicat, peuvent fournir aux ennemis de la foi des armes dangereuses pour tourner en ridicule les mystères sacrés de la religion?

V.

I. Il faut pourtant reconnaître que de nos jours, en France, règne une pratique assez peu conforme à ces sages prescriptions de l'Eglise ; il faut même avouer que cette pratique, loin d'être mise en suspicion, semble presque devenir comme la marque d'un certain zèle religieux ; mais n'est-ce pas le cas de dire: *Æmulationem Dei habent, sed non secundum scientiam?* (1) D'ailleurs, la divulgation d'un prétendu surnaturel thaumaturgique, incertain, non constaté, équivoque ou indéterminé en lui-même, ne tendrait-elle pas à détourner un peu des vérités et des pratiques essentielles de la foi l'attention et même l'intérêt ?

Pour celui qui connaît la disposition actuelle des esprits, la réponse n'est que trop facile ; et d'autre part l'instinct secret qui incline à cette divulgation se dévoile assez de lui-même. Ces prophéties apocryphes, répondant aux préoccupations du jour, ces récits d'événements merveilleux, *inédits* et parfois bizarres, ne sont-ils pas plus aptes, surtout à une époque troublée comme la nôtre, à émouvoir l'opinion

(1) Rom. X, 2.

publique, à exciter la curiosité naturelle, à exalter l'imagination, que les récits simplement édifiants et moralisateurs de l'Evangile? Or la faveur publique est attachée aujourd'hui à tout ce qui favorise, soit les instincts de la nature vers le bien délectable de l'ordre sensible, soit les vagues rêveries, ou « le sens de l'infini » se déployant en dehors de l'orbite « trop étroit » des préceptes divins et de la règle de foi. Est-il donc surprenant que tout ce mysticisme libéralesque qui se soustrait au jugement de l'Eglise, décline le contrôle régulier des gardiens de la doctrine, et surtout jouit de la faveur publique, trouve ses prédicants?

Mais, pour nous restreindre aux seuls écrivains catholiques, nous devons dire d'abord qu'en général les apôtres ou propagateurs du merveilleux inédit, les hérauts du prophétisme contemporain, ou des prédictions « modernes » sans authenticité et sans garanties, sont dans la plus entière bonne foi. Il reste vrai néanmoins qu'entre un reporter de prodiges « nouveaux, » qui veut nous édifier en vendant ses livres, et le Concile de Trente qui nous dit : *Non sunt admittenda nova miracula, nisi recognoscente et approbante Episcopo,* l'option est facile.

Nous devons ajouter ensuite que les réflexions qui précèdent ne sauraient atteindre ces ouvrages, ces écrits périodiques ou ces journaux, dans lesquels la cause catholique est si noblement défendue, et les contempteurs de l'ordre surnaturel et des œuvres réelles de la Toute-Puissance divine réfutés et fustigés comme ils le méritent.

Beaucoup moins s'agit-il des faits constatés, qui d'ailleurs aujourd'hui plus facilement qu'autrefois, tombent dans le domaine commun. Ajoutons enfin que certains prodiges sont publics de leur nature, et par suite divulgués avant tout examen juridique. Toutefois, dans ce cas encore, la circonspection reste commandée, tant par les lois de la prudence, que par le précepte du Concile de Trente.

Il s'agit par conséquent ici, non de juger ou d'improuver quelques écrits particuliers, mais uniquement d'appeler l'attention sur le résultat pratique, ou les effets moraux de certaines divulgations enthousiastes et inconsidérées: nous voudrions montrer que les faits acquis sont loin de justifier l'abandon des règles canoniques, ou de donner un démenti à la sagacité surnaturelle de l'Eglise. Loin donc de prouver que la législation pontificale doit être envisagée comme lettre morte, ou est tombée en désuétude, l'expérience acquise fait au contraire briller d'un éclat plus vif la haute sagesse qui a inspiré toutes ces lois : elle signale l'impérieuse nécessité de se soumettre docilement à la discipline ecclésiastique.

Faire naître, nourrir et développer cette religiosité sentimentale et superstitieuse, qui affadit la foi et la solide dévotion ; amener quelques âmes trop avides de nouveautés ou de récits qui piquent la vaine curiosité, à oublier ou à négliger le pain salutaire et solide de l'Evangile, présenté par l'Eglise ou la sacrée hiérarchie; faire abandonner les voies régulières de l'ascétisme chrétien, pour se jeter dans les voies obliques d'un faux mysticisme, en stimulant le désir indiscret de l'extraordinaire et du merveilleux : tel a été invariablement le résultat obtenu par le genre d'écrits que nous signalons. En un mot, l'aliment du caprice et de l'aveugle curiosité se substituant à l'aliment de la vraie foi, tel est le péril trop réel de ces publications.

II. Et si nous voulions élargir encore les confins de la question qui nous occupe, nous placer à un point de vue général, ou apprécier absolument « un certain piétisme » contemporain, nous aurions à signaler bien des inepties, des inconséquences et des dangers. Ne voit-on pas des hommes qui refusent de reconnaître ou de confesser l'infaillibilité du Pape, qui affectent du dédain ou du mépris pour le syllabus et le Concile du Vatican, se jeter avec avidité sur des récits sans autorité, des ramassis de prophéties, de miracles, de visions, etc.

dont l'Eglise n'a aucune connaissance? Des gens aussi affamés d'émotions, qu'énervés dans tout ce qui est de la vie intellectuelle et morale, aussi avides du merveilleux qu'ennemis des vérités surnaturelles, font leurs délices ou du moins s'accommodent volontiers du sentimentalisme mystique aujourd'hui en vogue chez certains catholiques « libéraux. »

A une époque où toute l'activité est à la surface, toute la vie dans les sens, toute la moralité dans le sentiment, le fabuleux est facilement substitué à la dogmatique chrétienne, l'églogue mystique à l'ascétisme chrétien. Et cette tendance est caressée, à des degrés divers, par une certaine littérature très-courue, contre laquelle il serait bon de prémunir les fidèles. Il importe en effet de ne livrer au peuple chrétien qu'un aliment solide et sain.

D'ailleurs le spiritisme ne constitue-t-il pas aujourd'hui une secte régulière et militante, qui a ses organes périodiques? Cette secte infâme ne divulgue-t-elle pas au jour le jour une prétendue révélation nouvelle? Enfin, les aveugles et stupides adeptes de cette légion diabolique sont-ils autrement séduits et entraînés que par le désir du merveilleux, par l'attrait de l'extraordinaire et du mystérieux de l'ordre empirique? A cette heure donc, à côté des matérialistes, des positivistes, des rationalistes, etc., nous avons aussi les faux mystiques; et l'on peut subir sans le vouloir, ou d'une manière inconsciente, la pernicieuse influence de ceux-ci, de même que parmi nous chacun, à son insu, s'est laissé inoculer quelque chose du venin rationaliste.

Il importe donc, surtout en ces temps périlleux, de puiser la doctrine à la vraie source, de suivre la voie commune et sûre, de ne point s'affranchir légèrement des règles canoniques, en un mot, de s'attacher de plus en plus au principe d'autorité et au magistère de l'Eglise; il est urgent de se soustraire aux entraînements et aux préjugés du temps, qui ne sont autre chose que l'esprit et les instincts du monde:

totus mundus in maligno positus est (1); enfin il est impérieusement nécessaire de se mettre en défiance contre ce libre examen ou libéralisme, qui veut être plus sage que l'Eglise, et prétend suggérer au pouvoir religieux sa règle d'action, évoque de plein droit à son tribunal toutes sortes de causes, et veut modifier le fond et la forme de la prédication chrétienne.

Quand le démon, armé pour la destruction, menace le troupeau, il faut s'abriter sous la houlette du pasteur, s'attacher pratiquement et énergiquement au principe d'autorité, réveiller les sentiments de foi et d'obéissance à l'Eglise, suivre avec confiance celle qui est notre guide au milieu des orages et des incertitudes de la vie présente. Que les simples fidèles s'inspirent, dans les choses de la foi et du salut, des enseignements et de la direction de leurs pasteurs immédiats; que ces pasteurs, à leur tour, soient parfaitement unis par les liens de la charité et de l'obéissance à leur évêque; enfin que les évêques, groupés autour de leur chef, le Pontife Romain, reçoivent avec docilité l'impulsion qui leur est communiquée par l'organe infaillible de la vérité, et l'on aura cette parfaite cohésion, qui défie les portes de l'enfer et montre à tous, dans l'Eglise, « *castrorum acies ordinata* ». Et le point de jurisprudence canonique que nous venons d'examiner, nous a encore manifesté cette loi hiérarchique, qui s'est révélée à nos yeux comme la règle nécessaire et essentielle du discernement des esprits.

Ces considérations, qui parfois ont pu déborder quelque peu les strictes limites de notre sujet, mais enfin sont réellement confirmatives du point particulier que nous voulions mettre en lumière, nous ramènent à la thèse fondamentale: L'autorité est le premier et le plus indispensable critère des miracles en général, et en particulier des visions ou apparitions. Cette règle, d'ailleurs, implique toutes les autres, car la procédure canonique consiste dans l'application des règles intrinsèques du discernement des prodiges.

E. Grandclaude.

(1) 1 Joan. V, 19.

LA BIBLE ET L'ASSYRIOLOGIE.

Quand les travaux de nos célèbres égyptologues eurent fourni des résultats suffisamment éprouvés et en nombre assez considérable, il se trouva des exégètes pour examiner le parti qu'on en pourrait tirer en faveur de la Bible, et pour réunir en faisceau les notions qui, éparses dans des écrits de toute nature, seraient capables de répandre sur maint récit de l'Ancien Testament plus de clarté ou d'intérêt. L'illustre Hengstenberg fut le premier à marcher ainsi, dans un but scripturaire, sur la terre des Champollion et des Rougé. D'autres imitèrent ses efforts, récemment encore M. Ebers, qui put mettre à profit de nouvelles découvertes. Une étude du même genre ne pouvait manquer de se produire relativement à la science, plus jeune du reste, de l'assyriologie, et nous sommes heureux d'en saluer aujourd'hui le premier fruit (1) dans un savant ouvrage que nous essaierons d'analyser pour nos lecteurs.

Cet ouvrage, solide mais sans la moindre prétention à l'élégance, est également originaire d'Allemagne. L'auteur, M. Schrader, professeur de théologie à l'université d'Iéna, pouvait mieux que bien d'autres, grâce à sa double qualité d'exégète et d'assyriologue compétent, remplir une tâche d'autant plus difficile qu'elle consiste habituellement à

(1) Cette expression demeure juste, malgré les excellentes données du même genre que nous fournit çà et là M. F. Lenormant, dans son *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient* (3 vol. in-12, Paris, A. Lévy 1869, 5e éd.). Notre docte compatriote a surtout travaillé dans un but historique : il ne s'occupe qu'indirectement de la Bible. Toutefois nous ne saurions trop recommander ce *Manuel*, qui montre sous un jour tout-à-fait nouveau un grand nombre de questions incomplètement ou même faussement résolues jusqu'à lui.

frayer des routes nouvelles. Son titre de docteur protestant ne nous effraierait point trop s'il n'y ajoutait, non pas sans doute d'une manière explicite, mais par plus d'une assertion que nous relèverons en temps opportun, l'épithète non rassurante de rationaliste. — Mais allons au fait, et citons tout d'abord les premières lignes de la préface. Elles nous indiqueront la fin que se propose M. Schrader, et la marche par laquelle il désire l'atteindre (1).

« Le déchiffrement des inscriptions cunéiformes de Babylone et d'Assyrie a été étudié, contrôlé dans ses bases fondamentales. La langue de ces inscriptions a été reconnue dans son essence, et fixée d'une manière scientifique. Le temps semble donc être venu où l'on doit prendre la faucille en main, et recueillir les épis assez mûrs pour être coupés. Cette moisson est vraiment riche et surprenante, surtout au point de vue de la civilisation et de l'histoire... Il va de soi que la part du lion, dans ces découvertes, échoit à l'Ancien Testament; aussi est-il temps d'apprécier les avantages qu'elles lui apportent. Cependant, il n'est pas encore possible de faire ce travail de telle sorte qu'on puisse immédiatement présenter au lecteur avide de nouveautés d'élégants extraits des annales juives, d'après l'assyriologie. Non, mais il faut tout d'abord réunir les matériaux qui serviront plus tard à construire un édifice durable. »

Muni de l'Ancien Testament, M. Schrader a visité attentivement les palais déterrés de Nimroud-Chalah, de Koyondchik-Ninive, et de la ville de Sargon ; il a gravi les collines de décombres qui furent autrefois Babylone, il s'est enfoncé dans les tombeaux de Warka et de Mughéir. Des palais, des décombres et des sépulcres, il a extrait patiemment

(1) Voici le titre de l'ouvrage : *Les inscriptions cunéiformes de l'Ancien Testament*, par Eberhard Schrader, avec des tableaux chronologiques, un glossaire, des tables de matières et 2 cartes. Giessen 1872, VII-385 pp. in-8°, 10 fr. 75. (Paris, Haar et Steinert.)

tout ce qui lui paraissait propre à compléter, à éclaircir, à mettre en relief les divers traits de l'histoire juive. Relisant ensuite sa Bible hébraïque page par page, il a noté pour lui-même et pour les amis soit des Saints Livres, soit de l'Orient, une multitude de détails instructifs et intéressants. Nous le suivrons dans l'ordre même qu'il a jugé à propos d'adopter, extrayant, au fur et à mesure que nous les rencontrerons, les résultats les plus nouveaux, les plus sûrs et les plus importants.

I. Genèse.

Chap. 1 et 2. — *Eloïm* et *Jéhova*. Ces noms divins, si célèbres durant toute l'existence du peuple hébreu, non moins célèbres de nos jours par les savantes discussions qui se sont engagées autour d'eux, se rencontrent l'un et l'autre dans la langue et les inscriptions d'Assyrie, sous la forme de *Ilu* et de *Iahu*. Ilu dérive, comme l'Eloïm hébreu, comme l'Allah des arabes, l'Alôhô du syriaque et les expressions identiques du samaritain, du chaldéen et de l'éthiopien, suivant les uns de la racine *Oul*, être fort, suivant les autres de *Alah*, coluit, adoravit. Il n'est pas encore possible d'arriver sur ce point à des conclusions certaines. — L'équivalent assyrien de *Jéhova* n'a pas été trouvé jusqu'ici à l'état simple, il est vrai, mais il apparaît manifestement dans la composition du nom de *Iahubidh*, roi d'Emath. Faisons encore remarquer, à propos de cette appellation, une coïncidence assez surprenante. On sait que le roi de Juda Joachim (en hébreu *Joïakim*, abréviation pour Jehovakim, Dominus constituit), s'appelait Eliacim (hébreu *Eliakim*, Deus constituit) avant de monter sur le trône (1) ; or les inscriptions cunéiformes attribuent pareillement au prince d'Emath deux noms dans la composition desquels Ilu alterne

(1) 4 Rois, 23, 34.

avec Jahu. Elles l'appellent tantôt Jahubidh et tantôt Ilubidh. — Mais comment Jéhovah pouvait-il être adoré des Syriens, Jéhovah, le Dieu national des Hébreux? Ce fait s'explique par l'usage fort en vogue, chez tous les peuples païens, d'introduire dans leur panthéon les divinités de leurs voisins, spécialement celles dont ils avaient cru remarquer la puissance et la gloire : c'est ainsi que les habitants de Damas avaient emprunté aux Assyriens le culte des Dieux Bel et Assur.

Chap. 2, v. 14. — *Hiddekel*, le nom hébreu du Tigre, est parfaitement confirmé par les découvertes babyloniennes. On l'a retrouvé sous la forme *Hidiglat*, qui le reproduit à peu près avec les mêmes consonnes et les mêmes voyelles, auxquelles s'ajoutait la terminaison féminine *at*. — Les Hébreux ont moins bien conservé la dénomination de l'Euphrate. Tandis qu'ils appelaient ce fleuve le *Perat*, les Assyriens le nommaient *Barattur* (ou *tiv*, *tav*, quelquefois *ti*, *ta*). Quel était le sens de ces deux expressions? M. Schrader omet de nous le dire; nous pouvons du reste lui reprocher un assez grand nombre d'omissions semblables, qui sont d'autant plus fâcheuses qu'elles se reproduisent habituellement en des cas pleins d'intérêt.

Nous ne pouvions manquer de recevoir des explications détaillées sur le nom célèbre d'*Assur* qui, le plus souvent, s'écrivait et se prononçait dans la langue babylonienne de la même manière qu'en hébreu. On le trouve pourtant aussi sous la forme d'*Asur*. Primitivement, il servit à désigner l'antique capitale assyrienne, bâtie au nord de Ninive, sur la rive droite du Tigre et à l'endroit occupé aujourd'hui par les ruines de Kileh-Chergat. De la capitale, il ne tarda pas à passer à l'empire lui-même, comme cela eut lieu plus tard pour Rome, la Samarie, le Hanovre. Mais il désignait également la principale divinité du pays, et l'on se demande qui le porta d'abord, de la ville ou du Dieu. Divers arguments

philologiques, surtout celui qui est tiré de la signification du mot Assur, *le bon,* accordent, paraît-il, la priorité à ce dernier.

Chap. 4, v. 2. — *Abel.* Relativement à cette expression, nous avons à signaler une interprétation nouvelle. On avait cru jusqu'à ce temps qu'Abel signifiait *souffle*, par conséquent « vanité, » et Gésénius lui-même (Thes. 1, 363) dit encore à propos de ce mot : « Adami filius natu secundus, a vitæ brevitate prob. dictus. » Il en est de même des autres lexicographes et de tous les commentateurs contemporains. M. Schrader, et avant lui plusieurs autres assyriologues, croient voir, dans cette appellation, un synonyme du substantif *Habal*, qui a la signification de *fils*.

L'avenir élucidera peut-être cette question. L'étymologie nouvelle semble avoir en sa faveur l'analogie de la plupart des noms imposés aux premiers hommes. *Adam* signifie homme, *Ève* mère, *Caïn* et *Loth* rejeton, *Enos* homme; n'est-il pas surprenant que le second fils d'Adam reçoive seul un nom qui ne soit pas tiré de la vie de famille? Quoi qu'il en soit, le substantif assyrien *Habal* entre fréquemment dans la composition des noms propres. Il sert, par exemple, à former ceux de plusieurs rois célèbres ; Nabopolassar, en assyrien *Nabu-habal-utsur*, c'est-à-dire Nébo, protége le fils ; Sardanapale, en assyrien *Asur-bâni-habal,* Assur créa le fils ; *Asur-natsir-habal*, Assur protége le fils, etc.

Nous ne trouvons plus rien à glaner, au point de vue exégétique, avant le chapitre 10e de la Genèse ; mais en revanche quelle ample moisson nous pourrons recueillir dans les généalogies et les faits que contient ce chapitre !

V. 2. — On sait que *Javan* est l'expression dont les Hébreux se servaient pour désigner l'Ionie, puis la Grèce en général : *Javanu* est employé de la même manière dans la langue assyrienne. De ce substantif on a formé l'adjectif *javnaï,* grec, que nous rencontrons dans une inscription du roi

Sargon, comme épithète appliquée à la mer Méditerranée : *tihamtu javnaï*, la mer grecque.

Les noms de *Tubal* et de *Mosoch* (hébr. *Meschec*) ont semblablement leurs corrélatifs babyloniens, *Tabali* et *Muski*. D'après les inscriptions cunéiformes, le peuple de Muski, dans lequel les commentateurs voient habituellement les Moscovites à l'état rudimentaire, aurait séjourné au nord de l'Assyrie. Le pays de Tubal semble avoir été situé plus à l'est, dans l'Asie mineure. Il devait former un empire immense, puisqu'il ne comprenait pas moins de vingt-quatre peuples que Salmanasar II avait rendus tributaires ; ce prince lui-même nous l'apprend sur un de ses obélisques : « Dans la 22e année de mon gouvernement, j'ai franchi l'Euphrate pour la 21e fois, me dirigeant vers le pays de Tabal. En ces jours je reçus des 24 rois de la terre de Tabal des présents comme tribut. »

V. 6. De Chus et de Mizraïm, les Assyriens avaient formé les noms à peu près identiques de *Kuci* et de Mutzur, et ils s'en servaient, eux aussi, pour désigner l'Ethiopie et l'Egypte. *Kuci* alterne quelquefois avec *Miluhi* : or Miluhi n'est autre chose que le royaume nubien de Méroé.

Chanaan. Il est tout-à-fait surprenant que les inscriptions cunéiformes ne présentaient nulle part ce nom célèbre. Quand elles veulent parler de la contrée de *Kenaan*, elles ont recours à la plus singulière des périphrases, car elles l'appelait *mat acharri*, le pays de derrière, c'est-à-dire le pays qu'on a derrière soi quand on est tourné vers l'est, par conséquent le pays d'occident. Voici à ce sujet quelques lignes trouvées aux sources du Tigre et remontant au règne de Teglat-Phalasar I (environ 1150 ans avant Jésus-Christ) : « Par la grâce d'Assur, de Sama, de Bin, les grands dieux mes maîtres, moi, *Tuklat-habal-Asar*, roi d'Assyrie, fils d'Assur-ris-Ilim roi d'Assyrie, fils de Nutakkil-Nebo, roi d'Assyrie, dominant depuis la grande mer du *pays de derrière*

(la Méditerranée) jusqu'à la grande mer du pays de Naïri, j'ai fait trois expéditions dans le pays de Naïri. » On voit qu'au temps de Samuel les Assyriens avaient déjà soumis d'une manière transitoire à leur domination tout le pays de l'Ouest et peut-être Israël lui-même.

Nous arrivons aux débuts de l'histoire de Babylone et de Ninive d'après la Bible.

V. 8. *Chus genuit Nemrod.* Le nom du fameux chasseur n'a pas encore été découvert sur les monuments des empires fondés par lui ; on reconnaît du moins qu'il est tout-à-fait assyrien dans sa formation, bien que son étymologie soit douteuse et contestée. — *Fuit autem principium regni ejus Babylon...* Cette courte notice est confirmée par tous les renseignements que nous possédons, en dehors de la Bible, sur les rapports de l'Assyrie avec la Babylonie. L'écriture, la religion, le gouvernement, en un mot toutes les institu- de Ninive attestent hautement une origine babylonienne. Le vrai point de départ du double empire, c'est donc Babel. Toutefois la métropole ne sut pas conserver toujours sa suprématie; il vint un temps où la colonie, devenue plus forte qu'elle, s'en sépara violemment, comme l'ont fait de nos jours les Etats-Unis, le Brésil et la plupart des républiques américaines.

Nous reviendrons plus loin sur Babylone ; quant aux trois villes mentionnées après elle au V. 10, Arach, Achad et Chalanné, il n'existe pas une certitude égale sur leur emplacement primitif. La première a été définitivement reconnue dans les ruines de Warka, situées au sud-est de Babylone, sur la rive gauche de l'Euphrate. On y trouve un si grand nombre d'antiques cercueils d'argile, qu'on serait tenté de croire que la cité d'Arach, ou d'*Arku*, comme on disait alors, était la métropole de Babel. — Le nom d'*Akkad* apparait fréquemment dans les inscriptions cunéiformes pour désigner un pays et un peuple babyloniens: les rois de

Babylone et de Ninive aiment à s'appeler *Sar Sumerim u Akkadim*, c'est-à-dire princes de Sumir et d'Akkad, mais il est impossible de fixer la situation précise de ces deux localités. — M. Oppert place notre troisième ville, celle de Chalanné, sur le territoire actuel de Mughéir, au sud de Babylone, et sur la rive droite de l'Euphrate : ce n'est là toutefois qu'une conjecture que M. Schrader n'ose pas encore adopter.

D'après le V. 11 bien compris, de Babylone Nemrod se rendit à Assur (*de terra illa egressus est Assur)*, où il bâtit Ninive et Rechoboth-Ir (Vulg. *plateas civitatis*), et Chalah et Resen entre Ninive et Chalah (V. 12). De ces quatre villes dont la réunion formait, d'après l'opinion la plus probable, une cité unique et gigantesque à laquelle on appliquait le nom de la première, deux seulement ont été retrouvées sur les bords du Tigre : ce sont Ninive et Chalah. Chalah, qui formait le quartier du sud, était située à l'emplacement du village et de la colline qu'on appelle aujourd'hui *Nimroud*, au confluent du Zab et du Tigre. Il existe à son sujet une inscription intéressante du roi Asurnatzirhabal : « La ville antique de Chalah, *fondée* par Salmanasar, roi d'Assyrie, le grand, mon prédécesseur, cette ville devint déserte et tomba en ruines ; cette ville je l'ai rebâtie de fond en comble. » C'est à dessein que nous avons souligné le mot « fondée », car cette traduction nous paraît inexacte. Dans le lexique qui sert d'appendice à son ouvrage, M. Schrader donne lui-même au verbe assyrien עבש le sens de « faire, édifier, élever ; » or ces divers mots peuvent très-bien s'entendre d'une simple reconstruction. D'ailleurs, alors même que la signification de *fonder* serait parfaitement justifiée, elle ne prouverait rien contre la Bible, quoi que dise M. Schrader ; n'est-il pas naturel, en effet, qu'un prince puissant de Ninive évite de mentionner dans ses mémoires le nom de Nemrod, et par suite un fait qui eût rappelé la conquête babylonienne ?

Il n'est donc nullement nécessaire, on le voit, d'attribuer une erreur à l'écrivain sacré. Il est vrai que, pour M. Schrader, l'auteur du chap. 10 de la Genèse n'est rien moins qu'inspiré. Il ne vivait même, paraît-il, que vers l'an 825 avant Jésus-Christ, c'est-à-dire trop longtemps après les événements qu'il raconte pour avoir pu se renseigner parfaitement. Voilà sans doute du rationalisme de bon aloi ! Nous tenions à le signaler suivant notre promesse.

Passons maintenant à la ville, ou plutôt au quartier de Ninive; c'est le plus important des quatre, puisque son nom a prévalu pour désigner l'immense trapèze tout rempli de palais. Il était dans une direction diamétralement opposée à celle de Chalah, au nord par conséquent, à l'endroit où s'élève aujourd'hui, parmi des ruines considérables, le petit village de Koyondschik. C'est là, en face de la Mossoul moderne, que Sennachérib et Sardanapale bâtirent plus tard leurs splendides résidences. Ninive signifie du reste *habitation :* ce nom célèbre, qui se prononçait *Ninouah* en Assyrie, provient de la racine sémitique נוּחַ habiter, à laquelle on a ajouté la préformante *n*, qui semble avoir été très-chère aux Assyriens.

Où faut-il placer Resen et Rechoboth-Ir ? Pour Resen la difficulté n'est pas grande, malgré le silence des inscriptions cunéiformes, puisqu'elle était située, nous dit la Bible, entre Ninive et Chalah dont nous connaissons la position. Quant au quartier de Rechoboth-Ir, nous manquons de données pour déterminer son emplacement.

Etudions encore, à la lumière des inscriptions cunéiformes, quelques-uns des principaux noms de la *Table des Peuples.*

Parmi les nations issues de Cham, nous trouvons au V. 14 celle des Philistins, qui nous est si connue par des luttes perpétuelles avec Israël. Les Assyriens la connaissaient fort bien aussi, car la *Palastar* est souvent mentionnée sur leurs monuments comme une des contrées qui leur payaient le tribut.

Parfois, ce nom semble indiquer non-seulement le pays proprement dit des Philistins, mais aussi le royaume de Juda ; ce qui nous montre, dès l'antiquité la plus reculée, la dénomination de *Palestine* tendant à s'imposer peu à peu à toute la Terre-Sainte. Teglath-Phalasar et Asarhaddon partent cependant aussi du pays de *Iahudi*, ou de Juda.

Il est fréquemment question de *Tsidunu* (Sidon) et de *Tsurru* (Tyr), dans les inscriptions d'Assyrie. Il y est même fait mention de plusieurs rois sidoniens, entre autres de *Lullii*, probablement l'Elulæus de Josèphe (Antiq. IX, 14, 2), et de *Tubalu*, c'est-à-dire Ithobal (avec Baal). Une autre ville phénicienne, nommée Arvad dans la Genèse et plus communément Aradus, y apparait aussi sous les formes variées d'*Arvadu*, *Aruadi* ou *Aruda*. Elle eut pour rois principaux Kulubaal (voix de Baal), Iakinlu (Dieu affermit), Matinubaal, Azibaal, Abibaal, Adunibal, Baalyasouf, Baalonaluku... La composition de la plupart de ces noms atteste la dévotion qu'on avait pour le dieu Baal.

Les Assyriens ne connaissaient pas moins que la Phénicie le *mat Arumu*, pays d'Aram ou de Syrie, qui était plus rapproché d'Arsi et qui leur fut longtemps soumis. Une inscription de Téglathphalasar en parle en ces termes : « Les « gens d'Amath, de Chagar, de Dur-Kurigahi..., en général « tous les hommes d'Aram... je les ai rendus tributaires ; « j'ai fait mourir leurs guerriers, je me suis emparé de « leur butin. Tous, tant qu'ils étaient, je les ai attachés au « pouvoir du pays d'Assyrie. »

Chap. XI. — La première moitié de ce chapitre reçoit des nouvelles découvertes faites à Babylone la plus éclatante confirmation. Et pourtant, le nom du pays de Sennaar, théâtre de la séparation des peuples et de la confusion des langues, n'a pas encore été trouvé par les assyriologues. — Mais abordons immédiatement les faits principaux. Pour M. Schrader, la Bible, dans ce passage, ne raconte *évidemment*

qu'une simple légende ; toutefois ne l'inquiétons pas à ce sujet, car il admet que cette légende a dû s'appuyer sur des données matérielles véritables, telles que l'existence d'une ville réelle, l'existence d'une tour réelle, etc., et cela nous permet d'adopter toutes ses autres conclusions. La première est relative aux matériaux employés pour la construction de la ville et de la tour. *Habuerunt lateres pro saxis et bitumen pro cœmento*, nous dit le texte sacré ; or il est remarquable que les décombres qui forment de vraies collines aux alentours de Babylone, se composent en effet de briques reliées ensemble par du bitume. Il est remarquable aussi que les Assyriens se servaient, pour désigner ces matériaux, des mêmes expressions que les Juifs : *libittu*, état construit ; *libnat* n'est autre chose, à part la terminaison féminine, que l'hébreu *lebêna*.

La seconde conclusion de M. Schrader concerne l'illustre tour des langues. Comme la plupart des savants, il en reconnaît les débris dans l'édifice gigantesque de Borsippa, qui s'élève non loin de l'ancienne Babel, et auquel les habitants de ces contrées donnent le nom significatif de *Birs Nimroud*, tour de Nemred. Il cite ensuite, et nous allons citer après lui, une inscription de Nabuchodonosor, déjà connue par les traductions de MM. Oppert, Rawlison et Talbot, mais qu'il croit pouvoir présenter d'une manière plus parfaite : « Nous proclamons ce qui suit. Le temple des sept lumières de la terre, la tour de Borsippa, qu'un roi précédent avait fait construire... mais dont il n'avait pas achevé la pointe, était tombée en ruines depuis des jours nombreux. On avait négligé d'entretenir les fossés qui servaient à l'écoulement des eaux ; la pluie et les tempêtes avaient entraîné ses briques, les tuiles du toit s'étaient brisées, les briques des bâtiments formaient des monceaux de débris. Le grand dieu Mérodach m'inspira la pensée de la restaurer. Je ne touchai point à l'emplacement, je ne changeai point les murs fonda-

mentaux. En un mois de salut, dans un jour favorable, j'améliorai les briques des bâtiments et les tuiles de la toiture, ... et j'écrivis mon nom à la corniche de ses murs renouvelés. J'élevai ma main pour l'achever et pour y ajouter une flèche. » Aujourd'hui encore cette ruine atteint en hauteur près de 154 pieds anglais. Nous n'avons pas à rechercher, grâce à la Bible, pourquoi le monarque assyrien la trouva inachevée.

La troisième conclusion regarde Babylone, dont le nom assyrien était *Babil* ou *Babilu*, ce qui veut dire « Porte de Il, » en d'autres termes : sanctuaire du Dieu Il. *Il* était comme *Bel* une des principales divinités babyloniennes.

V. 28. — Qu'était-ce que *Ur-Casdim*, patrie d'Abraham ? On croit assez généralement que le premier de ces deux mots est l'équivalent de l'hébreu *Ir*, ville. Quelques lignes de l'historien Alexandre Polyhistor, et surtout les observations qu'on a pu faire récemment à l'aide des inscriptions cunéiformes, semblent mettre ce point hors de doute. Quant au nom de Casdim, que les anciens Juifs donnaient aux Chaldéens, on se demande d'où provient, relativement à sa prononciation et à son orthographe, une divergence si grande entre l'hébreu et les autres idiomes. En effet, ce ne sont pas seulement les Grecs et les Latins qui écrivaient Χαλδαῖοι, *Chaldæi*, dont nous avons fait Chaldéens ; c'étaient encore les Syriens, les Arabes et les Assyriens eux-mêmes (*Kaldim* ou plus exactement *Kaldiai*).

Le changement de l's en *l* ne s'était pas encore rencontré dans les langues sémitiques, et c'est en cela que consistait la grande difficulté ; or voici que les inscriptions cunéiformes l'ont complètement résolue, car elles nous montrent que cette permutation avait lieu fréquemment en Assyrie. Dans cette langue, les expressions *istakan* et *ultakan*, il érigea, *astur* et *altur*, j'écrivis, *istu* et *ultu*, de, par, sont tout-à-fait identiques et s'emploient l'une pour l'autre, parfois dans la

même inscription. On comprend maintenant le passage de *Kaldim* à *Kasdim*.

Le chapitre 14e de la Genèse a plus d'un rapport avec l'Assyrie : il reçoit donc tout naturellement des nouvelles découvertes son tribut de lumières.

V. 1. — *Amraphel*, roi de Sennaar. Ce nom a un cachet complètement babylonien. Nom composé des mots *amir*, maître, et *phal*, abréviation de *habal*, fils ; il signifie donc : « le fils est maître. »

Chodorlahomor, roi des Elamites. Les inscriptions nous font connaître plusieurs anciens rois d'Elam dont le nom commençait par *Kudur :* l'un d'eux, *Kudur-Mabuk*, s'intitule AB. DA. acharri, c'est-à-dire probablement : maître du pays de l'Ouest, ou de Chanaan. Serait-ce, comme on l'a dit, le conquérant dont la Genèse parle en ce passage, qui aurait fourni au père des croyants l'occasion d'une si belle victoire ? Plusieurs assyriologues distingués se refusent à le croire. Tout ce qu'on peut conclure des monuments assyriens, c'est qu'il exista, à une époque très-reculée, toute une dynastie élamite de Kudurides dont Suse était la capitale, et qui soumirent pour un temps une grande partie de l'Asie occidentale. Une divinité du pays d'Elam, dont Sardanapale transporta l'image de Suse à Babylone, s'appelait *Lagamar :* c'est d'elle évidemment que Chodorlahomor emprunta la seconde partie de son nom, comme nous le prouve l'orthographe des LXX : Χοδολλογομορ.

Chap. 19. V. 32. Moab et Ammon. — Ces deux nations sœurs d'Israël sont mentionnées plus d'une fois sur les briques de Ninive. La première y est appelée *Mabu* ou *Maab*, la seconde *Ammân*. Les inscriptions citent deux rois de Moab : *Kammusu-Nadbi*, c'est-à-dire Kamos-Nadab (on croit. que Chamos était le dieu national de Moab), et *Salamann ;* elles citent aussi trois princes d'Ammon : *Puduilu* (Dieu a sauvé,) *Sanibi* et *Basa*.

Chap. 36. V. 1. — Édom, qui eut aussi tant de relations guerrières avec Israël, malgré la communauté du sang, Edom apparaît également sur les monuments d'Assyrie, qui le nomment *Udumu*, et qui placent son séjour entre la Judée et Moab, absolument comme le fait la Bible. Il eut, entre autres rois connus des Assyriens *Malikramu* (le roi élevé) et *Kausmalaku*. Ce dernier nom éclaire et confirme une notice de l'historien Josèphe, qui était demeurée incomprise jusqu'à ce jour. Dans son *Archéologie* (xv, 7, 9), l'écrivain juif nous rapporte qu'une divinité fort en honneur chez les Iduméens s'appelait Κοζε : or nous retrouvons précisément ce Dieu dans *Kausmalaku*, Kos est roi. (Cfr. le nom hébreu Malkiyahu, Malachie, Jéhova est roi.)

V 31. *Filii Israël*. — Comment expliquer que le nom d'Israël n'ait pas encore été trouvé dans les inscriptions cunéiformes pour désigner les Israëlites en tant que peuple ? Il n'apparaît même qu'une seule fois, sur une stèle de Sahananosar II, comme appellation du pays habité par les Juifs ; et c'est sous une forme assez défigurée pour que plusieurs assyriologues n'aient pas osé le reconnaitre encore. Est-il bien sûr en effet que *Sirlaï* soit identique à *Israël?* M. Schrader et d'autres savants l'assurent, expliquant la différence de prononciation par une de ces transpositions si usitées dans les langues orientales. Le royaume d'Israël proprement dit, tel qu'il existait après le schisme des dix tribus, est le plus souvent désigné par cette périphrase : *Mat-bit-Humri*, pays de la maison d'Amri. On sait qu'Amri est le cinquième successeur de Jéroboam et le père d'Achab. La mention que fait aussi de lui la fameuse inscription du roi Mésa prouve, de concert avec les inscriptions babyloniennes, qu'il était connu bien au-delà des frontières israëlites : il illustra d'ailleurs son règne par la fondation de Samarie, qui devint capitale du royaume.

Chap. 41. V 1 et 2. — Le fleuve sacré d'Egypte, le Nil, n'é-

tait pas ignoré des Assyriens. Ils l'appelaient *Yaruh ;* les Hébreux l'appelaient Yeor et les Egyptiens Ior, c'est-à-dire le fleuve par excellence. Les noms du Rhin, du Gange et du Tacazzé n'ont pas d'autre signification.— Voici en quels termes Sardanapale mentionne le Nil : « Thirhaka, ayant appris l'approche de mon armée, abandonna Thèbes, sa capitale, et franchit le Nil. » — Si les textes assyriens nous parlent du Nil, à plus forte raison connaîtront-ils les Pharaons, qui régnaient sur ses bords. Ils les signalent en effet de la même façon que l'Ancien Testament : *Pirhu sar Mutzuri*, Pharaon, roi d'Egypte.

Tels sont les principaux renseignements que l'assyriologie nous fournit sur la Genèse. Si l'ouvrage de M. Schrader obtient, comme nous le pensons, l'honneur d'une seconde édition, il contiendra sans doute quelques pages de plus relatives au déluge et analysant le document célèbre que M. G. Smith livrait naguères au monde savant. Nos lecteurs en ont pu lire la traduction dans le *Journal officiel* et dans la plupart des *Revues* françaises ou étrangères.

L. Meyer.

LE SYNODE DIOCÈSAIN

Tenu à Malines, du 21 au 24 Mai 1872.

Nous avons publié l'année dernière (1) une circulaire de Mgr l'archevêque de Malines portant convocation d'un synode diocésain d'après un mode approuvé par le Saint-Siége, et approprié à l'état de choses qui régit actuellement les diocèses de France et de Belgique. Les statuts promulgués dans ce synode offrent un vif intérêt (2). Ils attestent une fois de plus la sagesse et le zèle pastoral de l'illustre Pontife qui régit la première église de Belgique, et ils répondent dans une large mesure au besoin que l'on éprouve dans nos diocèses bouleversés par la révolution, de se rapprocher le plus possible du droit commun. Nous croyons que l'on en lira volontiers quelques extraits.

Ces statuts sont divisés en deux parties, *de personis*, et *de rebus ecclesiasticis*.

Dans le titre premier de la première partie, *de vita et honestate clericorum*, au ch. III, *de annuo secessu spiritali*, nous rencontrons les dispositions suivantes :

17. Renovantes igitur, pro debito muneris nostri, et extendentes quæ de annuo secessu clericorum frequenter commendarunt aut statuerunt venerabiles prædecessores nostri, decernimus ut quotannis *in utraque* sectione Seminarii nostri vel in aliis locis a Nobis designandis *duplex* secessus communis habeatur, qui per dies circiter quinque duret, tempore in litteris convocationis indicando.

(1) Numéro de mai 1872, tome XXV, p. 472 et suiv.

(2) Ils viennent d'être publiés sous ce titre : *Statuta diœcesis Mechliniensis*, promulgata in synodo diœcesana quam diebus 21, 22, 23 et 24 maii habuit Ill. et Rev^mus D. V. I. A. Dechamps, archiepiscopus Mechliniensis, primas Belgii, etc. Mechliniæ, H. Dessain, in-8° de XII — 166 — 202 pp.

In gratiam professorum aliorumque sacerdotum, qui plures in nostra diœcesi juventutis institutioni vacant, secessus in prima sectione Seminarii Mechliniæ statis temporibus ordinabitur.

18. Alterutri secessui intersint omnes et singuli ad quos litteras convocationis miserimus, eis tantummodo exceptis qui annum ætatis sexagesimum compleverint, aut quos infirma valetudo aut aliud quoddam legitimum impedimentum non sinat exercitia in Seminario communia adire.

L'étude des sciences sacrées forme l'objet de recommandations spéciales, qui ont leur sanction dans la loi du concours, appliquée sous la forme reçue traditionnellement en Belgique (ib. c. IV) :

28. Ut vicarii et quilibet confessarii majori facilitate et ampliori successu ad sacrarum scientiarum studium incumbere possint, materiam concursuum in plures partes dividendam, ipsosque circa singulas successive tantum interrogandos esse statuimus, juxta regulas in Directorio quotannis proponendas. Eodem in Directorio locus et dies examinis indicantur.

Les lois du concours, tel qu'il est usité à Malines, sont exposées avec un peu plus de détail au titre suivant (tit. II, *de variis muneribus, seu officiis clericorum)*, ch. I (*de parochis et desservitoribus*) :

72. Quater in anno, seposito eventu necessitatis, parochiæ a Nobis conferuntur, idque circa finem cujusque trimestris. Porro, ut qui promoveri cupiunt tempestive de parochiarum vacantia informentur, ineuntibus mensibus Martio, Junio, Septembri et Decembri, elenchus parochiarum vacantium deponetur apud RR. admodum DD. Decanos omnium districtuum.

73. Aspirantes per brevem epistolam ad Nos directam se præsentare debebunt, et illi qui nunquam vel nonnisi a septennio examini in scriptis interfuerint, die a Nobis designando ad novum examen seu concursum in scriptis se sistere tenebuntur, nisi aliter Nobis visum fuerit.

Examen seu concursus in hac diœcesi non fit unica vice tantum, et

ad casum alicujus parochiæ vacantis, sed fit pluries. Debent enim omnes confessarii examini seu concursui in scriptis interesse singulis trienniis, vel bienniis, aut singulis annis, prout idonei reperti fuerint; nec conceditur illis, antequam sint parochi, jurisdictio usque ad revocationem, nisi post octodecim annos sacri mini-terii, quo temporis spatio sex ad minus vicibus examini interfuerunt. Hæc autem omnia examina inserviunt ad dijudicandum de candidatorum scientia in ordine ad collationem ecclesiarum parochialium.

74. Ubi de parochi officio adipiscendo quis cogitat, serio perpendat secum an dotes et vires habeat quæ ad obligationes ei annexas rite adimplendas necessariæ sunt. Si quidem confidat se tanto muneri non imparem esse, solius gloriæ Dei et salutis animarum intuitu sese ad illud obeundum præparet, et de cetero Ordinarii voluntati acquiescat.

Ubi quis parochus renuntiatus fuerit, statim enixis precibus a Deo petat, ud id officii sibi et gregi suo felix faustumque eveniat, et deinde se totum devoveat obligationibus suis corde magno et animo volenti adimplendis.

Le séminaire diocésain et ses commissions de surveillance sont organisés conformément aux dispositions du Concile de Trente (ibid., c. V, *de seminarii diœcesani moderatoribus et professoribus*) :

104. Duo consiliarii, juxta præscriptum Concilii Tridentini, Sess. XXIII, de reform., c. XVIII, pro spiritualibus Seminarii rebus deputati sunt, votum consultativum emissuri in omnibus quæ spectant disciplinam Seminarii et institutionem tyronum.

105. Quatuor deputati pro temporalibus, electi juxta legem Tridentinam, similiter votum emittent consultativum in omnibus quæ respiciunt totius Seminarii administrationem temporalem, sub qua comprehenditur annua redditio computuum, a diversarum sectionum Seminarii superioribus facienda feria tertia post dominicam *Quasi modo* et diebus sequentibus, sive coram Archiepiscopo, sive coram Vicario Generali, ejus delegato (1).

(1) Mgr l'archevêque de Malines a publié sur ce sujet une ordonnance et quelques circulaires reproduites à la fin des statuts. Nous les mettrons prochainement sous les yeux de nos lecteurs.

Les conférences ecclésiastiques sont l'objet d'un chapitre qne nous voulons rapporter en entier (tit. III, *de variis congregationibus cleri diœcesani*, cap. I, *de conferentiis ecclesiasticis*) :

120. Conferentiæ ecclesiasticæ mensibus Februario, Maio vel Junio, Julio, Augusto, Septembri, Octobri et Novembri habebuntur.

Januario et Decembri non fient conferentiæ, quia hiemale tempus in his regionibus haud raro asperius est : Martius et Aprilis paschalibus officiis adimplendis relinquuntur. Præterea non habebuntur conferentiæ eo mense quo conveniunt parochorum capitula.

121. Conferentiis interesse tenentur parochi, vicarii, ceterique sacerdotes sæculares ad audiendas confessiones approbati. Excipiuntur canonici ecclesiæ nostræ metropolitanæ, iique omnes qui diversis Seminarii sectionibus vel collegiis nostris adscripti sunt.

122. Unaquæque conferentia ad minus octo, et ad summum duodecim constet sacerdotibus, qui ejusdem, quoad fieri potest, sint decanatus.

Conferentiæ jam ordinatæ et constitutæ non immutentur. Si tamen graves rationes suadeant ut aliqui sacerdotes adjungantur alii conferentiæ, Decanis in suis capitulis parochorum, habito cum parochis consilio, mutationem eam facere liceat; et si quæ fiat, Nobis in scripto notam faciant.

123. Quælibet conferentia suum habeat præsidem, vicepræsidem et secretarium, qui singulis annis scrutinio eligantur. Decanus tamen de jure præsidem aget in una sui districtus conferentia ; in aliis vero, quibus subinde assistet, locum honoris habebit.

124. Conferentias cum omni prudentia moderabitur preses, curabitque ut omnia pacifice, honeste et secundum ordinem fiant. Præsidem absentem esse si accidat, vicepræses ejus partes expleat.

Secretarius in conferentiarum registro exactam scribat cujusque sessionis actorum relationem.

125. Qui legitimo impedimento detentus alicui conferentiæ sessioni interesse non poterit, præsidem admoneat. Qui autem sine legitima causa abfuerit vel serius advenerit, mulctæ pecuniariæ, a conferentia determinandæ, subjaceat.

Facultatem dandi licentiam ut perpetuo quis eximatur ab obligatione conferentiis assistendi, Nobis reservamus.

126. Conferentiarum materia Scripturam Sacram, Theologiam dogmaticam, moralem cum ascetica, necnon Rubricas et Statuta diœcesana complectitur.

Quæstiones proponendæ tales sunto, ut ab omnibus et singulis scientiarum sacrarum vere studiosis facile possint resolvi. Etenim conferentiarum finis est ut sacerdotes scientiam in Seminario acquisitam assidue colant ac perficiant, potius quam ut insigniter docti evadant.

127. Quotiescumque locum habebit conferentia, quatuor soventur quæstiones, singulæ ex singulis materiis articulo superiore indicatis.

Conferentiæ ipsæ proponant quæstiones. Unaquæque conferentia in sessione mensis Septembris pro integro anno conficiat seriem septem quæstionum scripturisticarum, septem dogmaticarum, moralium septem, et totidem de Rubricis et Statutis diœcesanis. Secretarius eas, nitide ac quatuor foliis distinctis et separatis conscriptas et a præside subsignatas, una cum ejusdem sessionis responsionibus ad Nos transmittat ante diem primam Octobris. Selectas ex istis quæstiones, simul cum materia lectionis spiritualis, ad Decanos tempestive remittemus.

128. In unaquaque sessione quæstiones in proxime futura solvendæ sic distribuantur inter presbyteros qui conferentiæ adscripti sunt, ut, pro horum numero, duo vel tres eamdem quæstionem speciali studio examinare teneantur. Hæc autem distributio singulis vicibus ita fiat, ut iidem non semper de eadem materia agant, sed ut omnes per anni decursum de omnibus ex quatuor indicatis materiis respondere debuerint.

Quisque sociorum quæstionem quæ sibi obtigit diligenter expendere, suamque responsionem dilucide, solide ac summatim latino sermone conscribere obligatur. Vernacula tamen lingua, in quantum opus fuerit, lectiones spirituales fieri permittimus.

Qui responsum suum scribere neglexerit, per præsidem moneatur, et si in socordia pergat, in litteris præsidis, Nobis qualibet vice transmittendis, notetur. Ab onere tamen solutiones scribendi eximuntur quorum ætas annum sexagesimum quintum superat.

129. Sequens ordo in conferentiis servandus erit : hora 10ª meditatio, 10 1/2 collatio theologica, 1/4 [post 12ᵐ lectio spiritualis, 1/4 ante 1ᵐ

examen conscientiæ usque ad horam primam qua finitur conferentia. Ab ea arceantur laïci; quinimo nec admittantur sacerdotes extranei.

130. Peracta meditatione, legatur actorum sessionis præcedentis instrumentum. Deinde, ad unamquamque ex quatuor quæstionibus solvendam sorte designetur unus ex duobus vel tribus qui quæstionis ejusdem solutionem conscripserunt. Hi quatuor suum quisque responsum sua vice prælegant. Postea de rebus prælectis brevis ac pacifica discussio ita instituatur, ut unusquisque discrete ac sine ulla contentione mentem suam aperiat.

Completa vero discussione, sententias et argumenta in medium prolata compendiose recenseat ipse præses, ex iisque quæstionum solutiones, exquisitis omnium sententiis, definiat, quas statim secretarius in registro succincte notabit.

131. Quæstionum solutiones, quatuor foliis separatis descriptas juxta formam n° 127 pro ipsis quæstionibus præscriptam, Nobis intra quindenam præses transmittat, adjunctis litteris sequentis tenoris : « Die..... mensis..... conferentia habita fuit in domo N..... parochi (aut » N.... vicarii), præsentibus NN...., absente N... legitime (vel non le- » gitime). Insuper testamur omnia rite (vel non) peracta fuisse. »

132. Nostra ad varias quæstiones responsa conferentiis mittemus. Attamen eas quæ inter solutiones ab ipsis sociis elaboratas omnibus numeris absolutæ reperientur, assumemus pro nostris.

133. Prandium frugale, ad quod non admittantur laïci, sumatur hora prima, nihilque, etiamsi sacerdos extraneus casu adesset, nisi jusculum, duo aut tria carnium ac totidem leguminum fercula, inferatur. Apponi poterit singulis convivis ad summum dimidia lagena vini, cum butyro, caseo, fructibus et cafæo. Initio prandii legatur caput ex Novo Testamento. Deinde recreatio habeatur suavis et fraterna, ac colloquium de quibuscumque occurrentibus, quæ foveant sacerdotalem caritatem et unionem animorum, non autem de casibus conscientiæ, nec de difficultatibus in parœcia occurrentibus. Post prandium nulla fiat compotatio, nullus lusus, sed omnes quamprimum ad sua redeant. Atque hæc omnia præsidis sollicitudini enixe commendamus.

Unusquisque vice sua confratres ad mensam excipiet, vel si placuerit, indemnis servabitur qui alios exceperit.

134. In locis ubi datur opportunitas domum mox revertendi, v. g.

in urbibus, finita conferentia, possunt, qui voluerint, discedere. Poterit etiam illis in locis, si expedire videbitur, conferentia post meridiem institui ; tunc vero sequens servabitur ordo : hora 2ª meditatio, 2 1/2 collatio theologica, 1/4 post 4ᵐ lectio spiritualis, 1/4 ante 5ᵐ examen conscientiæ usque ad horam 5ᵐ, qua absolvitur conferentia.

135. Quod in plerisque conferentiis statutum est, ut post obitum alicujus ex confratribus missa *de requiem*, cui omnes intersint, pro ejus anima solemniter celebretur, vel ut quilibet missam privatam legat, aut utrumque præstetur, id multum laudamus, ac ut retineatur etiam atque etiam adhortamur.

136. Ut eximium conferentiarum a clero habendarum opus rite et ordinate procedat, congregationem instituimus, quæ Seminarii nostri Præside et professoribus constabit. Huic præsidendi munus Nobis, aut Amplissimo Domino seminarii Præsidi reservamus.

Une institution utile, et que nous ne connaissons pas en France, c'est celle des chapitres ruraux, où les curés se réunissent pour traiter en commun des intérêts des âmes. Nous citons également en entier le chapitre qui s'y rapporte (ibid., C. II, *de capitulis parochorum*) :

137. Omnes parochi annue apud Decanum districtus sui conveniant feria tertia vel quarta ante celebritatem Pentecostes, scilicet : feria tertia parochi districtuum Mechliniensis, Bruxellensis, Antverpiensis, Lovaniensis, Vilvordiensis, Ascani, Arschotani et Lyrani ; feria vero quarta, parochi ceterorum districtuum.

His parochorum congressibus personaliter vel per deputatum assistemus, quotiescumque expedire judicabimus.

138. Omnes adsint hora nona, statimque flexis genibus pie recitent *Veni Creator*, cum versu et oratione solitis. In fine sessionis dicant *Te Deum* et *Sub tuum præsidium*.

139. Capituli parochorum præses est Decanus ; vicepræses autem parochus senior, non quidem ætate, sed ministerio parochiali, isque Decani absentis vices agit.

A præside et vicepræside pro una tantum congregatione eligatur secretarius cujus erit prælegere litteras et alia documenta quæ a præside prælegenda tradentur, absentes adnotare, actaque capituli, colla-

tis cum præside et vicepræside consiliis, summatim et exacte conscribere.

140. Congregati parochi agent de iis quæ ad bonum spirituale totius districtus spectant, ut de doctrina et professione fidei ; de cultu Dei et Sanctissimi Sacramenti ; de devotione erga Beatam Virginem Mariam ; de veneratione Sanctorum et Reliquiarum ; de processionibus ; de celebratione festorum ac sanctificatione diei dominicæ ; de jejunio et abstinentia ; de extirpatione blasphemiarum ; de popinis, choreis, spectaculis, conventiculis et societatibus periculosis ; de lectione librorum prohibitorum, diariorum, libellorum periodicorum et famosorum ; de prædicatione verbi divini ; de catechesi parvulorum, adolescentium et juvenum ; de puerorum prima communione ; de scholis ; de cœmeteriis ; de suicidis et duellantibus ; de exercitiis spiritualibus, missionibus ac exercitiis devotionis ; de bonorum temporarium ecclesiæ gestione ; de cura et ornatu templorum ; de missis et anniversariis exonerandis ; de officiis divinis peragendis ; de sacramentis administrandis ; de casibus reservatis ac instructionibus pro confessariis ; de indulgentiis ; de decretis diœcesanis ; de confraternitatibus, piis sodalitatibus, institutis et operibus charitatis ; uno verbo, de omnibus rebus quæ præ ceteris Dei gloriam animarumque salutem promoveant.

141. Decanus ex prædictis punctis ea proponat, quæ magis opportuna et utilia censuerit. Singulis tamen parochis, incipiendo a senioribus, liberum erit, obtenta præsidis venia, sententiam suam in medium proferre. Omnes interim præ oculis semper habeant verba Apostoli ad Philippenses : « Idem sapiatis, eamdem charitatem habentes, unanimes, idipsum sentientes ; nihil per contentionem, neque per inanem gloriam, sed in humilitate superiores sibi invicem arbitrantes ; non quæ sua sunt singuli considerantes, sed ea quæ aliorum (1). »

142. Acta capituli ante finem mensis Octobris ad nos transmittant Decani, ut ea tempore hiemis maturo examini subjiciamus, et de iis, prout expedire visum fuerit, in synodo diœcesana statuamus.

143. Medio primæ mensa frugalis instruatur, cui nullus laïcus assideat. Dicto *Benedicite*, legatur unum alterumve caput ex sacra Scriptura.

(1) II, 2-4.

Post prandium, gratiis Deo peractis, omnes confestim ad stationes suas parochiales revertantur.

On ne lira pas sans intérêt les dispositions relatives à la visite des monastères (tit. IV, *de regularibus et monialibus*, cap. III, *de visitatione monasteriorum non exemptorum) :*

157. Ut communitates feminarum Deo consecratarum, quæ in diœcesi nostra plures existunt, et quarum ingentia merita nullis laudibus satis prædicare possumus, certius scopum suum attingant, volumus ut quotannis, in quantum fieri potest, et quoties Nobis opportunum videbitur, visitentur a sacerdote a Nobis ad hoc deputato.

158 Visitatorem generalem monialium et religiosarum his facultatibus munivimus :

1° Visitandi, quoties Nobis opportunum videbitur, omnes communitates religiosas earumque dependentias, sive intra sive extra clausuram, secundum leges canonicas ;

2° Interrogandi separatim singulas moniales de omnibus quæ spectant ordinem, regularitatem et disciplinam domus in qua degunt ;

3° Visitandi novitiatum, ac interrogandi novitias et postulantes ;

4° Confessionem sacramentalem excipiendi personarum communitatis, dummodo ipsi confitendi desiderium ipsæ manifestaverint ;

5° Examinandi, approbandi et subscribendi computus, atque adnotandi tum credita, tum debita ;

6° Permittendi, vel prohibendi, re prius Nobis communicata, ædificationes, constructiones, aliave opera notabilia, itemque acquisitiones quæ alicujus nomenti sint.

Visitator generalis diem certam adventus sui superiorissæ prævie significet, et in obeundo munere suo servet ordinem qui in Appendice (XI) legitur.

159. Superiorissæ liceat a visitatore generali petere consilia quæ necessaria vel saltem utilia judicaverit, aut directe Nobis ipsis, vel Vicario nostro generali exponere quæstiones quæ magis arduæ videantur.

160. Quæ præcedentibus paragraphis dicuntur de visitatore generali sororum, eadem dicenda sunt de visitatore generali fratrum jurisdictioni nostræ subjectorum. Mutatis igitur mutandis, prorsus eadem statuimus tum quoad modum et cæremonias in visitatione fratrum ob-

servandas, tum quoad visitatoris a Nobis deputati facultates, tum denique quoad ea circa quæ superiores fratrum a visitatore, vel a Nobis ipsis licentiam petere, vel consilium exquirere possint aut debeant.

Visitator quoque fratrum diem certam adventus sui superiori communitatis prævie significet, et in obeundo munere visitationis ordinem servet indicatum in Appendice (XI).

Dans la seconde partie, au titre I, *de Fidei christianæ thesauro*, ch. I, *de iis quæ ad fidei integritatem servandam pertinent*, l'on rappelle les condamnations multiples dont la Franc-Maçonnerie et les autres sociétés secrètes ont été l'objet de la part des Souverains-Pontifes, et en dernier lieu de Pie IX.

Au sujet des mauvais livres et des mauvais journaux, qui font aujourd'hui tant de ravages, nous lisons (ibid. ch. III, *de avertendis libris perniciosis*) :

171. Parochis et omnibus animarum curam habentibus hæc præscribimus circa libros aliave scripta lectionis perversæ :

1° Fideles primum publice, id est, in concione et cœtu ecclesiæ, deinde privatim, id est, in sacro tribunali pœnitentiæ et per domos, monebunt et obsecrabunt, instantes « importune, opportune, in omni patientia et doctrina, » ut a pravis libris et diariis, quæ ars typographica lugendum in modum diffundit, prorsus ac omni tempore abstineant.

Cupimus præterea ut anni cujusque ultimo trimestri, una aliave dominica, parochi suos in concione avertant a lectione diariorum quæ fidei adversa sunt, argumenta potissimum haurientes ex litteris quas ad clerum dedimus die 19 Septembris, anno 1869, et in Appendice (XXVII) subnectimus.

Speciatim apud parentes, tutores, ludimagistros, juventutis institutores et alios, qui vi status vel officii sui tenentur se malo opponere, instabunt, ne per culpabilem negligentiam fiant causa ruinæ spiritualis animarum plurimarum.

Les missions doivent avoir lieu tous les sept ans, ou au moins tous les dix ans, dans chaque paroisse (tit. II, *de*

doctrina christiana, chap. II, *de missionibus in parochia instituendis)*:

186. Quum experentia notum sit plurimos esse fideles quos assidua vox parochi, alioquin vigilantissimi et in Dei verbo prædicando indefessi, excitare vix possit; quumque missiones seu exercitia spiritualia, testibus Summis Pontificibus, ac sanctissimis et peritissimis rerum spiritualium viris, sint medium procul dubio utilissimum simulque efficacissimum, tam ad præterita errata in confessione reparanda, quam ad vitam rectius instituendam; idcirco vehementer parochos hortamur, ut aliquos missionarios singulis saltem septenniis advocent, qui per decem circiter dies populum salutari verbi divini prædicatione pascant, et ad vitam vere christianam inducant.

Præcipimus, ut ejusmodi missiones singulis ad minus decenniis instituantur. Si vero accideret, quod absit, hanc ordinationem in aliqua parochia negligi, monemus Decanos ut in sua visitationis relatione Nobis id notificare non omittant.

La confirmation peut être administrée dès l'âge de sept ans et ne doit pas régulièrement être différée au-delà de la douzième année (tit. III, *de sacrosanctis Ecclesiæ sacramentis*, chap. III, *de Confirmationis sacramento)*:

233. Quamvis statim a baptismo Sacramentum hoc conferri possit, quod Baptismi gratiam perficit, minus tamen expedit hoc fieri antequam pueri rationis usum habuerint. Quare, si duodecimus annus non expectandus videatur, usque ad septimum certe hoc Sacramentum differre maxime convenit. Nullus igitur puer septennio minor confirmanti præsuli offeratur, nisi particulari in casu aliter Nobis visum fuerit. Nullus etiam sine justa causa ultra annum circiter duodecimum differatur.

Conformément à la règle établie par l'Eglise, chaque confirmé doit être accompagné d'un parrain (*ibid.)*:

236. Quemadmodum in Baptismo, ita etiam in Confirmatione ex Ecclesiæ præcepto adhibendi sunt patrini, qui erga pueros in spiritua-

lem pugnam descendentes ducis ac monitoris partes, ubi opus fuerit, adimpleant.

Quia non convenit ut masculi feminis patrini, aut feminæ masculis matrinæ sint, quilibet confirmandus unum habeat, scilicet masculus patrinum, femina matrinam.

Quod si necessitas aliud non suadeat, nemo plures teneat, nisi parvo in numero.

Qui suscipere baptizandos prohibentur, iidem quoque in Confirmatione ab officio patrini excludendi sunt, uti etiam qui necdum ipsi confirmati sunt.

Voici quelques-unes des dispositions relatives au culte du Saint-Sacrement (cap. IV, *de sanctissimo Eucharistiæ sacramento)*:

247. Rituale Romanum præscribit ut coram Tabernaculo divinæ Eucharistiæ « lampades plures, vel saltem una diu noctuque colluceat. » Has, numero tamen impares, si adhibeantur, ante altare, vel hanc ante medium ipsius altaris ubi Sanctissimum quiescit, suspendi volumus, non autem poni a latere aut in angulo.

Ex Decreto S. R. Congregationis de 9 Julii 1864, « generatim utendum est oleo olivarum ; ubi vero haberi nequeat, remittendum » prudentiæ episcoporum, ut lampades nutriantur ex aliis oleis quantum » fieri possit vegetabilibus. » Hinc, attenta olei olivarum caritate, permittimus ut lampades quæ diu noctuque coram Sanctissimo Sacramento ardere debent, nutriantur ex oleis vegetabilibus quæ extrahuntur ex semine papaveris, lini, vel plantarum quæ latine *brassicæ*, flandrice *slooren*, *koolen*, *rapen*, gallice *colza*, *choux*, *navettes*, etc. vocantur. Petroleum vero aut aliud oleum minerale non adhibeatur sine speciali licentia nostra.

248. Nullus sacerdos sine licentia parochi Eucharistiam ministrare extra missam, aut ad ægrotum deferre præsumat. Vicarius, si, ut fieri solet, generalem habeat a parocho licentiam deferendi SS. Sacramentum ad ægrotos, ipsum de qualibet delatione quamprimum reddat certiorem.

Sciant vero religiosi se excommunicationi latæ sententiæ Romano Pontifici reservatæ subjacere, si præsumerent « clericis aut laicis

extra casum necessitatis sacramentum Extremæ Unctionis aut Eucharistiæ per Viaticum ministrare absque parochi licentia (1). »

249. Sanctissimum Sacramentum ad ægrotos deferendum est manifeste atque honorifice, et servatis omnibus rubricarum regulis.

Monemus parochos decretis S. R. C. prohiberi ne Viaticum deferatur absque superpelliceo et stola alba, etiam cum longius iter faciendum est ruri, vel per vias difficiles incedendum. Licet quidem tunc unicam hostiam, in pyxide aut parva custodia positam, includere in bursa albi coloris ad collum appendenda et ad pectus alliganda ; sed delatio sine superpelliceo (saltem sub pallio), aut omnino occulta, quæ fit sine ullis vestibus sacris et sine lumine apparente, non permittitur nisi in casu gravis necessitatis, seu quando rubricarum observatio moraliter est impossibilis.

250. Cum ad honorem hujus augustissimi Sacramenti spectet ut portetur sub baldachino seu umbella, et ut præter custodem cum laterna pii fideles vel etiam ecclesiastici viri comitentur cum cereis seu intorticiis accensis, ideo conentur parochi, præsertim in civitatibus et pagis majoribus, ubi baldachinum seu umbella hactenus non adhibetur, ejus usum introducere, et provideant, ut, quantum locus et tempus ferant, numquam desit comitatus decens.

251. Parochi quater saltem in anno SS. Eucharistiam ad infirmorum communionem solemni ritu deferant ; quam delationem e suggestu fidelibus annuntient die dominica præcedenti.

Quod si infirmus, licet mortaliter non ægrotet, aut si, sumpto Viatico, diebus aliquot supervixerit, voluerit iterato Communionem sumere, pio ejus desiderio parochus satisfacere non omittat.

L'âge de la première communion n'est pas déterminé. Mgr Dechamps fixe seulement une limite extrême au-delà de laquelle ce grand acte ne doit point être régulièrement différé (cap. v, *de prima communione puerorum)* :

254. Pueri ad primam communionem regulariter non admittantur, nisi per biennium catechismum frequentaverint, quod etiam in collegiis et scholis monasteriorum servandum est.

(1) Constit. Pii PP. IX *Apostolicæ Sedis*.

Hunc in finem singulis annis post quindenam paschalem describantur nomina eorum qui biennium inchoare debent, obligenturque assidue frequentare catechismum dominicalem, ac alium etiam quem interdum in hebdomada fieri pro neocommunicaturis optamus.

Per sex aut septem hebdomadas ante primam communionem singulis diebus fiat instructio pro neocommunicaturis.

255. Cum præceptum divinum communicandi procul dubio urgeat omnes qui ad discretionis annos pervenerunt, parochos monemus ne pueros tardioris etiam memoriæ ultra annum ætatis duodecimum facile differant.

Intelligant enim ex mente S. Matris Ecclesiæ dumtaxat necessarium esse ut pueri apte distinguere sciant, quid et quantum intersit inter panem materialem et cibum illum supersubstantialem et divinum qui vere Corpus et Sanguis Christi Domini est, dummodo tamen quæ sunt credenda necessitate medii sciant et credant, et cetera quæ necessitate præcepti addiscenda sunt, addiscant, ea saltem ratione, ut quæ memoriter proferre nullo pacto possint, rudi modo ac practico sensu percipiant, et dummodo aliter indispositi non sint.

256. Necesse est ut pueri qui ad primam Communionem se disponunt, non tantum idonei sint ad dijudicandum Corpus Domini et in fidei veritatibus satis instructi, sed etiam sic dispositi ut ad sacram mensam accedant cum devotione et reverentia. Quapropter sedulo enitendum est ut defectus suos corrigant, mores christianos induant, ac sinceram in Deum pietatem consequantur. Ad hunc scopum attingendum magnopere juvabit tribus aut quatuor ante communionem diebus neocommunicaturos in sacro secessu piis lectionibus, communibus precibus, aliisque pietatis exercitiis aliquamdiu occupatos tenere, quibus ad devotionem excitentur, orationis usum acquirant, ceterisque christianis officiis rite adimplendis assuescant.

Curent etiam parochi ut uno vel altero ex his diebus aliquis confessarius extraordinarius adsit, cui pueri illi, si voluerint, peccata sua omnia sincere confiteantur.

257. « Qui primo ad sacram communionem accedunt, de manu pa-
» rochi sui sumere studeant, » ut dicitur in Synodo diœcesana Mediolanensi undecima, habita a S. Carolo Borromæo (1).

(1) Acta Eccl. Mediolan. t. I, p. 408. Ed. Mediol. anni 1599.

Nullus autem puer ad primam communionem admittatur, quin prius, examinatus circa doctrinam et pietatem, idoneus fuerit repertus. Examen istud proprio puerorum parocho vel sacerdoti, a parocho aut Nobis delegato, reservatum esse volumus.

258. Sequentia permittimus et statuimus :

1° Alumni tum interni tum externi sectionum Seminarii, collegiorum archiepiscopalium, itemque collegiorum quæ a regularibus proprie dictis diriguntur, communionem paschalem inibi sumere possunt, ad primam communionem præparari, instrui, examinari, et prima vice Corpus Christi recipere in dictarum domorum sacello de manu superioris vel sacerdotis ab eo delegati, ea tamen lege, ut, quod externos spectat, parochi prius certiorati fuerint (1).

2° Præindicata de internis regula valeat etiam pro scholis (*colléges et pensionnats*) quas dirigunt sive religiosi sive moniales, dummodo adsit sacerdos a Nobis nominatus aut approbatus, qui pueros et puellas doctrinam christianam in ordine ad primam communionem edoceat.

Externos autem harum ultimarum scholarum in civitatibus instruere et proxime ad primam communionem præparare liceat in ipsis scholis, ita tamen ut examen de eorum pietate et doctrina maneat reservatum proprio singulorum parocho (qui nihilominus rectorem ad hoc convenienter delegare poterit), et ut prima communio locum habeat in singulorum ecclesia parochiali.

3° Ne tamen in re hac gravissima quis agat in fraudem legis, declaramus, nomine internorum et externorum, de quibus in toto hoc articulo agitur, et in quorum gratiam præfata statuimus, eos solummodo venire, qui per quinque circiter menses institutis vel scholis fuerint adscripti.

259. Primæ puerorum communionis celebritas quotannis instituatur a dominica Passionis ad dominicam in Albis, utrimque inclusive.

Si eveniret, quacumque de causa, aliquem puerum ante paschale tempus prima vice accedere ad sacram Synaxim, procul dubio intra quindenam paschalem iterum communicare teneretur ex Ecclesiæ præcepto.

260. Prima communio, pro laudabili more hujus diœceseos, eo ins-

(1) Vide supra ad n° 154.

tituatur cultu devotionis, sacræ lætitiæ significatione et magnificentiæ apparatu, qui toti parochiæ divini Mysterii excellentiam demonstret. Grandis sit, et memorabilis maneat in tenellis animis primæ communionis dies.

Numquam omittant parochi ante communionem ad neocommunicantes concionem, qua tum in ipsis, tum in parentibus eorum et adstantibus affectus reverentiæ, amoris et pietatis commoveant. Eodem quoque die baptismalia vota renovari curent, et excitent pueros, ut Beatissimam Virginem Deiparam in matrem eligant et specialem patronam. Hujus renovationis et electionis formulæ leguntur in Appendice (II et III).

Citons, pour terminer, la disposition des statuts de Malines relative aux fêtes supprimées (tit. III, *de dominicis, festis, jejuniis et indulgentiis,* cap. I, *de diebus dominicis et festivis colendis) :*

311. Quamvis in festis abrogatis fideles soluti sint ab obligatione missam audiendi et ab operibus servilibus abstinendi, tamen, ut menti Sanctæ Sedis plene satisfiat, districte præcipimus, ut in omnibus festis a Pio VII abrogatis, aut quorum solemnitas in Dominicam ab eodem Pontifice translata est, missa solemnis celebretur, laudes vespertinæ cantentur, concio habeatur, et reliqua fiant prout in dominicis et festis de præcepto servandis.

312. Et quum, juxta Sedis Apostolicæ mandatum, fideles exhortandi sint, ut illis diebus Missæ sacrificio haud negligant interesse, parochi, festa suppressa annuntiantes, salutare hujusmodi hortamentum ordinarie adjiciant.

En voilà plus qu'il n'en faut pour montrer combien sont importants les actes du nouveau synode de Malines, et combien ils offrent d'intérêt pour l'étude des questions de droit et de discipline qui se posent chez nous à peu près de la même façon que chez les Belges nos voisins.

N. C. Le Roy.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon. Troisième partie.

§ 29. **Du baiser de paix**.

Le titre cinquième de la troisième partie de l'*Introduction aux cérémonies romaines*, a pour objet le baiser de paix. Pour analyser d'abord et développer ensuite les principes énoncés par l'auteur, il nous faut premièrement examiner les règles à suivre pour donner et recevoir le baiser de paix ; puis indiquer les messes auxquelles on donne la paix. L'auteur omet les règles spéciales à suivre aux messes pontificales ou aux messes chantées en présence de l'évêque. Nous suppléons de notre mieux à cette omission, qui nous paraît une lacune regrettable dans un ouvrage du mérite de celui de M. Bourbon.

Première question. *Règles à suivre pour donner et recevoir le baiser de paix.*

Il y a deux manières de donner le baiser de paix ; la paix se donne par embrassement, ou au moyen d'un instrument. Les règles à suivre pour chacune demandent à être examinées à part..

I. *Du baiser de paix par embrassement.*

Pour donner la paix par embrassement, on se conforme aux rubriques suivantes. Dans les rubriques du Missel, cette cérémonie est indiquée comme il suit, (part. II, tit. X, n. 8) : « Diaconus... a celebrante dicente *Pax tecum* complexus accipit pacem, sinistris genis sibi invicem » appropinquantibus, et ei respondet *Et cum spiritu tuo.* » Nous lisons aussi dans le Cérémonial des évêques les règles suivantes. D'abord, au

chapitre intitulé *De ordine dandi pacem*, il est dit (L. I, C. XXIV, n. 2 et 5) : « Episcopo igitur celebrante, postquam... dixerit *Agnus Dei*, ipse pres- » byter assistens... appropinquans sinistram genam sinistræ celebrantis » accipit ab eodem celebrante dicente *Pax tecum* osculum pacis, cui ipse » respondet *Et cum spiritu tuo*, factaque ibi iterum genuflexione, dis- » cedit, comitante cæremoniario, osculumque prædictum per chorum » ordine distribuit, incipiendo a dignioribus... Observabit autem ipse » presbyter assistens, osculum deferens, ut nulli... ullam reverentiam » faciat, antequam ei pacem det, sed post datam pacem ; cui etiam ipsi » qui acceperunt pacem ab eo, debita reverentia correspondent. » Au chapitre de la messe pontificale, on lit cette rubrique (l. II, c. VIII, n. 75) : « Ipse vero assistens, dicta per celebrantem oratione *Domine* » *Jesu Christe, qui dixisti*, genuflectit, et statim surgit, osculatur altare » simul cum celebrante, a quo dicente ei *Pax tecum* accipiet pacem, cui » ipse respondet *Et cum spiritu tuo* ; dumque pacem accipit, appropin- » quat sinistram genam sinistræ celebrantis, ita ut se invicem leviter » tangant. »

Il faut remarquer d'abord que, d'après la rubrique du Cérémonial des évêques, celui qui donne la paix, arrivant devant celui qui doit la recevoir, ne lui fait aucune révérence avant de la lui donner, mais seulement après : alors ils se font une inclination mutuelle. La dignité de celui qui reçoit la paix ne peut apporter aucune exception à cette règle, et nous en trouvons la raison dans le Cérémonial des évêques (l I, c. XXIX, n. 8) : « Quia ante (pacem) non habetur consideratio ipsius ministri deferentis, sed pacis, quæ a sacrificio altaris ad illum defertur. » Les auteurs ajoutent que celui qui reçoit la paix salue celui qui va la lui donner avant de la recevoir, quoique celui-ci ne le salue pas. « Acce- » dit autem (subdiaconus), dit Bauldry (part. II, c. X. art. I, n. 1), » ad digniorem de choro, eumque sine ulla prorsus reverentia com- » plectitur, sinistris genis sibi invicem appropinquantibus, et dicit *Pax* » *tecum*, cui ille respondet *Et cum spiritu tuo*, inclinans se ipsi subdia- » cono ante et post datam pacem, cui tamen tantum se inclinat subdia- » conus postea, pro qualitate personæ. » Les auteurs modernes sont unanimes sur ce point.

Le *Manuel des cérémonies romaines* (t. II, p. 141), applique au sous-diacre entrant au chœur la rubrique du Cérémonial des évêques d'a-

près laquelle celui qui porte la paix ne salue pas celui qui doit la recevoir. Le sous-diacre ne saluerait pas le chœur en y entrant pour donner la paix ; il le saluerait seulement après avoir donné le baiser de paix aux membres du clergé. Tel ne paraît pas être le sens de cette rubrique, et Merati, d'après Bisso, s'exprime ainsi (ibid. n. 45) : « Subdiaconus... pacem defert in chorum, quem in medio salutat ab » utraque parte, (prohibetur enim) salutatio determinatæ personæ, cui » danda est pax, sed non salutatio chori, quæ profecto non est omit- » tenda. » Baldeschi ne parle pas de salut au chœur, ni avant ni après le baiser de paix. Il nous semble en conséquence que pour lui la raison d'omettre ce salut n'est pas tirée de la rubrique citée du Cérémonial des évêques ; le motif en est plutôt la présence du saint Sacrement sur l'autel. On peut voir ce que nous avons dit à cet égard, t. xxv, p. 368. Il faut encore se rendre compte de la signification du mot *complexus*. Les auteurs disent communément que celui qui donne la paix met doucement ses mains sur les épaules de celui qui doit la recevoir, et celui qui la recoit met les siennes sous les bras de celui de qui il la reçoit ; Merati ajoute, d'après Lohner, que si la coutume est que celui qui donne la paix met seulement la main droite sur l'épaule gauche, et l'autre sous l'aisselle de celui qui la reçoit, on peut la conserver. Le savant auteur s'exprime comme il suit (t. I, part. II, tit. X, n. 43) : « Celebrans igitur terminata prima dicta oratione, et osculato » altari, diaconum amplectitur, ita ut brachia bina super humeros ejus » ponat, aut saltem manus suas quasi super humeros diaconi deponat. » Il cite alors plusieurs auteurs et en particulier Bauldry : « Si tamen » alicubi viget consuetudo ut qui dat pacem solum manum dexteram » super sinistrum humerum accipientis, sinistram vero sub axillis po- » nat, potest retineri. » Bisso ajoute (l. D, n. 123, § 41) : « Diaco- » nus supponit brachia sua sub brachiis celebrantis. » Cette règle s'applique à tous ceux qui donnent ou reçoivent la paix. Cependant, d'après les meilleurs auteurs, si celui qui reçoit la paix est plus digne que celui qui la donne, celui-ci met les mains sous les bras de celui qui doit la recevoir : « Accepta pace a diacono, dit Bauldry (part. I, » c. XIII, art. 1, n. 36)..... accedit (subdiaconus) ad digniorem, cui » dat pacem per mutuum complexum eo modo quo accepit a diacono, » ita ut tamen brachia sua supponat digniorum se. « Merati dit la

même chose (Ibid. n. 44) : « Observandum itaque est hic... quod dans » pacem superimponat brachia sua brachiis, seu ambas manus suas » scapulis recipientis, nisi tamen recipiens dignior esset quam dans, » quia tunc dans pacem supponit brachia sua recipienti illam. »

On peut demander enfin si celui qui donne la paix par embrassement et celui qui la reçoit doivent se toucher la joue ou seulement l'approcher ? Nous voyons par les rubriques citées ci-dessus que dans le Missel il est dit *approximantibus*, et la rubrique du Cérémonial des évêques ajoute *ita ut se leviter tangant*. Notre auteur, tout en ne rejetant pas l'opinion contraire, admet ici une différence entre la messe solennelle ordinaire et la messe pontificale. Celle-ci, dit-il, a conservé plusieurs rites aujourd'hui supprimés dans les autres messes, et de plus, la messe pontificale est une fonction très-solennelle qui se fait plus rarement ; on comprend donc que le cérémonial y ait maintenu, plus complètement que dans les autres messes, l'ancien rit du baiser de paix. Les rubriques du Missel et du Cérémonial des évêques, même après les révisions qui en ont été faites, n'ont pas été modifiées sur ce point. Il peut donc se faire que, d'après l'esprit des rubriques, dans les messes solennelles ordinaires, dont la célébration est fréquente, la cérémonie de la paix soit plus en harmonie avec les habitudes des temps modernes. Les auteurs sont partagés sur cette question, et on peut, ce semble, se conformer à l'usage. A Rome, on ne se touche pas la joue.

II. *Du baiser de paix par instrument.*

L'instrument de paix est une tablette d'or, d'argent ou d'un méta moins précieux, ornée d'une pieuse image. Par derrière, elle est garnie d'une anse à laquelle on suspend un voile de la couleur des ornements. Ce voile est destiné à couvrir l'instrument, et aussi à l'essuyer, ce qu'on fait avec la main gauche après qu'il a été baisé, s'il faut le présenter ensuite à des personnes de distinction.

Le Cérémonial des évêques, dont les rubriques conviennent spécialement aux églises considérables, suppose un instrument de paix en argent (l. I, c. XXIX, n. 8) : « Accepto instrumento pacis argenteo cum » velo appenso. » Dans d'autres circonstances, il lui donne le nom d'image, ce qui confirme notre assertion, et cette image, d'après Me-

rati (part. II, tit. X, n. 46), est un crucifix : « Tabella argentea, aut » ex pretiosa aliqua materia confecta, in qua sit imago crucifixi. » S. Charles, suivi par Gavantus et Bauldry, décrit ainsi cet instrument (Inst. fabr. eccl. L. II, part. II) : « Tabella gestatoria pacis, quæ pre- » tiosior est, ex auro vel argento ; minus pretiosa, ex aurichalco con- » flata, aliquo piæ cælaturæ ornatu insignis, imaginem pietatis conde- » center egregieque expressam exhibeat. » Ni l'anse, ni la couleur du voile se sont indiquées dans les rubriques ; mais l'anse est nécessaire pour l'usage de l'instrument, et elle est indiquée par les meilleurs auteurs, d'après lesquels aussi ce voile doit être de la couleur des ornements. Nous lisons dans Gavantus (t. I, part. II, tit. X, rub. 3, l. *f*) : « Velum quoque adhibebit colori Missæ conveniens, quo qualibet vice » terget illud antequam alter osculetur, si plures sunt prælati ; alias » non tergat nisi prælatis. » Merati, commentant ce passage, dit (ibid. n. 46) : Cæremoniarius aut unus acolythus accipit de credentia cum velo » coloris convenientis, quod ejus manubrio appenditur, instrumentum... » Post quodlibet osculum, si pluribus insignibus viris exhibeatur præ- » dictum instrumentum, ipse velo quod, ut supra adnotavimus, ma- » nubrio erit appensum, leviter extergit, reverentiæ causa, ubi deoscu- » latio facta est. » Bauldry dit la même chose (part. I, c. XVIII, n. 7) : « Velum ipsius instrumenti manubrio coloris paramentorum appensum » esse debet quo tergat illud antequam tradat osculandum prælato. » Mais tous les auteurs ajoutent qu'on n'essuie pas l'instrument si on ne le présente pas à une personne élevée en dignité.

Lorsque le baiser de paix doit être donné avec l'instrument, le servant prend l'instrument de paix, et si c'est à la messe basse ou à une messe chantée sans ministres sacrés, il va se mettre à genoux près du prêtre célébrant, pendant qu'il dit l'oraison *Domine Jesu Christe qui dixisti*. Après avoir récité cette oraison, le prêtre baise l'autel, puis touche des deux mains l'instrument de paix comme pour l'embrasser et le baiser, en disant *Pax tecum* ; le clerc répond *Et cum spiritu tuo* ; puis il va porter l'instrument à baiser, en disant à chacun *Pax tecum*. Après avoir donné la paix, il salue celui qui l'a reçue. La manière dont le prêtre donne la paix est indiquée dans la rubrique du Missel (part. II, tit. X, n. 3) : « Qua oratione (*Domine Jesu Christe*) finita, si est daturus pa- » cem, osculatur altare in medio, et instrumentum pacis ei porrectum

» a ministro juxta ipsum ad dexteram, hoc est in cornu epistolæ genu-
» flexo, et dicit *Pax tecum* ; minister respondet *Et cum spiritu tuo.* »
Quant à la manière dont le prêtre baise l'instrument, les auteurs nous l'enseignent. Nous lisons dans Bauldry (part. III, c. IX, n. 7) : « Dicta prima oratione post *Agnus Dei*, osculatur (sacerdos) altare, et » ambabus manibus tenens pacis instrumentum, quod ei porrigitur a » ministro, illud osculatur. » Merati dit la même chose (t. I, part. II, tit. XIV, n. 21) : « Finita supradicta oratione, celebrans osculatur altare, et » postmodum ambabus manibus tenens instrumentum pacis, quod ei por- » rigitur a supradicto ministro genuflexo, ut supra illud osculatur » D'autres auteurs donnent aussi cette règle, et nous la trouvons dans le Cérémonial de Mgr de Conny (3e éd. p. 79). » Le prêtre... baise l'autel, et à » ce moment le servant élève vers lui, de la main droite, l'instrument » de paix ; le prêtre, se détournant vers sa droite..., prend des deux » mains l'instrument que le servant continue à tenir par le manche, » s'incline autant qu'il est nécessaire pour le baiser, et dit *Pax tecum.* Si l'évêque diocésain assiste à la messe, c'est son chapelain qui le lui présente, suivant cette rubrique du Cérémonial des évêques (L. I, c. XXX, n. 2) : « Et pariter post *Agnus Dei*, ab eodem (capellano) offer- » tur ei (episcopo) pacis instrumentum. » Quant à la manière de porter la paix avec l'instrument, elle est indiquée dans le Cérémonial des évêques (L. I, c. XXIV, n. 8) : « Accepto instrumento pacis argenteo, » cum velo appenso, genuflexus a dextero latere episcopi, illud ipsi » episcopo offeret osculandum, cui episcopus dicit *Pax tecum*, et ille res- » pondet *Et cum spiritu tuo* ; deinde idem instrumentum cum pace por- » tat osculandum..... dicens uniquique *Pax tecum* ; qui respondent *Et* » *cum spiritu tuo.* » On fait ensuite à celui qui donne la paix par instrument la recommandation dont il a été question au sujet de la paix par embrassement. Il ne salue pas avant de donner la paix, mais seulement après l'avoir donnée : « Sed advertat ut nullatenus genuflectat » nec se inclinet, nec ullum reverentiæ signum faciat alicui..... ante- » quam dictam imaginem porrexerit osculandam, sed tantum post illam » osculatam. » Plusieurs auteurs recommandent au clerc qui porte l'instrument de paix, de le couvrir de son voile en saluant celui à qui il a été présenté, s'il doit être salué par une génuflexion : « Postquam » illud pacis instrumentum, dit Merati (part. II, tit. XIV, n. 21), da-

« tum fuit ad osculandum, conveniens esset illud velo cooperire, ante-
» quam prælato fiat genuflexio. » Notre auteur donne, d'après Mgr de Conny (*Cérém.*,3e éd.,p. 79), la raison de cette recommandation : c'est pour ne pas abaisser la sainte image qui se trouve sur l'instrument.

Comme on le voit par un texte du *Cérémonial des évêques expliqué* cité ci-après, la paix reçue par instrument peut-être communiquée par embrassement aux ecclésiastiques du même ordre. « Le premier de
» chaque rang du clergé, dit Mgr de Conny (ibid., p. 80), ayant baisé
» l'instrument, pourrait transmettre la paix par embrassement à ceux
» qui le suivent, sans que celui qui porte l'instrument eût à parcourir
» le rang en entier et à offrir l'instrument à baiser à chacun. »

Deuxième question. *Quelles sont les Messes où l'on donne le baiser de paix.*

On se conforme, à cet égard, aux règles suivantes :

Première règle. Le baiser de paix ne se donne jamais aux messes de *Requiem*, ni à celles du jeudi et du samedi saints.

Cette règle repose sur les rubriques du Missel et du Cérémonial des évêques. Nous lisons dans la rubrique du Missel relative aux messes des morts (part. II, tit. XIII, n. 1) : « Nec datur pax ; » et aux messes du jeudi et du samedi saints : « Pax non datur ; Pacis osculum non
» datur. » Le Cérémonial des évêques dit la même chose (l. II, c. XI, n° 8; c. XXIII, n. 6 ; c. XXVII, n. 25).

Nota 1°. L'omission du baiser de paix aux Messes de *Requiem* repose sur plusieurs raisons. Salà, s'appuyant sur S. Thomas, s'exprime ainsi (sur Bona,*Rer. liturg.*,L. II,c. XVI, § 6) . « Pax enim quam pro ecclesia
» petimus, mortuis non convenit : etenim D. Thomas, parte III, quæst.
» LXXXIII, art. IV, dum docet populum per pacem parari ad sacra-
» mentum percipiendum, addit non dari pacem in Missis defunctorum,
» quia in iis non pro præsenti pace sacrificium offertur, sed pro requie
» mortuorum. » Gavantus, d'après Alcuin, en donne d'autres raisons t. I, part. II, tit. 8, n. 4) : « Quiá indicium est lætitiæ, quod non con-
» venit Missæ defunctorum. » Durand ajoute (l. IV, c. LIII) : « Quies-
» cere jam defunctos in Domino, neque amplius esse in turbatione ho-
» minum. » Quant au jeudi saint, les auteurs s'accordent à dire que

le baiser de paix s'omet en détestation du baiser de Judas ; on l'omet le samedi saint parce que ce jour-là J.-C. n'avait pas encore apparu à ses apôtres en disant *Pax vobis*.

Nota 2°. Notre auteur énumère, comme jours exceptionnels, les trois derniers jours de la semaine sainte. Nous n'avons pas cru devoir faire figurer ici le vendredi saint ; la messe des présanctifiés est une cérémonie assez distincte du saint sacrifice de la messe pour qu'il ne soit pas à propos d'en parler ici.

Deuxième règle. Dans toutes les messes chantées avec diacre et sous-diacre, sauf les messes exceptées ci-dessus, on donne la paix par embrassement à tous les ecclésiastiques présents.

Cette règle, comme la première, est appuyée sur les rubriques du Missel et du Cérémonial des évêques.

1° Sur la rubrique du Missel. Dans la rubrique relative aux messes solennelles, après la récitation de l'*Agnus Dei*, nous lisons (part. II, tit. x, n. 8) : « Diaconus vero a dextris genuflexus expectat pacem, et » cum celebrans osculatur altare, ipse se erigens simul osculatur illud » extra corporale, et a celebrante dicente *Pax tecum* complexus accipit » pacem..... Postea..... vertit se ad subdiaconum retro post celebran- » tem, et dat ei pacem. Subdiaconus, accepta pace.., vadit ad chorum » et dat pacem primo cujusque ordinis, dignioribus prius, deinde minus » dignis. »

2° Nous lisons encore dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. xxiv, n. 11) : « Absente Episcopo, ut in ecclesiis collegiatis, servabitur ordo » ut in rubricis Missalis, videlicet ut subdiaconus, accepta pace a dia- » cono, illam per chorum distribuat. »

Troisième règle. 1° Dans une messe basse, sauf la messe d'ordination, ou dans une messe chantée sans ministres sacrés, le baiser de paix se donne avec l'instrument. 2° Il se donne à un cardinal, au métropolitain, à l'évêque diocésain, et à d'autres évêques si ces divers prélats assistent à la messe revêtus de l'habit de chœur qui convient à leur rang. 3° On le donne encore à un grand prince assistant comme tel. 4° Il se donne à un corps ecclésiastique assistant collectivement et officiellement à une messe basse, au moins quand cette messe a un caractère spécial de solennité. 5° Dans une messe basse d'ordination, le baiser de paix se donne par embrassement à ceux qui y ont reçu les ordres sacrés.

La première partie de cette règle est appuyée sur les rubriques du Missel et du Cérémonial des évêques citées à propos de la première question. La messe chantée sans ministres sacrés ne diffère de la messe basse que par le chant, comme nous l'avons dit t. XXVI, p. 176.

La deuxième partie repose sur les rubriques du Cérémonial des évêques relatives à la messe célébrée en présence de l'évêque (l. I, c. XXX, n. 2 et 4) : « Post *Agnus Dei*, ab eodem (capellano) offertur ei » pacis instrumentum..... Et si forte simul cum Episcopo adessent alii » prælati exteri, seu etiam ipso majores, ut Archiepiscopus, aut Car- » dinalis, vel alii....., dabitur..... pax primo digniori, deinde aliis. » Nous avons ajouté que pour recevoir cet honneur, ces prélats doivent être revêtus de l'habit de chœur qui convient à leur dignité. C'est l'enseignement de Baldeschi (part I, c. VI, n. 1) : « Altri prelati non si » considerano, anzi nemmeno i soprannotati, quando vadano incogniti » e non siano in abito. » Mgr de Conny s'exprime ainsi (*Cérém.*, 3e » éd., p. 169) : « Les règles que nous venons de tracer s'appliquent à » un cardinal par toute la terre, à un archevêque dans sa province, à » un évêque dans son diocèse, à un légat dans le lieu de sa légation, » quand ils assistent à la messe avec l'habit d'église distinctif de leur » rang. »

La troisième partie, où il s'agit d'un prince séculier, n'est pas énoncée dans les rubriques du Missel ni du Cérémonial des évêques. Cependant, s'il s'agit d'un grand prince, on lui donne la paix, même à la messe basse, s'il y assiste comme tel, et non comme homme privé. C'est la doctrine des auteurs les plus recommandables. « Id etiam fieri » potest principibus, » dit Bauldry (part. I, c. XVIII, n. 11). « Si danda est pax, dit Merati (l. I, part. II, tit. X, n. 10), quamvis regulariter in » Missis privatis hæc non detur nisi prælatis aut magnatibus..... » Baldeschi (part. I, c. VI, n. 11) et Mgr de Conny (*Cérém.*, 3e éd., p. 97) enseignent la même chose.

La quatrième partie est appuyée sur l'autorité de Mgr de Conny. « Elle se donne (la paix), dans une messe non chantée, aux membres » d'un corps ecclésiastique qui y assistent collectivement ; elle se donne » aussi, dans une messe non chantée, célébrée pour quelque grand » acte, comme.... un concile. » Nous lisons dans le commentaire du Cérémonial des évêques, écrit par Monseigneur l'évêque de Montréal, cette

particularité : « A la messe basse célébrée l'année dernière (1855) par » le pape, avant la procession de la Fête-Dieu, en présence des cardi- » naux et des évêques, l'instrument de paix fut baisé par le pape et » porté par un des chapelains aux premiers des cardinaux-évêques, » prêtres et diacres, qui, après l'avoir baisé donnèrent ensuite le baiser » de paix aux cardinaux de leur ordre, comme à la grand'messe. »

La cinquième partie enfin repose sur la rubrique du Pontifical : « Cum Pontifex dixerit orationem *Domine Jesu Christe, qui etc.*, osculatur » altare, et dat primo ex singulis ordinatis cujuslibet ordinis sacri ad » cum successive accedenti, et altare prius ad dexteram Pontificis deos- » culanti, pacem, dicens *Pax tecum*; cui ille respondet *Et cum spiritu tuo.* »

« Et quilibet illorum dat sequenti sui ordinis secum ordinato, et ille » alteri, et sic usque ad ultimum continuatur. »

Nota. D'après plusieurs auteurs, on peut donner la paix au clergé dans les messes chantées sans diacre et sous-diacre, si c'est l'usage. Mais alors elle est toujours reçue du célébrant au moyen de l'instrument. Notre auteur et Mgr de Conny n'improuvent pas cette coutume. Nous observerons cependant que les auteurs anciens sur lesquels on peut s'appuyer permettent aussi les messes chantées sans ministres avec encensements, qui, comme nous l'avons vu, ne peuvent avoir lieu qu'en vertu d'un indult. La paix, sans doute, n'est pas, comme les encensements, un rit tout spécial à la messe solennelle; mais aucune règle liturgique ne suppose qu'elle se donne au clergé dans ces sortes de messes. L'occasion d'appliquer cette règle, d'ailleurs, ne peut être fréquente : car, comme nous l'avons dit déjà, si la messe est chantée sans diacre et sans sous-diacre, la raison en est le manque des ministres nécessaires pour la messe solennelle. On ne peut donc guère supposer à cette messe l'assistance d'un nombreux clergé.

Quatrième règle. 1° A une messe solennelle, s'il faut donner la paix à des personnes laïques, elle se donne au moyen de l'instrument. 2° Si c'est à la messe pontificale, un clerc porte l'instrument à baiser au prêtre assistant, et va ensuite le présenter à celui qui doit recevoir la paix. 3° A la messe solennelle ordinaire, on le présenterait d'abord au diacre.

Les deux premières parties de cette règle sont appuyées sur cette rubrique du Cérémonial des évêques (l. I, c. XXIV, n. 6) : « Si aderunt

» laici, ut magistratus, barones ac nobiles, detur illis pax cum instru-
» mento, quod instrumentum osculetur prius presbyter assistens. »

La troisième partie repose sur l'enseignement des meilleurs auteurs. Bauldry s'exprime ainsi (part. III, c. XI, art. VIII, n. 19) : « Si danda » sit (pax) laicis, per instrumentum tantum datur...; et tunc dum di- » citur *Agnus Dei*, cæremoniarius, aut alter, stat inclinatus in medio » secundi gradus altaris, et cum aliis percutit pectus, et dum celebrans » dicit primam orationem, instrumentum pacis aptat, et illud tradit » diacono osculandum, et eo recepto, defert illud a sinistris subdiacono » quod ei tradit cum opus est, et ipse, data pace clero, porriget illud » laicis secundum ordinem quem diaconus servavit in incensatione. » Nous lisons dans Bisso (l. I, n. 183, § 2) : « Tabella pacis prius debet » osculari ab eo qui immediate ab eodem celebrante pacem acceperit... » Si vero sit presbyter assistens, vel diaconus..., prius ab ipso oscu- » letur. » Catalani dit la même chose (Cær. Ep., l. I, c. XXIV, § VI, n. 2) : » Magistratui pacem.... cum instrumento esse præbendam... postquam » tabellam istam deosculatus fuerit presbyter assistens..... eoque defi- » ciente diaconus exemplo presbyteri assistentis. » Tel est encore l'enseignement de Mgr de Conny (ibid. p. 80) : « Lorsqu'à une messe » chantée il y a des laïques qui doivent recevoir la paix par instru- » ment, c'est celui qui a reçu le baiser de paix immédiatement du cé- » lébrant, à savoir le prêtre assistant à un office pontifical, et le diacre » à un autre office, qui baise l'instrument, lequel est ensuite porté par » l'acolyte ou le cérémoniaire. »

Troisième question. *Du baiser de paix à la messe pontificale, ou à la messe solennelle en présence de l'évêque.*

A la messe pontificale ou à la messe solennelle en présence de l'évêque, le baiser de paix est soumis à des règles particulières, comme nous l'avons observé ci-dessus.

I. *Du baiser de paix à la messe pontificale.*

A la messe pontificale, on se conforme aux règles suivantes :

Première règle. Lorsque l'évêque diocésain célèbre la messe pontificale au trône, il donne le baiser de paix d'abord au prêtre assistant, puis aux deux diacres assistants, enfin au diacre et au sous-diacre. Si le diacre et le sous-diacre doivent communier à cette messe, ils reçoi-

vent le baiser de paix seulement après avoir reçu la sainte communion.

Cette règle se trouve textuellement dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. XXIV, n. 3 et 4) : « Ordo autem idem erit, prout..... de thuris » ministratione dictum fuit, hoc excepto, quod ipse assistens non dat » osculum diacono evangelii et subdiacono epistolæ, nec duobus diaco- » nis assistentibus ; isti enim capiunt pacem ab eodem celebrante statim » postquam illam dederit presbytero assistenti..... Illi vero, hoc est » diaconus evangelii et subdiaconus epistolæ, capiunt pacem ab eodem » Episcopo celebrante, cum ab eo accipiunt communionem. Sed si fue- » rint sacerdotes et jam celebraverint, aut velint hac die celebrare, » tunc postquam presbyter assistens cum pluviali pacem ab Episcopo » celebrante acceperit, ut eam per chorum distribuat, ab eodem cele- » brante pacem etiam accipiunt cum diaconis assistentibus diaconus » evangelii et subdiaconus epistolæ. »

Nota. D'après le sentiment de quelques auteurs, si le diacre et le sous-diacre ne communient pas, ils doivent recevoir la paix avant les diacres assistants. On en donne pour raison que le diacre et le sous-diacre, comme ministres du sacrifice, ont, à l'autel, la préséance sur les diacres assistants, qui ne sont là que comme membres du chapitre pour assister le pontife au trône. Cette opinion est appuyée sur la rubrique du Cérémonial des évêques qui donne cette préséance au diacre et au sous-diacre si l'évêque prêche à l'autel (l. II, c. VIII, n. 49) : « Sedebunt ad ejus dexteram presbyter assistens, et modicum post » eum diaconus evangelii, et primus diaconus assistens ; a sinistris » vero sedebunt subdiaconus et alter diaconus pariter assistens. » La S. C. a répondu sur cette question en divers sens. Le 17 juin 1606, elle a donné cette décision : « Diaconus et subdiaconus (Episcopo) minis- » trantes..... si fuerint sacerdotes et jam celebraverint...., tunc post- » quam canonicus presbyter assistens cum pluviali pacem ab Episcopo » celebrante acceperit ut illam per chorum distribuat, diaconum qui » cantavit evangelium debere pacem ab episcopo accipere, et illam » subdiacono dare, subdiaconum vero tunc illam duobus diaconis as- » sistentibus ministrare debere (n° 322, q. 1). » Le 15 mars 1608, elle a donné une solution différente : « Episcopo celebrante diaconus evan- » gelii et subdiaconus epistolæ, si sint ordine presbyteri et voluerint » celebrare, debent accipere pacem ab Episcopo post duos diaconos » assistentes (n° 374, q. 13). » Le 24 mai 1664, la S. C. a confirmé le décret du 17 juin 1606 : « Diaconus et subdiaconus (Episcopo) minis- » trantes...., si fuerint sacerdotes et jam celebraverint vel sint celebra- » turi, tali casu debere accipere pacem ante ipsos (diaconos assistentes),

» primo loco presbyterum assistentem cum pluviali, ut illam per cho-
» rum distribuat, et deinde diaconum qui cantavit evangelium ab eo-
» dem episcopo, et illam subdiacono dare, subdiaconum vero diaconis
» assistentibus (n° 2271). » Le texte du Cérémonial des évêques que nous avons cité (l. I. c. XXIV, n. 4) : « Sed si fuerint sacerdotes etc.... » est postérieur à ces dernières décisions, car tout ce numéro a été ajouté dans la révision faite en 1727 : il y aurait donc lieu de se demander s'il ne faut pas conclure de ce texte que le diacre et le sous-diacre doivent recevoir la paix seulement après les diacres assistants. Ce point peut être controversé, car, au fond, rien ne paraît positivement exprimé à cet égard dans la rubrique citée, et au numéro précédent le diacre et le sous-diacre sont nommés avant les diacres assistants. Si dans notre première règle nous avons cependant indiqué que le diacre et le sous-diacre reçoivent le baiser de paix après les diacres assistants, c'est parce que nous avons trouvé ce sentiment plus autorisé. C'est l'enseignement de M. Muhlbauër et de Mgr. de Conny (*Cérém.*, 3e éd., p. 455). « Il faut remarquer, dit le savant liturgiste, que le Cérémonial, dans
» l'endroit auquel nous faisons allusion (l. I, c. XXIV, n. 4), encore qu'il
» n'exprime pas explicitement l'ordre respectif du diacre et du sous-
» diacre et des diacres assistants pour la réception de la paix, a soin
» cependant de nommer ceux-ci les premiers. »

Deuxième règle. A cette même messe, si un prélat qui n'est pas évêque consacré, ou des chanoines revêtus d'ornements voulaient communier, ils recevraient aussi le baiser de paix après avoir reçu la sainte communion.

Cette règle est textuellement dans le Cérémonial des évêques (l. II, c. XXIX, n. 5) : « Si quis prælatus, non tamen Episcopus consecratus,
» vellet communicare, debet ante communionem osculari manum Epis-
» copi celebrantis, et sumpta communione, faciem, et idem canonici
» parati observabunt. »

Troisième règle. A la messe pontificale célébrée au fauteuil, l'évêque célébrant donne le baiser de paix au prêtre assistant, qui la porte au chœur et la donne ensuite au diacre et au sous-diacre.

Telle est la disposition donnée par Baldeschi, qui seul a indiqué en détail les cérémonies particulières à cette messe.

Nota. On pourrait demander ici quelles règles on doit suivre pour le baiser de paix lorsque la messe solennelle est célébrée par un prélat qui n'est pas l'ordinaire du lieu, mais qui a droit au trône, comme un légat *a latere*, un cardinal, un nonce ayant les facultés de légat *a latere*, ou le métropolitain. Aucun auteur ne nous renseigne à cet égard. Nous

ne voyons rien qui s'oppose à ce que le diacre et le sous-diacre reçoivent le baiser de paix du prélat après le prêtre assistant.

II. *Du baiser de paix à la messe en présence de l'évêque.*

Les règles à suivre ici varient suivant la manière dont l'évêque assiste à la messe solennelle.

Première règle. Si le pontife assiste à la messe à son trône, le prêtre assistant de l'évêque va recevoir la paix du célébrant et la porte au prélat, qui la donne aux deux diacres assistants. Le prêtre assistant revient alors à sa place au chœur, et donne la paix au sous-diacre, qui la donne aux autres membres du clergé.

Cette règle repose sur la rubrique du Cérémonial des évêques (l. I, c. VII, n. 7) : « Episcopo vero non celebrante, sed.... missæ solemni » per alterum cantatæ præsente, tunc præsbyter canonicus dignior post » dignitates assistat, prout et duo canonici diaconi,..... cujus officium » erit... accipere pacem, eamque deferre Episcopo, qui statim eam dat » duobus diaconis assistentibus. Ipse vero reversus ad sedem suam in » choro illam dabit subdiacono, qui eam cæteris det. »

Nota. Nous lisons dans les explications données par Monseigneur l'évêque de Montréal (Ibid.), quelques détails nécessaires pour bien comprendre cette règle. Le prêtre assistant de l'évêque garde sa place au chœur et vient au trône toutes les fois qu'il en est besoin. A l'*Agnus Dei*, il vient au cercle comme les autres chanoines, et après avoir récité cette prière et fait avec tous les autres la génuflexion à deux genoux, il monte à la droite du célébrant pour recevoir la paix, et en même temps le sous-diacre se rend au chœur à la place du prêtre assistant. Celui-ci, ayant reçu le baiser de paix, va le porter au pontife, qui le donne aux deux diacres assistants, et le prêtre assistant retourne à sa place, où il donne la paix au sous-diacre, qui la porte au chœur. Le sous-diacre, en arrivant à l'autel, la donne au diacre et au cérémoniaire qui l'a accompagné.

Deuxième règle. Si l'évêque assiste à la messe à sa stalle, le diacre reçoit le baiser de paix du célébrant comme à l'ordinaire, et le porte au pontife.

Cette règle est donnée par les auteurs. Il y a seulement ici une controverse. D'après les uns, la paix se donne par embrassement, et d'après les autres, au moyen de l'instrument, que le sous-diacre fait baiser au diacre avant de le porter au prélat. Comme les rubriques ne prescrivent rien à ce sujet, on peut, ce semble, se conformer à l'usage. P. R.

QUESTIONS CANONIQUES ET LITURGIQUES.

I. — *Des indulgences. Confession et communion requises pour les gagner.*

1. D'après plusieurs auteurs, parmi lesquels Ferraris (1), Mgr Bouvier (2), le P. Maurel (3), quand une indulgence est attachée à un jour de fête, on peut ordinairement la gagner depuis les vêpres jusqu'au coucher du soleil qui suit les secondes vêpres ; et lorsque l'indulgence est accordée pour un jour ordinaire, on a, pour la gagner, tout l'espace du jour naturel, c'est-à-dire depuis minuit jusqu'à minuit.

Or, ces assertions sont contraires à un décret de la Congrégation des Indulgences, rendu le 2 juillet 1754, et approuvé par Benoît XIV, où il est dit, à ce propos précisément : *Tempus antedictarum concessionum ab initio diei naturalis, videlicet ab ortu solis, incipere*, décret qui a reçu ensuite l'approbation du Souverain pontife le lendemain, 3 juillet 1754.

Ainsi qu'on nous en fait faire la remarque, cette décision diffère des assertions des auteurs sus-indiqués sur trois points : 1° le jour naturel ne doit pas s'entendre de minuit à minuit, comme l'affirment ces auteurs, mais on commence à le compter depuis le lever du soleil. 2° D'après la Sacrée Congrégation, la règle *a primis vesperis usque ad occasum diei sequentis*, n'est pas uniquement propre aux jours de fêtes, puisque la Sacrée Congrégation ne dit rien de semblable, et que, dans beaucoup de rescrits, on elle s'énonce d'une manière toute différente. 3° D'après le décret précité, aucune indulgence affectée à un jour ou à une fête, ne paraît pouvoir être gagnée après le coucher du soleil, et par conséquent ne peut l'être jusqu'à minuit.

Si donc, observe-t-on en terminant, le décret du 2 juillet 1754 est

(1) V° *Indulgentia*, art. 3, n°s 37-42.

(2) *Tr. des Indulg.*, p. 79, édit. 1828.

(3) *Chrétien éclairé* etc., p. 97, édit. de 1863.

(4) *Decreta authent.*, n° 214, p. 162.

encore en vigueur, les fidèles sont induits en erreur par les auteurs précités, et ils sont cause que beaucoup d'entre eux ne gagnent pas les indulgences.

— Nous répondons : 1° que les dires des auteurs ne peuvent prévaloir contre les déclarations expresses de la S. C., puisque c'est elle qui accorde les indulgences, et qu'il dépend d'elle de mettre à l'obtention de ces faveurs les conditions qu'elle juge à propos d'établir. Or, sur le point en question la décision de la Sacrée Congrégation est formelle : d'après elle, le commencement du *jour naturel* doit s'entendre *ab ortu solis ;* donc, etc.

Mais le décret du 2 juillet 1754 est-il encore en vigueur ? — Nous ne connaissons aucun décret postérieur qui le révoque ; et un ouvrage récent semble fournir la preuve convaincante que la Sacrée Congrégation le maintient dans toute sa force.

M. l'abbé Eynard, ancien supérieur du petit séminaire de Valence, ayant soumis à la dite Sacrée Congrégation son *Nouveau recueil des indulgences* (1), en a obtenu l'approbation le 12 février 1870. Or, voici ce qu'on lit dans ce *Recueil* :

« Il arrive quelquefois que l'indulgence est accordée avec cette » clause : *Depuis les premières vêpres jusqu'au coucher du soleil du jour de la » fête.* On peut, dans ce cas, commencer à accomplir les conditions et » gagner l'indulgence dès la veille. Mais à quelle heure ? Est-ce à » l'heure où l'on a la coutume de sonner les premières vêpres, comme » le disent certains auteurs, ou à l'heure où les prêtres peuvent les » réciter en leur particulier, comme d'autres le soutiennent ? — La » Sacrée Congrégation à qui l'on s'adressa, le 12 novembre 1831, » répondit seulement de consulter les théologiens ; et ceux-ci ne sont » pas d'accord entre eux. Mgr Bouvier, s'appuyant sur S. Liguori, qui » pense avec beaucoup d'autres que l'heure des premières vêpres, ou » du commencement du jour ecclésiastique est celle qui suit None, » c'est-à-dire le moment où le soleil passe par le milieu de l'arc, » entre midi et le coucher, admet comme fondé et plus sûr de ne com- » mencer les œuvres prescrites pour l'indulgence, la veille d'un jour de » fête (lorsqu'il est permis de les commencer aux premières vêpres), qu'à » quatre heures en été, et à deux heures en hiver.

(1) Imprimé à Lyon en 1870, chez Josserand.

« Le plus souvent, l'acte de concession ne contient pas la clause : » *Depuis les premières vêpres ;* et, dans ce cas, le temps de l'indulgence » commence seulement au jour indiqué, avec le jour naturel, c'est-à- » dire avec *le lever du soleil* (Decr. du 2 juill. 1764), et doit se terminer, » *si cela est exprimé*, au coucher du soleil, ou au crépuscule (1). »

La Sacrée Congrégation, qui a examiné cet ouvrage pendant longtemps et à diverses reprises, qui y a fait opérer des corrections nombreuses avant de lui donner son approbation, continue donc à opiner que le commencement du jour naturel, pour le gain des indulgences, doit s'entendre depuis le lever du soleil, *ab ortu solis*.

Mais, dit le père Maurel, *le sentiment commun à Rome est qu'on peut remplir les conditions voulues depuis minuit jusqu'à minuit* (2). — Ce sentiment commun de Rome, s'il est vrai qu'il existe, est-il aussi celui de la Sacrée Congrégation ? Toute la question est là : car, s'il en est autrement, on ne gagne pas l'indulgence avant le lever du soleil, lorsqu'elle est fixée à un jour déterminé. Or, paraît-il, il n'y a qu'une nouvelle décision à cet égard qui puisse lever le doute, puisque l'approbation donnée au livre de M. Eynard, qui est toute récente, nous donne lieu de croire que la Sacrée Congrégation n'a pas changé d'avis.

Dira-t-on encore que la même Sacrée Congrégation a aussi approuvé *Le chrétien éclairé du Père Maurel ?* — Cela est vrai, sans doute ; mais cette approbation ne fait pas disparaître à nos yeux toute espèce de doute, non seulement parce qu'elle est antérieure à celle accordée à M. Eynard, mais encore parce que l'approbation donnée à ces sortes de recueils ne fait que constater la réalité des decrets sur lesquels l'auteur appuye ses assertions, et non la vérité des doctrines qu'il enseigne, et que d'ailleurs, à la Sacrée Congrégation des Indulgences elle-même, on n'a pas craint de nous dire qu'il y avait quelques inexactitudes dans le recueil du Père Maurel ; et nous en fournissons nous-même une preuve péremptoire dans notre ouvrage *sur les Communautés religieuses à vœux simples*, ainsi qu'on peut le voir dans les *Errata* à la fin du livre. Nous croyons donc que, pour s'assurer le gain des indul-

(1) Ibid., p. XXVIII, etc.

(2) *Chrétien*, etc., p. 97, 13e édit.

gences affectées à un jour déterminé sans explication aucune, on ne doit commencer les œuvres qu'à partir du lever du soleil, la confession et la communion toutefois exceptées, ainsi que nous le dirons tout à l'heure à l'occasion du 3e doute.

Peut-on n'achever ces œuvres qu'après le coucher du soleil? — Les auteurs ne paraissent guère douter qu'il ne faille embrasser la négative quand le bref contient la clause : *Depuis les premières vêpres jusqu'au coucher du soleil du jour de la fête.* En est-il de même quand l'indulgence est affectée, sans aucune explication, à un jour déterminé ? — M. Eynard, dans le texte cité tout à l'heure, suppose qu'on n'est obligé de terminer les œuvres avant le coucher du soleil ou le crépuscule, que lors que *cela est exprimé dans le bref.* Ce sentiment paraît pouvoir être suivi sûrement, vu l'approbation de la Sacrée Congrégation. Toutefois, ce semble, il y aurait à désirer à cet égard une déclaration plus expresse de cette Sacrée Congrégation.

De toute cette discussion il résulte que l'on doit avoir soin d'expliquer aux fidèles quand ils peuvent gagner les indulgences depuis les premières vêpres d'une fête jusqu'au coucher du soleil qui la termine, et quand ils ne peuvent les gagner qu'à partir du lever du soleil jusqu'au soir.

2. Les paroles : *Si hoc facere non potuerint*, ou autres semblables insérées dans les Brefs, qui accordent des indulgences pour l'article de la mort, doivent-elles s'entendre seulement de la communion, ou peuvent-elles s'entendre aussi de la confession ?

Réponse. Il ne peut y avoir lieu de faire cette question, au sujet de la formule prescrite par Benoît XIV, puisque ni ces paroles ni d'autres semblables n'y sont insérées, et que, d'après la S. Congrégation, il suffit qu'on puisse présumer, dans le moribond, le repentir de ses fautes, pour qu'il soit permis de lui appliquer l'indulgence plénière *in*

(1) « 3° An contriti, sed neque confessi, neque SSma communione refecti, indulgentiam plenariam consequantur, quam supplicantibus passim, pro mortis articulo, largiuntur Romani Pontifices ? — S. C. resp. ad 3m : Ejusmodi contritos indulgentiam lucrari, si Pontifex in sua concessione confessionem, vel aliud simile non requirit.

Romæ die 23 apr. 1673.

(*Decreta auth.*, p. 8, *Decr.* x.)

articulo mortis (1). Lorsque les paroles précitées : *Si hoc facere* etc., ou autres semblables, sont insérées dans les brefs concédant des indulgences à l'article de la mort, rien ne paraît s'opposer ordinairement à ce qu'on puisse les entendre, non seulement de la communion, mais encore de la confession, si les brefs mentionnent l'une et l'autre condition pour les gagner. Toutefois nous croyons que, pour décider pertinemment de pareilles questions, il y a régulièrement à bien examiner la teneur des brefs, et à ne jamais se prononcer sans avoir bien saisi le sens que présente la *contexture* des mots.

3. Lorsque la confession est prescrite pour une indulgence *in articulo mortis*, doit-elle être faite conformément aux lois générales sur la matière ? Ou, si le moribond n'avait pas l'habitude de se confesser toutes les semaines, suffit-il qu'il se soit confessé pendant sa maladie ?

Réponse. Pour que le moribond fût dispensé de la loi générale en ce qui concerne la confession, lorsqu'on veut lui faire gagner une indulgence plénière qui exige cette condition, il faudrait que la Sacrée Congrégation fît une exception en faveur des personnes qui se trouvent en danger prochain de mort ; or, nous ne connaissons aucune concession de ce genre, pour l'hypothèse faite dans le doute précité. Il faut donc, ou que le moribond se soit confessé au moins la veille du jour où on lui applique l'indulgence, selon la concession faite le 19 mai 1859 et renouvelée le 6 oct. 1870 (1); ou, s'il en avait l'habitude, qu'il se soit confessé dans la huitaine ou la quinzaine dans les diocèses où les ordinaires ont obtenu ce privilége ; ou enfin, s'il n'avait pas cette habitude, et si l'ordinaire, à cause de la pénurie des confesseurs, avait obtenu du St-Siége que l'on put se confesser un certain nombre de jours d'avance, qu'il ait accompli cet acte dans les limites du temps concédé pour le remplir au diocèse auquel le moribond appartient.

CRAISSON, anc. vic. gén.

II. — *Cérémonies du jeudi saint et du dimanche des Rameaux. — Concurrence de l'office du S. Rédempteur avec l'office votif du S. Sacrement.*

1° Comment faut-il entendre la rubrique du Pontifical (*De officio in feria V Cœna domini*) placée immédiatement avant le chant *O Redemptor,*

(1) Voir la *Revue*, t. XXII, p. 568.

et commençant par ces mots : *Quo dicto, oblato Pontifici thuribulo.* La première partie de cette rubrique, où l'on voit les sous-diacres et les diacres placés avant les ministres qui portent le baume et l'huile qui doit servir pour faire le Saint-Chrême, n'est-elle pas en contradiction avec la fin de cette même rubrique, qui place les sous-diacres et les diacres après les mêmes ministres ? On ne voit pas non plus clairement d'après cette rubrique quelle place doivent occuper les prêtres dans cette procession.

2° Peut-on bénir les cierges, et les rameaux sans faire la procession indiquée par les rubriques ? Il y a certains cas, en effet, où cette procession ne paraît pas possible.

3° Dans la concurrence de l'office du St-Rédempteur avec l'office votif du St-Sacrement, faut-il faire mémoire de ce dernier ?

Première question. — Sauf meilleur avis, il nous semble que, dans la première partie de la rubrique, les ministres sont indiqués par ordre de dignité, et l'ordre de procession est indiqué par ces mots : *Ordine quo venerunt.* Au retour, l'ordre de procession est marqué en détail. Les prêtres marchent derrière, comme il est dit dans la rubrique.

Deuxième question. — Tous les auteurs supposent que la bénédiction des cierges est suivie de la procession, mais nous aurions peine à croire que dans les églises où l'on ne peut pas faire la procession, on ne puisse pas faire la bénédiction des cierges le jour de la Purification. Les cierges ne sont pas bénis seulement pour la procession, mais pour être allumés pendant une partie de la messe.

Troisième question. — Nous croyons que cette mémoire pourrait se faire, pour les raisons données 1re série, t. IV, p. 186 et 4. Cependant nous regardons comme plus probable qu'elle doit être omise. Un décret du 26 mars 1859 prescrit l'omission de la mémoire du Sacré-Cœur à l'office du Précieux-Sang, et confirme l'omission de cette mémoire à l'office du très-saint Sacrement.

Nous pensons donc que si la S. C. était consultée sur la question présente, on répondrait qu'il ne faut point faire mémoire de l'office du très-saint Sacrement.

P. R.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

I. — *Jubilé du Concile. Quoique l'indulgence puisse être gagnée à plusieurs reprises, on ne peut obtenir qu'une seule fois l'absolution des censures.*

Titius, postquam pluries præsentis jubilæi indulgentiam obtinuerit, in censuram reservatam lapsus est. Hinc quæritur

1. An possit a suo confessario Titius absolvi eo quod nunquam fuerit in anteactis confessionibus aliquo reservato irretitus, ac propterea nunquam hoc jubilari privilegio usus sit? Si affirmative

2. Utrum Titius denuo debeat opera præstare quæ ad jubilæum consequendum injuncta sunt?

3. An solutio quam Eminentia vestra Reverendissima proferre dignabitur habenda sit tanquam regula generalis in cæteris etiam jubilæis tenenda?

Comi, kal. januarii an. Dni 1873.

S. Pœnitentiaria super præmissis respondet :

Ad primum et secundum, affirmative; ad tertium, standum Literis Apostolicis.

Datum Romæ, in sacra Pœnitentiaria, die 13 Januarii an. 1873.

A. Pellegrini, S. P.

A. Can. Colombi, S. P. subst.

II. — *Messe pour les paroissiens, en cas d'absence ou d'empêchement de la part du curé.*

Les questions suivantes ont été posées à la S. Congrégation du Concile :

« I. An parochus die festo a sua parœcia absens satisfaciat suæ obligationi missam celebrando pro populo in loco ubi degit, seu potius teneatur substituere alium qui missam pro populo dicat in propria ecclesia?

« Et quatenus negative ad secundam partem

« II. An teneatur missam applicare pro populo in loco ubi degit, seu potius ad parochiam rediens teneatur applicare in propria ecclesia?

« III. An parochus morbi causa legitime impeditus ne missam

celebret, teneatur post recuperatam sanitatem tot missas applicare pro populo, quot durante morbo omisit, sive in casu quo nec per se nec per alium celebrare poterat sine gravi incommodo, sive in casu quo poterat per alium, sed ex aliquo vano timore vel negligentia non curavit vel non obtinuit ut alius pro se celebraret. »

A ces questions, la S. Congrégation a répondu le 14 décembre 1872 : *Parochum die festo a sua paræcia legitime absentem satisfacere suæ obligationi missam applicando pro populo suo, in loco ubi degit, dummodo ad necessariam populi commoditatem alius sacerdos in ecclesia parochiali celebret et verbum Dei explicet.*

Parochum vero utcumque legitime impeditum ne missam celebret, teneri eam die festo per alium celebrari et applicari facere pro populo in ecclesia parochiali : quod si ita factum non fuerit, quamprimum poterit, missam pro populo applicare debere.

III. — *Indulgences accordées à l'Apostolat de la prière.*

BEATISSIME PATER,

Henricus Ramiere, apostolatus orationis generalis moderator, ad Vestræ Sanctitatis pedes provolutus, modicam ei partem offert innumerabilium precum, sacrificiorum et piarum actionum quas ob Sanctæ Sedis catholicæque Ecclesiæ triumphum obtinendum dictæ societatis membra, sed maxime pueri et puellæ ad pontificalem militiam pertinentes, ultimis mensibus peregerunt.

Hæc nempe pontificalis militia peculiaris quædam praxis est qua apostolatus orationis puerorum ætati et indoli adaptatur, quaque juniores christiani ad Sanctam Sedem armis sibi propriis defendendam excitantur, speciatim vero frequenti communione, et quampluribus horis in strenuo labore perfectaque regulæ custodia impensis.

Jam centena millia numerantur qui in variis orbis partibus et in utriusque sexus educationis domibus huic militiæ nomina dederunt, et ubique hæc pia praxis uberrimos edidit fructus. Dum scilicet renovatur in his domibus sacramentorum frequentatio et scholasticæ disciplinæ observantia, augetur sive inter alumnos, sive etiam inter magistros alumnorumque parentes amor Ecclesiæ et devotio erga Sanctam Sedem ; hujusque spiritualis militiæ exercitio ad prœlia Domini efficacioribus armis aliquando prælianda juvenes disponuntur.

Ut vero hi fructus in dies crescant, utque nostrum hoc defensorum Sanctæ Sedis seminarium nova ubertate donetur, a Vestra Sanctitate humilis orator suppliciter postulat :

Primo, ut Vestra Sanctitas sua benedictione sancire dignetur *decorationes*, seu insignia quæ ad militum conatus remunerandos eorumque generositatem excitandam, juxta meritorum gradus, ipsis a magistris tradentur, eo tamen pacto ut qui his insignibus decorabuntur toties promissum renovent societatibus ab Ecclesia damnatis numquam sua dandi nomina, et Sanctæ Sedis jura semper tuendi.

Secundo, ut qui his decorationibus fuerint insigniti, tum ipsa die qua eas accipient, tum in mortis articulo, pontificali benedictione cum plenaria indulgentia frui possint, sive a militiæ moderatore, sive a proprio confessario ipsis impartienda; utque præterea ii qui ad finem usque studiorum militiæ officia constanter impleverint, et ideo supremam decorationem accipient, duplex supradictum privilegium parentibus in primo gradu communicare possint.

Tertio, ut omnes qui pias praxes pontificalis militiæ peragunt, plenariam indulgentiam lucrari possint, primo quidem in die quo associatio instaurabitur circa initium anni scholastici; deinceps vero in festis Cathedræ Romanæ sancti Petri (die 18 januarii), sancti Leonis (die 11 aprilis), B. V. Mariæ Auxiliatricis (die 24 maii), et sanctorum Petri et Pauli (die 29 junii).

Quarto, demum, ut ad prædictas gratias lucrandas nulla alia aggregatione aut inscriptione opus sit nisi ea quæ requiritur ad ingrediendam societatem apostolatus orationis, cujus militia pontificalis specialis est praxis, ita ut in omnibus domibus apostolatui orationis aggregatis militiam pontificalem instituere liceat.

Ex audientia SSmi diei 21 *aprilis* 1870.

SSmus Dominus Noster Pius Divina Providentia PP. IX, referente me infrascripto S. Congregationis de Propaganda fide card. præfecto, perpensis expositis, benigne rescribi jussit prout sequitur : Ad I. *juxta petita;* ad II, *affirmative servatis de jure servandis, et quoad indulgentiam in articulo mortis lucrandam, dummodo rite dispositi SSmum Jesu nomen saltem corde, si ore nequiverint, devote invocaverint;* ad III, *affirmative, servatis ut supra de jure servandis;* ad IV, *affirmative, contrariis quibuscumque minime obstantibus.*

Datum Romæ, ex ædibus d. S. Congregationis, die et anno supradictis. » Al., card. BARNABO, præfectus.

Præsens rescriptum exhibitum fuit in secretaria S. Congregationis Indulgentiarum hac die 15 februarii 1873, ad formam decreti ejusdem S. Congregationis die 14 aprilis 1856. In quorum fidem etc.

Dominicus Sarra, substitutus.

CORRESPONDANCE.

Comme complément de la lettre publiée dans notre dernier numéro (p. 80), M. le professeur Bossu nous adresse un long mémoire que le manque d'espace nous empêche de reproduire *in extenso*. Il suffira de dire que non-seulement l'auteur de ce mémoire proteste de ses intentions orthodoxes, lesquelles n'ont point été mises en doute par notre collaborateur, mais qu'en expliquant les points incriminés il s'exprime d'une manière conforme à la doctrine de l'Eglise et aux enseignements du Saint-Siége.

Sur ce terrain, l'accord est toujours facile à établir entre catholiques. Il peut être troublé quelquefois par des malentendus, par des illusions auxquelles personne ne peut se flatter d'échapper, ou par cette imperfection du langage humain qui fait que les formes extérieures dont se revêt notre pensée ne l'expriment jamais d'une manière complète, et que quelquefois elles la faussent à notre insu.

Restons unis sur ce terrain de l'orthodoxie catholique. En agissant de la sorte, nous sauvegardons nos biens les plus précieux, nous restons fidèles à notre mission comme prêtres, comme théologiens, et en outre nous servons de la manière la plus avantageuse les intérêts de la science.

Telle est pour nous la conclusion de cet incident. Espérons qu'il ne restera pas autre chose d'une polémique à laquelle, nous n'avons pas besoin de le dire, toute considération de personnes est restée complètement étrangère.

E. Hautcœur.

NOTES D'UN BIBLIOTHÉCAIRE.

VII. Une solennité religieuse, sanctionnée par un acte du Parlement anglais, ayant pour but d'appeler les bénédictions du ciel sur l'œuvre des missions étrangères protestantes, a tout récemment éclairé d'une lumière assez désagréable les fruits et résultats de cet apostolat hérétique. Elle a proclamé, dit la *Revue britannique*, (n° de janvier 1873, p.

214), « un vide affligeant dans les rangs des missionnaires, lorsqu'il » reste encore les trois quarts de la population du globe à convertir. » Après un service spécial, l'évêque de Londres, à Saint-Paul, et le » doyen M. Stanley, à Westminster-Abbey, ont exposé cette triste » situation de la propagande anglicane dans deux sermons fort éloquents, » dont il est bien à craindre que l'appel final ne réchauffe guère le zèle » évangélique. Le doyen de Westminster a constaté que la simplicité, » l'ignorance même des premiers propagateurs de la vraie religion, » réussissait plus sûrement que l'érudition de ces élèves des universi- » tés qui se vantent de connaître mieux que les Chinois la philosophie » de Confucius, mieux que les brahmes le mysticisme des brahmes, » mieux que les muftis le monothéisme musulman. — Un autre aveu » coûte beaucoup aux sermonnaires (prédicateurs) anglicans : l'aveu » que la prédication des missionnaires catholiques fait plus de progrès » que celle des missionnaires protestants dans le monde encore païen... » où, hélas ! les jésuites eux-mêmes rencontrent des argumentateurs » bien obstinés parmi les bonzes et les pundits. » Ceci est malheureusement vrai, mais les discours de leurs Révérences anglicanes ne laissent pas que d'être d'excellentes pièces justificatives pour l'histoire des missions catholiques et protestantes, si bien écrite dans les derniers temps par le R. P. Perrone et par M. W. Marshall. S'il est le nerf de la guerre, l'argent n'est donc pas celui de l'apostolat, et l'hérésie pourra bien mourir stérile et inféconde sur ses trésors et ses sacs de laine. Ce qui est le plus curieux, c'est d'entendre M. Stanley, assez large en fait d'orthodoxie, comme chacun sait, déclarer que l'éducation universitaire et rationaliste est incapable de former de bons missionnaires. La science n'est pas tout, il le confesse ; la simplicité, même ignorante, peut bien davantage, il le proclame. Pourquoi n'en pas conclure à la nécessité d'une conviction et d'un zèle surnaturels ? L'histoire des missions catholiques ne donnera pas ici de démenti au révérend doyen : depuis saint Pierre et saint Paul jusqu'aux franciscains du moyen-âge, aux jésuites du seizième et du dix-septième siècle, aux admirables et si nombreuses légions de missionnaires modernes, la conversion des peuples est le fruit de la sainteté, de la prière et du martyre. Ah ! si l'esprit nouveau, si le libéralisme, si la *science allemande* pénétraient jamais dans les séminaires de la Propagande et des Missions étrangères,

il nous faudrait inviter M. Stanley à rééditer, sous les voûtes de Saint-Pierre de Rome et de Notre-Dame de Paris, ses éloquentes lamentations de Westminster-Abbey.

VIII. Un savant protestant de nom illustre, M. Alphonse de Candolle, a publié à Genève, en 1872, une *Histoire des Sciences et des Savants depuis deux siècles, suivie d'autres études sur des sujets scientifiques, en particulier sur la sélection dans l'espèce humaine.* La *Revue des Deux-Mondes* du 1er février 1873, analysant cet ouvrage, pense y trouver un nouvel argument contre l'église catholique et surtout contre l'ultramontisme, « le plus grand obstacle, avec le militarisme, qui s'oppose au progrès scientifique. » C'est que le naturaliste génevois a démontré, par la statistique des membres de l'Académie des sciences de Paris, de la Société royale de Londres, et de l'Académie de Berlin : 1° que de 1666 à 1872 les nations catholiques ont produit relativement trois ou quatre fois moins de savants que les nations protestantes ; 2° que, si l'on recherche la profession des pères des savants illustres, on trouve que la profession qui l'emporte sur toutes les autres est celle de pasteur protestant, preuve de la sottise du célibat ecclésiastique et de l'excellence du libre examen, car « si les prêtres catholiques n'étaient pas condamnés au célibat, dit M. Ch. Martins, et s'ils faisaient les mêmes études que les ministres protestants, je ne doute pas qu'il ne sortît également des cures catholiques un nombre très-notable de savants illustres ; » 3° que beaucoup de savants étrangers à la France étaient des descendants de réfugiés français expulsés ou émigrés pour cause de religion ; « ainsi les édits d'intolérance, continue M. Martins, n'ont pas seulement ruiné le commerce et l'industrie de la France, ils lui ont encore enlevé des hommes qui par leurs découvertes auraient contribué à sa gloire et à sa prospérité ; » 4° qu'il y a un arrêt subit, depuis le commencement de ce siècle, dans la collaboration du clergé catholique aux sciences positives ; pour expliquer cette abstention, (on veut bien excepter le R. P. Secchi), « deux hypothèses se présentent, ou le clergé catholique français est devenu indifférent aux sciences physiques et naturelles, ou bien les changements qui se sont accomplis dans la constitution du clergé n'ont pas été favorables aux travaux scientifiques ; » sur quoi la *Revue des Deux-Mondes* constate que l'ancien clergé était « sinon philosophe, du moins gallican, » pourvu de béné-

fices, plus libre de son temps, avec des abbayes où les religieux pouvaient cultiver la science ; mais, suivant M. de Candolle, « on aura bientôt la contre-épreuve des faits observés : depuis quarante ans, la France est redevenue très-catholique et plus romaine que jamais. Les ordres religieux ont reparu, les fondations ecclésiastiques se sont multipliées, les familles riches ont des abbés pour précepteurs et pour conseils, les colléges catholiques sont nombreux. Si l'Eglise est aussi favorable aux sciences que dans le XVIIe et le XVIIIe siècle, on verra de nouveau les portes de l'Académie s'ouvrir à des ecclésiastiques, et plusieurs d'entre eux se distingueront assez pour être nommés correspondants des grandes associations scientifiques des autres pays. Dans quelques années on saura bien à quoi s'en tenir à cet égard. »

Répondre à de semblables objections n'est certainement point la mission de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* ; il faudrait porter de tels débats sur un autre terrain où l'on serait sûr de rencontrer ses adversaires ; ils ne liront point ceci et j'ai quelque honte de le dire seulement pour nos amis qui n'en ont aucun besoin. Mais enfin, même chez soi et dans la solitude de sa bibliothèque, on a parfois de la consolation, du plaisir, à protester tout haut contre les sophistes du dehors. Sans vouloir donc examiner les procédés statistiques de M. de Candolle et leur valeur qui ne me paraît pas absolue, accordons-lui 1° que depuis deux siècles les académies des sciences ont été peuplées de protestants plutôt que de catholiques. Qu'est-ce que cela prouve? sinon que les protestants se sont créé assez de loisirs pour cultiver les branches inférieures et secondaires du savoir humain, tandis que les nations catholiques persistaient dans leurs glorieuses traditions religieuses, littéraires et artistiques. La théologie, la philosophie, les sciences morales, les belles-lettres, les beaux-arts sont et demeureront toujours de plus nobles sujets d'étude que l'anatomie, la physique, la chimie ou l'algèbre. Le nombre d'associés qu'un peuple fournit à l'Institut n'est pas le vrai critérium de la valeur morale, et la valeur morale, quoiqu'on en dise, est préférable à un réseau de fils télégraphiques ou de chemins de fer. Les positivistes ne sont pas de cet avis, et j'en suis désolé ; mais je n'y puis rien, et la divine Providence s'obstine malgré eux à maintenir que sa gloire et le salut des âmes par la pratique des vertus catholiques, c'est le but unique des sociétés humaines. — 2° M. Ch. Martins est

d'une adorable simplicité quand il fait l'honneur au catholicisme de penser que, si notre clergé était marié et faisait les mêmes études que les pasteurs protestants, nos presbytères seraient, comme ceux de Genève, de Copenhague ou de Berlin, le berceau de nombreux académiciens. Cette opinion est d'un esprit aussi « progressif » que perspicace, car il a su deviner que si les prêtres catholiques se faisaient pasteurs protestants en adoptant le libre examen et le mariage, leurs fils seraient fils de pasteurs protestants, et comme tels, gens d'avenir et d'académies. Du reste, afin de procurer à la Société royale de Londres une dizaine d'associés français, fils de pasteurs, il est très-sage d'abandonner la foi pour le libre examen, la perfection de l'âme pour le mariage, le christianisme pour la pensée moderne ; un clergé qui ne consacre pas sa vie à nourrir les sublimes marmots destinés plus tard à calculer le temps ou à mesurer les méridiens, est un clergé inutile et méprisable. Quant à l'efficacité du libre examen, elle est ici évidente : tous les mathématiciens de renom, tous les naturalistes de valeur, tous les astronomes de mérite, tous les chimistes de génie furent incrédules ou protestants larges ; c'est pourquoi les fils de pasteurs protestants deviennent si aisément académiciens. Ainsi doit raisonner M. Ch. Martins de la *Revue des Deux-Mondes*, à moins qu'il ne raisonne pas. — 3° Le commerce et l'industrie de la France ont été ruinés par la révocation de l'édit de Nantes ; le même M. Martins ne nous permet pas d'en douter, et la misère, l'humiliation, l'abaissement de la France sous Louis XIV ne sont ignorés de personne. Surtout, notre gloire et notre prospérité ont eu cruellement à souffrir de ce que les Saussure et les Candolle sont nés à vingt lieues de nos frontières, tandis qu'ils auraient pu naître à Paris ou en Auvergne. Quel désastre ! et que l'intolérance religieuse est coupable envers la patrie qu'elle prétend servir ! — 4° La *Revue des Deux-Mondes* ne se trompe pas en attribuant à la suppression des ordres religieux et des bénéfices ecclésiastiques la diminution considérable du nombre des ecclésiastiques académiciens ou associés aux académies. Elle aurait dû cependant ajouter que la cause de ce fait regrettable est premièrement la révolution dont elle est la bonne fille et dévouée servante ; et qu'au jour où l'on nous rendra, je ne dis pas les biens qu'on nous a ravis, mais seulement la liberté de nous recruter en grand nombre, de nous organiser en corporations religieuses, et de fon-

der un enseignement universitaire vraiment autonome, nous donnerons pleine satisfaction à MM. de Candolle et Martins.

Qu'ils nous permettent cependant de le leur dire: les conditions où nous sommes présentement ne sont point si favorables qu'ils le proclament. La France n'est pas encore assez catholique ni assez romaine pour ne plus exiger tout notre temps, toutes nos forces, toutes nos pensées. L'apostolat est toujours notre premier devoir et le plus impérieux, d'autant que les *libres savants* travaillent ardemment à déchristianiser les populations françaises, allemandes, suisses, et à les détacher de Rome ; je ne sache pas que les compatriotes de M. de Candolle laissent aux prêtres catholiques romains les loisirs et l'argent nécessaires pour l'étude. Si les ordres religieux ont reparu, ils sont loin d'être nombreux, calmes et riches comme les académies où on leur reproche de ne plus entrer ; les savants de la moderne Italie ne veulent ni s'asseoir près du P. Secchi, ni tolérer qu'il demeure en son observatoire du collège romain ; les savants de la moderne Allemagne n'ont point protesté en faveur du jeune et dejà magnifique établissement scientifique des jésuites de Maria-Laach. — Et les fondations ecclésiastiques ? s'écrie M. de Candolle, ne se sont-elles pas multipliées ? — Il n'y paraît guère encore, Monsieur, et les gens endoctrinés par la science moderne prennent grand soin d'y mettre bon ordre. — Mais les familles riches ont des abbés pour précepteurs et pour conseils ! — J'avoue humblement ne rien comprendre à ce fort argument. — Et les nombreux colléges catholiques ? — Hélas ! que sont devenues à Genève la science de l'observation et la logique, pour qu'on y puisse croire au grand nombre de nos colléges catholiques et à la possibilité de créer des savants illustres sans universités ? M. Martins insinue discrètement que le clergé n'est plus à l'Institut parce qu'il n'est point philosophe, mais croyant, point gallican, mais ultramontain. Nous n'y contredisons pas, en repoussant toutefois l'accusation générale qu'on en pourrait tirer contre l'ancien clergé français. Oui, les prêtres catholiques montrent aujourd'hui plus que jamais une foi vive, énergique et prête à tous les sacrifices; ils sont plus que jamais attachés à Rome, au seul centre solide et lumineux dans cette universelle confusion et dans ces ténèbres chaque jour croissantes qui font trembler pour l'avenir de l'humanité. Et à cause de cette foi et de ce dévouement au Saint-Siége, le clergé ne peut

me prendre en dégoût et en horreur, non point les sciences naturelles et positives, mais ce que la vanité contemporaine appelle la *science moderne*, la *science allemande*, la *libre science*, la *libre pensée*. Et comme des travaux purement scientifiques, exécutés en dehors de cette secte de libres-penseurs, sont communément et à grands cris déclarés par elle anti-scientifiques et indignes de l'estime publique, il en résulte que le clergé catholique s'éloigne des modernes académies, et surtout que celles-ci l'éloignent de toute manière possible. Est-ce donc en remplissant de Darwin, de Büchner et de Littré une académie scientifique ou littéraire, que vous y attirerez les membres du clergé ? C'est à mes yeux un grand miracle que le génie du P. Secchi ait pu s'imposer à nos modernes savants, et M. de Candolle souffrira que je me défie un peu de sa prophétie : « Si l'Eglise est encore favorable aux sciences, on verra les portes de l'académie s'ouvrir à des ecclésiastiques, etc. » Il reste assurément des savants honnêtes, croyants, bienveillants même à l'endroit de l'Eglise et de son clergé ; mais ils ne sont ni les maîtres de l'opinion publique dont ils subissent parfois le joug, ni la seule compagnie qu'un prêtre catholique ait à rencontrer dans les académies.

Enfin, nous avons présentement de plus hautes sciences à étudier et à faire avancer que la physique, la zoologie, ou l'histologie. Quand on nous aura laissés pleinement libres d'enseigner solidement le catéchisme, la philosophie chrétienne, le droit canonique et la théologie, des flots de lumière et de vraie sagesse en découleront sur les sciences humaines et secondaires ; les principes éclaireront les faits et *la science* fécondera *les sciences*.

IX. Les malheurs de l'Eglise en Italie n'ont point refroidi le zèle des savants catholiques, ni arrêté le mouvement admirable de restauration philosophique et théologique dont nous avons souvent parlé dans cette *Revue*.

Le *Compendium* et les *Institutiones ethicæ et juris naturalis* du R. P. Liberatore ont été traduits en italien par une main fraternelle. Notre savant maître a aussi publié, dans la même langue, et sous le titre de *la Chiesa e lo Stato* (1 vol. in-8° de 446 pages), une œuvre de grand mérite qu'on peut se procurer à la librairie parisienne de Lethielleux et dont nous reparlerons plus tard. — Le docte professeur

napolitain Joseph Prisco, disciple de Sanseverino, a fait paraître en 1872 ses *Principii di filosofia del diritto sulle basi dell'Etica. Diritto individuale* (1 vol. gr. in-8° de 305 pp). — Un autre philosophe de cette excellente école, le professeur Signoriello, publie la traduction de son *Compendium philosophiæ christianæ comparatæ cum doctrinis philosophorum*, etc., et en même temps une seconde édition plus complète de son *Lexicon peripateticum* (Naples, 1 vol. in-8° de 408 pp.) — Une nouvelle revue religieuse, scientifique et littéraire, *la Scuola cattolica*, s'imprime à Milan depuis le mois de janvier 1873. Elle a ce rare privilége d'avoir pour directeur et rédacteur principal un évêque, Mgr Parocchi, de Pavie.

Après un article de l'éminent prélat sur la question religieuse, nous remarquons des *notes historiques sur la Philosophie chrétienne*, par M. le professeur Frédéric Sala. Il constate d'abord la nécessité absolue de la philosophie pour l'enseignement du catéchisme et de la foi dans l'Eglise ; or, cette philosophie nécessaire est celle de l'*Ecole*, Pie IX et l'épiscopat ne permettent pas d'en douter ; en laissant donc à d'autres l'exposition théorique de la scolastique et ses applications diverses dans l'ordre scientifique, M. Sala se propose de la faire connaître et estimer par la méthode historique, ce qui nous promet des études fort intéressantes. Il établit aujourd'hui le véritable concept de la philosophie chrétienne : 1° elle se distingue mais ne se sépare point de la théologie sacrée ; 2° l'épithète de *chrétienne* qu'on lui donne n'est pas une dénomination purement extrinsèque et relative à la classification chronologique des systèmes de philosophie, mais elle signifie que le christianisme a modifié substantiellement la *matière* de la spéculation philosophique, son *principe formel*, et sa *direction* ou tendance. — Dans sa revue de la presse, la *Scuola cattolica* combat un opuscule qui vient de paraître à Rome (F. Cuggiani, 1872) sur la *Question des Concordats*. C'est un essai de réponse de M. le professeur De Angelis au R. P. Tarquini et à M. de Bonald, dont nos lecteurs connaissent parfaitement et partagent sans doute les appréciations, sans crainte d'être classés, comme le veut M. De Angelis, parmi les canonistes à idées fixes. Mais je laisse à d'autres plus compétents la tâche de suivre cette discussion, et je termine en souhaitant bon succès à nos nouveaux confrères de Milan.

Jules Didiot.

CHRONIQUE.

1. M. Lamy, professeur d'herméneutique sacrée et de langues orientales à l'Université de Louvain, vient de publier une seconde édition de son *Introductio in Sacram Scripturam* (1).

L'ouvrage a été revu soigneusement, et augmenté de notions d'archéologie sacrée que l'auteur se proposait de publier à part, mais qu'il a ensuite jugé plus à propos de renfermer dans son cadre (t. I, page 259-351). Nous ne doutons pas que sous cette forme nouvelle l'Introduction du savant professeur de Louvain ne soit parfaitement accueillie des étudiants en théologie et de tous ceux qui veulent avoir sous la main un livre résumant, sous une forme succincte, les notions générales de la science biblique, et tenant compte des nécessités de la polémique actuelle.

2. La librairie Herder, de Fribourg, vient de mettre en vente la quatrième édition latine de la grammaire hébraïque de Vosen, revue et complétée par M. le Dr Kaulen (2). Ce petit livre, très-clair, très-simple, contient toutce qui est nécessaire aux commençants, y compris une chrestomathie et un glossaire. Les quatre éditions qui ont été publiées en langue latine et les onze éditions qui ont paru en langue allemande dans l'intervalle de quelques années, montrent combien l'étude de l'hébreu est répandue chez nos voisins. La situation est loin d'être la même chez nous. Cependant, si la théologie comme science doit reprendre sa place, il est nécessaire que l'on cultive les langues bibliques. La grammaire de Vosen est appelée sous ce rapport à rendre de grands services : elle rendra possible, dans nos séminaires, l'installation des cours d'hébreu, et même, à défaut de professeur, l'étude privée de cette langue par les candidats et les jeunes prêtres de bonne volonté.

3. Des hauteurs de la science, ou du moins des pentes qui y donnent

(1) Malines, H. Dessain, 2 vol. in-8° de VI-356, 421 pp.

(2) *Rudimenta linguæ hebraïcæ, scholis et disciplinæ domesticæ brevissime accommodata.* Scripsit Dr C. H. Vosen. Quarto edidit, retractavit, auxit Dr Fr. Kaulen. Fribourg-en-Brisgau, Herder; Paris, Haar et Steinert, 1872. In-8° de IV-128 pp.

accès, nous tombons dans ce qu'il y a de plus élémentaire avec l'*Abrégé de l'Histoire Sainte, à l'usage des classes inférieures des établissements d'instruction publique*, par le Dr Schuster (1). Ce petit volume est, comme texte, approprié à l'intelligence des jeunes enfants, et il est orné de 45 gravures sur bois vraiment délicieuses, qui lui donnent un grand attrait, et qui ajoutent considérablement à sa valeur pratique.

E. Hautcœur.

4. Faire pénétrer l'esprit du christianisme, ou, pour parler avec plus de précision, les doctrines du *Syllabus*, dans nos institutions et dans nos lois, tel est assurément le but que doivent se proposer les fidèles enfants de l'Eglise. Telle est aussi la pensée qui a guidé quelques jurisconsultes de nos amis, et qui les a décidés à fonder une *Revue* spéciale que nous recommandons vivement à la sympathie de nos lecteurs.

Cette *Revue catholique des Institutions et du Droit* paraît le 1er de chaque mois à Grenoble (chez Baratier, Grand'rue, 4) ; l'abonnement est de 10 fr. par an. Elle a été hautement approuvée par Mgr l'évêque de Grenoble, ainsi que par un grand nombre de sommités de l'Eglise, de la politique et de la jurisprudence.

Le sommaire du dernier numéro (mars 1873) fera apprécier l'intérêt et la variété des questions traitées dans cette *Revue* :

I. *La Révolution*, par Gustave de Bernardi.

II. *La Diminution de la population et la Décadence nationale*, par Claudio Jannet, avocat à la cour d'Aix, docteur en droit.

III. *Une loi répressive du duel est-elle nécessaire ?* par M. Paul Boyer, avocat.

IV. *De l'importance du Droit pontifical pour les réformes sociales, et notamment pour le rétablissement du Droit des gens*, par l'abbé Defourny.

V. *La Magistrature au XVIIe siècle, Jérome Bignon*, par le Vte Gabriel de Chaulnes.

VI. *Revue judiciaire*, par E. Périer, avoué.

Nous souhaitons la bienvenue à ce nouvel organe, appelé, nous l'espérons, à produire un bien véritable. Jude de Kernaeret.

(1) Fribourg, Herder ; Paris, A. W. Schulgen. In-16 de 100 pp.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

LE R. P. LIBERMANN

ET

la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie.

Voilà certes deux noms, celui d'un homme des plus pieux de ce siècle, et celui d'un institut des plus utiles à la France dans le siècle dernier, bien connus des lecteurs de cette Revue. Et cependant, peut-être en est-il bien peu qui aient une connaissance exacte de la manière dont cet homme et cet institut se sont rencontrés pour s'embrasser et s'unir dans une seule et commune pensée. Aussi nous saura-t-on gré, pensons-nous, de profiter de l'apparition récente de la seconde édition de la *Vie du P. Libermann* (1), pour esquisser à grands traits l'histoire de la Congrégation du Saint-Esprit, depuis sa fondation jusqu'à notre temps. Ce sera pour les lecteurs de cette Revue, et pour nous en particulier, un moyen, non de payer des dettes qui ne s'acquittent pas, mais de témoigner aux vénérés directeurs qui ont formé notre jeunesse cléricale, la reconnaissance que nous éprouvons envers eux, en leur montrant que notre souvenir ne les abandonne jamais. Ce n'est pas à nous assurément que cette tâche aurait dû échoir, à nous qui avons été un des derniers à profiter d'une des plus importantes œuvres fondées par l'institut du R. P. Libermann ; mais les circonstances ont tout fait, et nous ont mis à la main une plume

(1) Cardinal J.-B. Pitra : *Vie du Révérend père Fr.-M.-P. Libermann.* 2e édition, Paris, 1872, Poussielgue frères. Un vol in-8° de XII-676 pages.

qu'il eût appartenu à de plus anciens, à de plus dignes de la prendre en notre lieu et place. Si cet essai présente quelque imperfection, ce sera là toute notre excuse.

I.

La Congrégation du Saint-Esprit remonte aux premières années du siècle dernier, à cette époque où les malheurs qui fondaient de toutes parts sur la France de Louis XIV n'étaient que le présage ou le prélude des déchirements religieux et des ruines morales qui devaient fondre sur la France de Louis XV et de Louis XVI. Son fondateur, Claude-François Poullart Desplaces (1) naquit à Rennes le 27 février 1679, d'une famille ancienne dans la Bretagne, mais déchue de son rang, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, dans des notes manuscrites que nous avons sous les yeux (2). Son père comptait sur lui pour rendre à sa famille une partie du lustre qu'elle avait perdu, et de brillants succès, obtenus pendant les premières études de François au collége des pères jésuites à Rennes, semblaient justifier ces espérances. Malgré ses inclinations à la piété et malgré ses relations avec Grignon, qui devint plus tard célèbre sous le nom de P. de Montfort, le jeune Desplaces sembla entrer, pendant quelques années, dans les vues de sa famille. D'abord il étudia le droit à Angers, ensuite à Cahors et enfin à Paris. C'est dans cette dernière ville qu'il se sentit appelé à l'état ecclésiastique. Après quelques résistances de la part de ses parents, il obtint la permission de suivre l'attrait qui le poussait vers le

(1) Les Bénédictins écrivent toujours Des Places. La *Vie des saints de Bretagne* et les notes manuscrites que nous avons eues adoptent l'orthographe que nous conservons. Celle des Bénédictins paraîtrait cependant légitimée par le nom de *Placistes* qu'on donnait aux prêtres du St-Esprit, durant le siècle dernier.

(2) *Réflexions de M. Desplaces*, année 1703, p. 28.

sacerdoce, et il vint demeurer au collége des Jésuites, connu sous le nom de Louis-le-Grand. C'était probablement en 1700 ou 1701.

Nous avons, en effet, les notes manuscrites d'une retraite qu'il fit peu de temps après son entrée dans cette maison, et elles portent la date de 1701. On aurait tort évidemment de prendre à la lettre les exagérations qui échappent involontairement à une âme profondément pénétrée de l'amour divin et de la rigueur des jugements célestes. Toutefois, c'est de cette retraite que le pieux fondateur de la Congrégation du Saint-Esprit datait ce qu'il appelait sa conversion (1). Il se sentit si profondément touché de la bonté de Dieu, et si rempli d'un ardent désir de travailler à sa gloire, qu'il lui disait : « Je vous ferai connaître à des cœurs qui ne vous » connaissaient plus, et concevant moi-même le désordre des » âmes qui sont dans la mauvaise habitude, je persuaderai, » je convaincrai, je forcerai à changer de vie, et vous serez » éternellement loué par des bouches qui vous auraient éter- » nellement maudit (2). » Ce n'est là qu'une résolution générale, dont on ne saisit pas encore la portée précise ; mais, dans l'intervalle qui sépare cette retraite de celle de 1705, les idées du jeune et pieux fondateur se dessinèrent davantage et revêtirent une forme plus accentuée. C'est encore à lui que nous devons de connaître les sentiments qui faisaient vibrer alors les cordes sensibles de son âme, lorsque, jetant un coup d'œil sur les trois ou quatre ans qui venaient de s'écouler, il se pose ces questions : « Quels étaient alors mes » pensées et mes désirs? quelle était ma manière de vivre » et mes plus ordinaires occupations? Je ne pouvais penser » qu'à Dieu ; mon plus grand chagrin était de n'y pas pen- » ser toujours. Je ne souhaitais que de l'aimer, et, pour

(1) *Réflexions sur le passé*, année 1705, au commencement.

(2) *Réflexions de M. Desplaces*, an 1701, p. 11.

» mériter son amour, j'aurais renoncé aux attachements les
» plus légitimes de la vie. *Je voulais me voir un jour dénué*
» *de tout, ne vivant que d'aumônes, après avoir tout donné;*
» *je ne prétendais me réserver rien de tous les biens temporels,*
» *que la santé dont je souhaitais faire un sacrifice entier à*
» *Dieu dans le travail des missions;* trop heureux si, après
» avoir embrasé tout le monde de l'amour de Dieu, j'avais pu
« donner jusqu'à la dernière goutte de mon sang pour celui
» dont les bienfaits m'étaient presque toujours présents (1).»

Cet état de ferveur sensible dura près de dix-huit mois ; à partir de ce moment, elle prit, sans diminuer d'intensité, des allures plus calmes, et c'est alors que commence la vie active de M. Desplaces. Il se met à réaliser, dès le temps de ses études, le genre de vie qu'il a rêvé pour lui-même et que Dieu le destine à faire embrasser à d'autres. D'abord, il partage avec un pauvre écolier la nourriture qu'on lui sert à table. Peu à peu il s'en adjoint plusieurs autres et c'est ainsi que son œuvre commence à se former, sans qu'il s'en doute, comme, près d'un siècle et demi plus tard, devait se former celle du R. P. Libermann. Il l'appelle *l'Œuvre des Pauvres Ecoliers* et il commence à rédiger, n'étant pas encore prêtre, peut-être pas même entré dans les ordres sacrés, les *Réglements des Pauvres Ecoliers,* qui, pendant cent cinquante ans, serviront de règle au séminaire du Saint-Esprit.

Déjà, en 1705, la maison des *Pauvres Ecoliers* existait dans la rue des Cordiers près de la Sorbonne ; on n'y recevait que les étudiants absolument incapables de payer aucune pension ; on y vivait d'aumônes, en particulier de celles des pères jésuites qui dirigeaient le collége Louis-le-Grand. Aussi verrons-nous plus tard les Jansénistes reprocher avec

(1) Pitra, *Vie du R. P. Libermann*, p. 538. *Réflexions de M. Desplaces,* année 1705, p. 24.

amertume aux Spiritains d'avoir été nourris, dès leur début, par les disciples de saint Ignace de Loyola. On comprend, mieux que nous ne saurions le dire, tout ce que la maison des *Pauvres Ecoliers* imposait de fatigues à son fondateur, et M. Desplaces nous apprend lui-même, dans les reproches qu'il s'adresse, toutes les peines qu'il eut, dès le commencement, à subvenir à l'entretien de sa maison : « Peu d'exac-
« titude, dit-il, pour tous mes devoirs, soit par rapport à
« Dieu, soit par rapport à mes études, ne travaillant et ne
« priant *quasi* que par boutades, transposant presque tou-
« jours les heures marquées, dérangé jusques pour les heures
« de mes repas, tantôt mangeant de bonne heure, tantôt
« trop tard ; comme à trois heures dîner, souper à neuf ;
« faisant pourtant tous les jours d'assez belles résolutions
« de changer de vie..... (1) »

L'œuvre des *Pauvres Ecoliers* prit une extension rapide et reçut l'approbation de tous les personnages de l'époque connus pour l'intérêt qu'ils portaient à la religion. Mais les soins nombreux que réclamait cette institution naissante eurent bientôt usé les forces de son fondateur ; il succomba à la peine, d'une attaque de pleurésie, qui, en quatre jours, le mit au tombeau. On était au 12 octobre 1709 (2). M. Desplaces avait à peine trente ans et il y en avait deux seulement qu'il était prêtre.

Il laissait soixante-dix élèves dans sa maison ; il avait tracé le réglement de son œuvre, mais il ne paraît pas qu'elle eût encore adopté le vocable sous lequel elle fut bientôt reconnue par l'autorité ecclésiastique et par l'autorité civile. Les Pères Jésuites étaient chargés de la direction

(1) *Réflexions de M. Desplaces*, année 1705, p. 29.

(2) Pitra, *Vie du R. P. Libermann*, porte cette date, p. 542. Dans une vie de M. Desplaces insérée dans le recueil intitulé : *Les vies des saints de Bretagne*, t. I, p. 324, cette date a été corrigée et remplacée par une note manuscrite portant le 2 octobre 1709.

intellectuelle et morale ; on fréquentait leurs cours au collége de Clermont et ils fournissaient les directeurs spirituels. Tel fut au moins l'état de choses établi, dès le principe, par la force même des circonstances, puisque la congrégation naissante n'avait point de prêtres ; aussitôt que les spiritains furent assez nombreux pour se suffire, à eux-mêmes, ils se chargèrent de la direction des *Pauvres Ecoliers* ; ils leur firent cependant fréquenter toujours le collége de Clermont, et les Jansénistes ne leur pardonnèrent pas d'avoir adopté l'enseignement de la célèbre compagnie.

M. Desplaces ne voulut point que les *Pauvres Ecoliers* passassent des examens pour recevoir les grades, pour des motifs que nous ferons connaître bientôt. Il avait cependant coutume de dire : « Qu'un clerc pieux, sans science, avait « un zèle aveugle, et qu'un clerc savant, sans piété, était « exposé à devenir hérétique et rebelle à l'Eglise (1). »

M. Garnier, qui succéda à M. Desplaces, ne gouverna l'institut que six mois et mourut en mars 1710. C'est, à proprement parler, M. Bouic, diacre du diocèse de Saint-Malo, et troisième supérieur de l'*Etablissement des Pauvres Ecoliers*, qui lui donna sa dernière forme et qui l'assit sur des bases durables.

Il y avait quatre mois à peine qu'il était entré dans l'institut et il n'était encore que diacre, lorsqu'il fut chargé de la direction du séminaire naissant. Sous son administration, qui ne dura pas moins de cinquante années (1710-1760), l'œuvre fondée par M. Desplaces atteignit tout le développement qu'elle devait avoir jusqu'à ce que le R. P. Libermann, en lui infusant une vigueur nouvelle au milieu de notre siècle, ouvrit aussi de nouveaux horizons à son zèle et à son apostolat.

Aussitôt qu'il fut connu, l'*Etablissement des Pauvres*

(1) *Gallia Christiana*, VII, p. 1043.

Ecoliers reçut des encouragements et des secours de la part de toutes les personnes qui s'intéressaient au progrès de la religion et, par suite, à l'éducation du clergé de France. C'est ce que constate le roi Louis XV dans les lettres patentes qu'il fit rédiger le 2 mai 1726, pour approuver le nouvel institut. Nous allons les citer presque en entier, parce qu'elles nous semblent résumer fort clairement les règles, le but, et les phases de l'œuvre fondée par M. Desplaces jusqu'au moment où nous sommes parvenus. « Nous avons « été informés dit, le roi, que le feu sieur Claude-François « Poulard Desplaces, prêtre du diocèse de Rennes, mû par un « mouvement particulier de l'esprit de Dieu, commença en « l'année 1703, dans notre bonne ville de Paris, étant alors « âgé d'environ trente ans, *un établissement consacré au « Saint-Esprit sous l'invocation de la Sainte Vierge conçue « sans péché* (1) ; que l'objet de cet établissement a été de « secourir et d'aider de pauvres étudiants dans leurs études, « et de les élever dans la vertu pour servir utilement « l'Eglise ; et comme il y a grand nombre de séminaires « dans notre royaume où l'on reçoit les jeunes ecclésias- « tiques en payant leur pension, du moins en partie, ledit « sieur Desplaces a voulu qu'on ne reçût dans sa commu- « nauté que les pauvres étudiants, qui, avec de bonnes « dispositions, manqueraient de tous les secours nécessaires

(1) Voici les deux premiers articles du *Réglement des Pauvres Ecoliers :* « 1. Tous les écoliers adoreront particulièrement le Saint-Esprit auquel ils » ont été spécialement dévoués ; ils auront aussi une singulière dévotion à » la sainte Vierge, sous la protection de laquelle on les a offerts au Saint- » Esprit.

« 2. Ils choisiront les fêtes de la Pentecôte et de l'Immaculée Conception » pour leurs fêtes principales : ils célébreront la première pour obtenir du » St-Esprit le feu de l'amour divin, et la seconde, pour obtenir de la très- » sainte Vierge une pureté angélique, deux vertus qui doivent faire tout » le fondement de leur piété. »

« pour acquérir la piété et la science que demande l'état « ecclésiastique. Il a voulu encore par cet établissement « élever dans une vie dure et laborieuse, et dans un parfait « désintéressement, des vicaires, des missionnaires, et des « ecclésiastiques pour servir dans les hôpitaux, dans les pau- « vres paroisses et dans les autres postes abandonnés pour « lesquels les évêques ne trouvent presque personne. Et afin « que cet établissement fût plus utile à un plus grand nom- « bre de sujets, il a voulu qu'on n'y reçût que ceux qui « pourraient entrer en philosophie ou en théologie, et que les « sujets qui auraient demeuré et rempli leur temps d'études « de philosophie et de théologie pussent encore demeurer « dans ladite communauté deux années pour y acquérir une « véritable capacité, s'affermir dans la vertu, et se former « aux fonctions du sacerdoce ; qu'on ne pût y prendre aucun « degré, afin de retenir ceux qu'on y élève dans la vie « obscure et cachée et d'écarter d'eux ce qui pourrait être « capable de leur donner du dégoût des emplois ecclésias- « tiques les plus inférieurs, et qu'on y reçût les saints « ordres quand les évêques le jugeront à propos ; que, ledit « sieur Desplaces étant mort en 1709, cette communauté a « été après lui gouvernée par des ecclésiastiques qui y « avaient été élevés, qu'elle est actuellement conduite par « six d'entre eux et composée d'environ quatre-vingts per- « sonnes. Et comme l'esprit de cette communauté est de « fixer sa confiance en la Providence, elle n'a possédé « jusqu'à présent aucun fonds, et n'a subsisté que des « aumônes casuelles qui lui ont été faites par des personnes « de piété. Nous sommes informé que le seigneur a telle- « ment béni cette bonne œuvre, que de tous ceux qui ont « été élevés dans cette communauté, aucun n'a demandé ni « fait solliciter pour lui aucune cure, et ne s'est démenti ni « pour les mœurs, ni pour la doctrine. C'est ce qui nous « porte à accorder à cette communauté six cents livres sur

« nos grandes aumônes, et de plus (1) une augmentation « sur celles de notre cassette ; et plusieurs prélats, édifiés de « cet établissement dont ils éprouvent les avantages pour « l'Eglise, l'ont aidée de leurs charités et ont engagé l'as- « semblée du clergé à lui accorder, en 1723, une pension « de mille livres ; plusieurs autres personnes sont tellement « dans le dessein de soutenir ce pieux établissement que, « depuis peu, le sieur Charles Le Baigue, prêtre habitué de « de Saint Médard à Paris, lui a légué, par son testament, « un fond de 44,000 livres en rentes sur l'hôtel de notre « bonne ville de Paris..... A ces causes..... désirant contri- « buer de tout notre pouvoir à un établissement si avanta- « geux à l'Eglise et seul de son espèce dans notre royaume ; « Nous, de notre grâce spéciale, pleine puissance et autorité « royale, avons loué, approuvé et confirmé, louons, approu- « vons et confirmons par ces présentes, signées de notre « main, l'établissement de ladite communauté sous le titre « *du Saint Esprit et de l'Immaculée Conception*. En consé- « quence voulons et Nous plaît que ladite communauté soit « gouvernée comme elle a été jusqu'à présent par les prêtres « du nombre de ceux qui y auront été élevés..., permettons « à ladite communauté d'acquérir une maison et emplace- « ment qui lui seront nécessaires pour leur établissement, « laquelle maison et emplacement, clos et jardin en dépen- « dant seulement, de notre même grâce et autorité, avons « amorti et amortissons à perpétuité comme consacrés à « Dieu... Permettons à ladite communauté d'accepter tous « dons, legs et fondation, jusqu'à concurrence de six mille « livres de rentes seulement.... Données à Versailles au mois « de mai, l'an de grâce 1726, et de notre règne le « onzième (2). »

(1) Le texte dans la *Gallia Christiana* porte *depuis*.

(2) *Gallia Christiana*, t. VII, p. 284-286 des *Instrumenta Ecclesia Parisiensis*. Ces lettres furent enregistrées au Parlement en 1731, et à la Chambre des Comptes en 1734.— Ibid.

Ces lettres arrivaient à propos, car l'établissement des *Pauvres Ecoliers* était en butte à des tracasseries qui dégénérèrent bientôt en persécution ouverte de la part des Jansénistes. Le legs de Charles Le Baigue, prêtre habitué de Saint-Médard, avait soulevé une violente tempête contre la communauté et il ne fallut pas moins de onze ans pour la voir se calmer ; encore fallut-il recourir à l'influence de quelques puissants protecteurs, comme les cardinaux de Fleury et de Bissy. Presque tout Paris s'émut de cette querelle et « on y vit figurer, presque en même temps, la famille du tes- « tateur, mise en avant par le parti (janséniste), les mar- « guilliers de Saint-Médard, le Parlement en corps, la « Chambre des Comptes, l'Université de Paris, le cardinal « de Noailles, qui se retrouve là avec toutes ses tergiversa- « tions arbitraires (1). »

La communauté des *Pauvres Ecoliers* finit par avoir raison de toutes ces oppositions, et, conformément à la permission du roi, elle acquit (1734), dans la rue des Postes (actuellement rue Lhomond), l'immeuble où fut élevé le séminaire que la

(1) Pitra, *Vie du R. P. Libermann*, p. 543. Les auteurs de la *Gallia Christiana* (t. VII, 1044) transforment ce débat en enquête *de commodo et incommodo* sur l'établissement de la communauté des *Pauvres Ecoliers*, d'où le gazetier janséniste prend occasion d'exhaler sa mauvaise humeur contre cet établissement. Voici ses paroles, qui méritent d'être citées : « Par rapport aux *Bouïcs* (c'est ainsi qu'il appelle les membres de la Congrégation du Saint-Esprit) par rapport aux *Bouïcs*, on ne parle « point des oppositions qui furent faites à l'établissement de cette com- « munauté en 1726, par M. le cardinal de Noailles, l'Université, les curés « de Paris, et celui de Saint-Médard en particulier. On a soin de faire « honneur à ces nouveaux venus, de deux établissements qui leur ont été « procurés par feu M. le cardinal de Bissy à Meaux, et par M. D'Hallencourt « à Verdun, dont il est évêque. Pour fixer le jugement du public sur les « *avantages que peut produire cette engeance ecclésiastique, il fallait donc* « *ajouter que les élèves de cette communauté n'étudient point ailleurs que* « *chez les Jésuites.* » (*Nouvelles ecclésiastiques du* 14 avril 1745, p. 131.)

congrégation du Saint-Esprit tient encore au moment où nous écrivons (1).

II.

Les attaques du parti janséniste, dont nous venons de parler, n'étaient que le prélude de la guerre acharnée que cette secte fit aux disciples de M. Desplaces, pendant tout le dernier siècle, en particulier de 1730 à 1750. Il suffit de parcourir le recueil des *Nouvelles ecclésiastiques*, feuille hebdomadaire des partisans de Jansenius et de Quesnel, pour se faire une idée de la haine qu'ils avaient pour la communauté naissante, pour ses doctrines et pour ses élèves. Cet acharnement suffirait seul à faire l'éloge de la Congrégation du Saint-Esprit, car on peut bien appliquer ici, dans une certaine mesure, le mot de Tertullien et dire : « Ceux qui les « connaissent savent bien que les Jansénistes ne pouvaient « haïr et persécuter qu'une œuvre extrêmement utile à la « Religion (2). »

Toutes les fois que les *Nouvelles Ecclésiastiques* (3) parlent

(1) Pitra, *Vie du R. P. Libermann*, p. 545. *Gallia Christiana*, VII, 1044 et VIII, 1663. *Vies des Saints de Bretagne*, t. V, p. 324.

(2) Cfr. *Apologétique*, ch. V.

(3) *Nouvelles Ecclésiastiques ou Mémoires pour servir à l'histoire de la constitution Unigenitus.*

Cette feuille hebdomadaire, rédigée dans un sens tout-à-fait janséniste, fut fondée en 1730 et parut jusqu'en 1794. Le recueil complet, devenu extrêmement rare, contient des renseignements qu'on chercherait vainement ailleurs. Malheureusement, il faut se défier avec le plus grand soin de la manière dont les faits sont présentés. On en trouvera plus d'une preuve dans le cours de cet essai.

Dans une gravure qui suit la *préface* (72 pages) et la *première partie* (16 pages), on représente un palmier, à la cime duquel figure le Père éternel, les bras étendus. Immédiatement au-dessous apparaît le St-Esprit, sous la forme de la colombe traditionnelle, ombrageant les médaillons du P. Quesnel et du diacre Pâris, placés perpendiculairement l'un au-dessus de l'autre, sur le tronc du palmier mystérieux. A droite, sur des branches, on re-

des disciples de M. Desplaces (et cela leur arrive souvent), elles le font avec le plus grand mépris et avec des termes tellement injurieux qu'il nous est impossible de les reproduire. Voici un échantillon du style du gazetier janséniste : « Les « *Bouïcs*, (c'est ainsi qu'il appelle habituellement les disci- « ples de M. Desplaces, connus au dernier siècle indiférem- « ment sous le nom de *Spiritains* ou de *Placistes*), les *Bou-* « *ics* (1), dit donc le gazetier, sont une espèce d'ecclésias- « tiques grossiers ramassés dans les plus basses conditions, « *nourris et élevés par les Jésuites*, à qui, par reconnaissance, « ils ont voué la dépendance la plus servile, pour ne penser

connait dans divers médaillons les figures de St-Paul, de St-Thomas d'Aquin, de St-Cyran, d'Arnaud d'Andilly, de l'évêque de Boulogne et de Nicole. A gauche, on aperçoit les portraits de S. Augustin, de S. Cyprien, d'Antoine Arnaud, de l'évêque de Mirepoix, de M. Rousse et de Pascal. Tandis que deux jésuites scient le palmier, sept autres, auxquels un cardinal tend une bourse, essaient de le tirer à terre avec des cordes. Cette gravure porte pour titre : *Les Travaux innutiles* (sic), et au bas on lit ce huitain :

De cet arbre sacré sur lequel tu domines,
Et dont tes ennemis veulent couper le tronc,
Daignes du moins, Seigneur, conserver les racines;
Pour ton honneur un jour elles repousseront;
Et si c'est, ô mon Dieu, ta volonté suprême,
Que cet arbre ancien paraisse renversé,
Par un troupeau de gens dignes de l'Anathème,
Que du moins par sa chûte on le voie écrasé.

(*A Amsterdam.*)

De temps en temps, on trouve des gravures du même genre dans le recueil.

(1) Le *Supplément Jésuitique* faisait à cette occasion cette observation pleine de justesse : « Quelle est donc cette affectation, qu'on a déjà re- « marquée dans quelques NN. EE. d'appeler ces messieurs *Bouics* ? Se- « rait-ce plaisanterie ? En ce cas, je conseille au nouvelliste de s'en « tenir aux lamentations et aux injurès. *C'est à ce style qu'il est appelé. Il* « *faut que chacun suive sa vocation*, disait en pareille occasion le fameux « Racine aux mauvais plaisants de Port-Royal. » (*Supplément Jésuitique*, 12 avril 1746.) Le *Supplément Jésuitique* fut fondé pour combattre les *Nouvelles Ecclésiastiques*. Nous ne connaissons cette feuille que par les extraits qu'on trouvera cités plus d'une fois dans le cours de cette étude.

« et n'agir que par les impressions de leurs maîtres. Ce sont « pourtant des gens de ce caractère qui se sont décorés du « titre fastueux de communauté du *Saint-Esprit* (1). » Fait-il le portrait d'un spiritain, il dépeint le P. « Thomas, pre- « mier supérieur du séminaire de Verdun, (comme un) « homme peu propre à persuader si ce n'est peut-être par le « talent singulier qu'il a de rouler dévotement les yeux et « de faire de pieuses grimaces (2). » Nous aurons occasion de citer encore plusieurs fragments des journaux de l'époque, qui donneront une idée de la grossièreté des attaques auxquelles se livraient les sectaires jansénistes contre les catholiques en général, mais en particulier contre les corps religieux qui défendaient l'Eglise et le Pape, comme la compagnie de Jésus et la congrégation du Saint-Esprit. Il n'y a pas de calomnies, d'injures, de mauvais procédés qu'ils n'aient employé pour le décrier. On travestissait leurs discours (3),

(1) *Nouvelles Ecclésiastiques* du 23 octobre 1743, p. 158. — Il y a là quelques traits chéris du pamplétaire, qu'on retrouvera plus d'une fois dans le cours de ce travail.

(2) *Ibid.*, p. 159.

(3) Voici les paroles que le gazetier janséniste prête à un missionnaire capucin, que M. de Montmorin, évêque de Langres, avait envoyé à Chablis :

« Se comparant un jour à Jonas, dit le gazetier, et Chablis à Ninive, « après avoir dit que la *sagesse du prédicateur invitait* cette ville *à se con-* « *vertir*, il ajouta d'un ton beaucoup plus que véhément: Et toi, Chablis « avec ton baptême, ta foi, ton espérance et ta charité, tu seras damné. « (Puis, en d'autres discours): O mon bon Dieu, que je vous plains d'avoir « affaire à tant d'hérétiques !..... *Impie* janséniste, *fais donc tes Pâques*. « S'il y en a quelques-uns dans cette assemblée, qu'ils sortent, qu'on les « mette dehors..... Je mets ma confiance en vous, ô mon Dieu, et dans « votre Eglise Romaine, Cathol. et Apostol. qui a Clément XII pour chef: « non dans cette Eglise révoltée et composée de ces réprouvés et de ces « damnés, comme l'abbé de St-Ciran, Arnaud, Pascal, l'impie Pâris et..... « croyez-vous à ce Pâris mort hérétique? Croyez-vous qu'un homme mort « hors de l'Eglise puisse faire des miracles ? Il faut que ce M. Pâris, (c'est « toujours le prédicateur de Chablis qui parle), n'ait guère de pouvoir au- « près de Dieu, pour ne pas imposer silence à un prédicateur qui déclame

ou on soulevait, sans le moindre égard pour quoi que ce soit, le voile qui couvre toute vie privée. Quand il n'y avait pas d'autre moyen de les perdre aux yeux du public, on ne reculait point devant les mensonges les plus effrontés, et on les persécutait avec un acharnement et une constance tels que plus d'une fois les catholiques furent obligés de se retirer de la lutte afin d'éviter de plus grands malheurs. C'est ainsi que nous verrons plus tard les prêtres du Saint-Esprit renoncer à la direction du séminaire de Verdun qu'on leur avait confiée ; mais il faut raconter auparavant ce qui arriva à un ancien élève de l'*Établissement des Pauvres Ecoliers*, à M. Maldan, curé de Chablis au diocèse de Langres.

Il suffisait d'avoir été élevé par les *Placistes* pour être signalé aux traits satiriques des écrivains jansénistes. Aussi le rédacteur des *Nouvelles Ecclésiastiques*, en rapportant les faits qu'il reproche au curé de Chablis, n'oublie point de remarquer que le sieur Maldan a été « élève de la commu-« nauté du Saint-Esprit (vulgairement appelée les *Bouiques*), « *qui vont prendre des leçons de philosophie et de théologie* « *au collége des Jésuites et qui se nourrissent, dit-on, des* « *restes de ces pères* (1). » Le gazetier affectionne particu-

« si souvent contre lui et ses misérables adhérents. Ah ! le plaisant saint ! « s'il est saint (ajouta-t-il en prenant Dieu à témoin) qu'il me ferme la bou-« che... Mais, quand je parle d'hérétiques, j'entends (ceci est bien clair) « tous ceux qui ne reçoivent pas la constitution. »

(*Nouvelles Ecclésiastiques*, année 1736, 14 juillet, de Chablis, p. 112.)

(1) *Nouvelles Ecclésiastiques* des 25 octobre et 7 novembre 1735, p. 211. Voici une allocution que la même feuille prête à ce curé de Chablis :

« Après le *Confiteor*, le curé (le St-Ciboire étant découvert sur l'autel, se « tourna vers le peuple, en disant : *foris canes*, etc., *qu'on laisse dehors* (ou, « loin d'ici) *les chiens*, *les empoisonneurs*, etc. Puis, insistant sur ce dernier « mot, il ajouta que les empoisonneurs étaient ceux qui s'élevaient contre « les décisions de l'Eglise, que le Roi avait confirmées par sa déclaration de « 1730..., etc. »

(Du 29 avril 1738, p. 67.)

lièrement le dernier trait; et, quand le pamphlétaire a rappelé la charité admirable qui porta un homme de Dieu à recueillir d'humbles aumônes pour élever de *Pauvres Clercs*, il croit avoir jugé son œuvre. Pouvait-on attendre quelque chose de bon d'hommes qui allaient quêter des aumônes dans les colléges des Jésuites? — Voilà à quels excès et à quelle perversion du sens moral conduit l'esprit de secte!

Au dernier siècle, les appelants de la *Bulle Unigenitus* avaient la manie de vouloir se faire administrer les Sacrements par des prêtres catholiques, malgré leurs sentiments hérétiques notoires; et les parlements eurent plusieurs fois la hardiesse de vouloir obliger les curés à administrer des personnes rebelles aux lois de l'Eglise, absolument comme on a vu dans notre siècle des impies déclarés vouloir se faire enterrer chrétiennement, après avoir refusé avec éclat les derniers sacrements et la visite du prêtre. Chaque temps a ses manies. Naturellement l'autorité ecclésiastique avait tracé aux curés la ligne de conduite qu'ils devaient tenir. Seulement, comme les jansénistes se trouvaient un peu partout et qu'ils comptaient des adhérents jusque dans l'Episcopat, il n'y eut pas uniformité dans les procédés. De là des murmures et de bruyants scandales.

C'était le cas à Langres. M. de Montmorin et M. Dufaux, son grand vicaire, appuyaient M. Maldan, tandis que M. de Chambrulart, autre grand vicaire chargé de l'officialité, inclinait pour les partisans de Jansénius et de Quesnel. Ceux-ci relevaient donc la tête en se sentant appuyés en haut lieu. D'abord ils cherchèrent à décrier la vie privée du curé de Chablis: ils l'accusèrent d'entretenir des relations défendues avec une servante âgée et infirme, qu'il gardait chez lui uniquement par charité; puis, voyant qu'ils ne pouvaient venir à bout de cet adversaire redoutable pour la secte, ils profitèrent de quelques refus de sacrements pour l'accuser à la cour, et ils firent si bien que la cour, par faiblesse ou par

erreur, exila le curé à Villeneuve-le-Roi, au diocèse de Sens (10 avril 1738). L'exil ne fut pas long, ce dont le gazetier janséniste ne manque pas de se plaindre ; le curé fut rappelé et rétabli dans son poste, sans doute à la demande de l'autorité ecclésiastique, mais aussi à celle de la plus grande partie des habitants de Chablis. Ces derniers attestent dans leur pétition « que le sieur Maldan est un pasteur qui a toujours « été exemplaire, plein de zèle pour la bonne doctrine, et « qui s'est toujours opposé avec force aux excès d'une troupe « de jansénistes qui sont dans cette ville (1). » Le curé rentra donc à son poste, mais ses adversaires ne lui pardonnèrent pas sa victoire, et longtemps encore après ces événements, la gazette janséniste ne laisse jamais passer l'occasion de récriminer contre lui. Ceci avait lieu de 1735 à 1740 (2).

(1) *Nouvelles Ecclésiastiques* du 15 juillet 1738, p. 111. — Le *Supplément Jésuitique* nous fournit quelques renseignements sur les démêlés du curé de Chablis avec les Jansénistes. Voici en quels termes il expose la manière dont ils finirent :

« M. de Harlay (c'était l'intendant de la Généralité de Paris qui avait ins- « truit la Cour de ce qui s'était passé), M. de Harlay étant mort sur ces en- « trefaites, M. Hérault, qui lui succéda dans l'intendance, prit connaissance « de l'affaire, et écrivit, le 14 janvier, à M. Brévot (subdélégué de Ton- « nerre), une lettre dont voici la substance : Le roi a été informé de tout « ce qui s'est passé à Chablis, à la maladie et à la mort de Mlle Soufflot (une « des *appelantes*, fondatrice des filles de la croix), et Sa Majesté a été indi- « gnée de l'indécence du procédé des sieurs Camelin, avocat, et Petit, « commissionnaire, qui ont été, avec un huissier et plusieurs témoins faire « une sommation au curé de Chablis, afin de l'obliger à nommer celui « d'une autre paroisse pour confesser la demoiselle. Sa Majesté m'ordonne « de vous mander de faire venir devant vous ces deux particuliers, pour « leur en faire en son nom une réprimande des plus sévères, en leur ajou- « tant que leur conduite scandaleuse aurait déterminé Sa Majesté à prendre « contre eux et leurs assistants des résolutions plus fâcheuses, si M. de « Harlay ne l'avait assuré, sur votre témoignage, qu'ils reconnaissaient leur « faute, qu'à l'avenir ils n'y retomberont plus, et détourneront d'un pareil « procédé ceux que leur mauvais exemple aurait pu séduire (30 *mai* « 1741). »

(2) *Nouvelles Ecclésiastiques*, année 1735, pp. 211; 1736, 111-112, 116; 1737, 40, 99, 168, 199; 1738, 39, 58-59, 67, 110, 153; 1740, 37, 139.

III

Si les sectaires jansénistes et quesnellistes poursuivaient, ainsi que nous venons de le rapporter, les prêtres et les missionnaires répandus dans les divers diocèses de France qui avaient reçu leur éducation cléricale dans l'*Etablissement des Pauvres Ecoliers*, on conçoit sans peine qu'ils aient essayé d'entraver partout le développement du pieux institut fondé par M. Desplaces. Nous avons déjà raconté plus haut tout ce qu'ils avaient tenté à Paris, à l'occasion du legs de Charles Le Baigue, pour empêcher les Spiritains de recueillir cette donation et de s'établir dans la rue des Postes. Il est probable que le séminaire du Saint-Esprit fut encore plus tard exposé à plus d'une tracasserie du même genre ; car il se trouvait sur le théâtre où le diacre Pâris († 1727) opérait ses prétendus miracles et où les fanatiques se livraient à ces ridicules pratiques qui leur firent donner le nom de *Convulsionnaires*. Cependant, soit que le premier échec ait découragé la secte, soit que la volonté du roi hautement exprimée, ainsi qu'on l'a vu, leur eût démontré l'inanité de tous leurs efforts, on ne découvre point de traces d'autres persécutions dans l'histoire ecclésiastique du dernier siècle. La guerre se porta ailleurs et c'est en province que se livrèrent de rudes combats, des combats qui eurent même du retentissement dans plusieurs cours.

Il y avait peu d'années que la congrégation du Saint-Esprit existait, et déjà le clergé de France fondait sur cette œuvre, d'un genre tout nouveau, de grandes espérances. Le cardinal de Bissy, évêque de Meaux, confia son séminaire aux prêtres du Saint-Esprit, et on ne voit pas qu'ils aient été jamais inquiétés dans la direction de cet établissement (1). Mais

(1) Le séminaire de Meaux fut confié aux prêtres du Saint-Esprit vers 1736 et, sous leur direction, il devint prospère et florissant. Il fut entière-

il n'en fut pas de même au séminaire de Verdun, où les appela Charles-François d'Hallencourt de Drosménil, évêque de cette ville. Pour bien saisir la suite des événements que nous allons raconter, il est nécessaire de reprendre notre récit de plus haut.

Le prédécesseur de M. de Drosménil sur le siége de Verdun, M. de Béthune (1681, † 1721), avait souscrit l'*appel* au futur concile, tout en condamnant les erreurs jansénistes, en particulier le livre des *Réflexions morales* de Quesnel, ainsi que cela ressort de son mandement du 10 mars 1714 (1).

ment rebâti à leurs frais par les soins d'un administrateur extrêmement habile, le P. Lars, qui ne passa pas moins de 46 ans dans cette maison. « Son « économie et son désintéressement, lisons-nous dans sa biographie manus- « crite, l'art de se retrancher, aussi bien qu'à ses confrères, bien des com- « modités et d'éviter toutes dépenses superflues, lui firent trouver le moyen « de payer toutes les dettes du séminaire, qui n'étaient pas peu considéra- « bles lorsqu'il en prit l'administration, de rebâtir entièrement cette maison « et d'en faire une des plus belles et des plus commodes en ce genre, de « donner des ornements propres à l'église, qui en manquait presque entiè- « rement, de réparer, d'améliorer les fermes, et cela sans aucun secours « étranger, sans être à charge à personne, sans cesser d'aider, de l'aveu de « Messeigneurs les Evêques, et uniquement sur les fonds du séminaire, « une multitude de jeunes gens, qui, sans cela, n'eussent pu continuer leurs « cours d'étude. »

Voici la liste des directeurs qui passèrent par le séminaire de Meaux, aussi complète que nous avons pu la dresser : P. Lars (1706, † 1782), P. Roquelin († 1787), P. Rupalet (1715, † 1794), P. Déglicourt (1747, † 1807), P. Gondré, P. Cartigny, P. Tête des Vignes, P. Boulard, P. Berthaud († 1832), P. Duguet, P. Fréchon, P. Boudot, (1765, † 1838). Après la Révolution, ce dernier occupa des postes importants dans le diocèse de Paris et devint le conseiller intime de Monseigneur de Quelen, en qualité de vicaire général. Il mourut presque subitement, victime du zèle qu'il avait toujours déployé dans le saint ministère. (Voir l'*Ami de la Religion*, 1838, 516, 532, 549 et le mandement de Monseigneur de Quelen à l'occasion de sa mort.)

(1) *Supplément Jésuitique*, 1744, 6 janvier, p. 2.

« Après avoir examiné, est-il dit dans ce mandement, avec beaucoup « d'attention, le livre du Nouveau Testament en français, avec des réfle- « xions morales sur chaque verset, imprimé à Paris en 1699, ou autrement « abrégé de la morale de l'Evangile, des Actes des Apôtres, des Epitres de

Tout ou presque tout le clergé du diocèse protesta en masse, et le cordelier qui fut chargé par l'évêque de lire l'appel dans la cathédrale faillit perdre la vie au milieu du tumulte que cette lecture provoqua (1). Quelques ecclésiastiques suivirent cependant leur évêque dans la voie de la révolte contre l'Eglise, mais le nombre ne s'éleva jamais au-delà de trente (2). En 1726, M. de Drosménil (1721-1754) n'en trouvait pas davantage qui ne fussent point soumis à la bulle, et encore, parmi ceux-là même, y en avait-il qui avaient souscrit son mandement d'acceptation. C'est alors que ce prélat, zélé pour la pureté de la foi, songea à changer les directeurs de son séminaire, afin de remédier au mal dans sa source, et fit prier Messieurs du St-Esprit de vouloir se charger de la direction (3). Il nous est impossible de fixer la date précise où le séminaire de Verdun passa entre les mains des Spiritains ; mais, à supposer que les renseignements fournis par les *Nouvelles Ecclésiastiques* ne soient pas erronés comme cela leur arrive souvent, ce dut être vers 1737 ou 1738 (4).

« St-Paul, des Epitres canoniques et de l'Apocalypse, ou pensées chrétien-
« nes sur le texte de ces livres sacrés, imprimés à Paris en 1693 et 1694,
« nous y avons trouvé plusieurs propositions *tirées du livre de Jansénius*
« contre lesquelles vous savez, nos très-chers frères, que nous nous som-
« mes toujours déclaré, comme il convient à un évêque, dépositaire de la
« foi.

« A ces causes, nous défendons, sous peine d'excommunication encou-
« rue par le seul fait, à tous nos diocésains de le lire et de le garder. Leur
« ordonnons d'en porter les exemplaires au greffe de notre officialité,
« etc. »

(1) Ibid., 12 avril 1746, p. 58 et suiv.

(2) « C'est un fait constant que, dans le clergé séculier, les novateurs
« n'ont pour eux que quelques chanoines qui ont opiniatrément re-
« fusé d'adhérer au dernier mandement de M. l'évêque et une poignée de
« curés parjures, lesquels, selon la méthode de la plupart des Jansénistes,
« signent sans façon contre leur conscience. » (*Supplément Jésuitique*, 18 octobre 1746.)

(3) *Ibid.* et 1741, p. 118.

(4) *Nouvelles Eccl.*, 1741, 27 mars, p. 52. D'après une note manuscrite émanée du séminaire de Verdun, qui nous est communiquée à la dernière heure, la vraie date serait 1737.

Messieurs du Saint-Esprit étant connus pour leur attachement aux doctrines communes à tous les *Constitutionnaires*, le parti janséniste jeta les hauts cris et nous trouvons l'écho de ces plaintes dans le journal auquel ils avaient l'habitude de les confier. « Ce séminaire, y est-il dit, avait été formé « par M. Habert (1), docteur de la maison et société de Sor- « bonne. Il fut donné par feu M. de Béthune aux chanoines « réguliers de la Réforme de Mathincourt (2), qui le soute- « naient sur le pied où M. Habert l'avait mis. *C'était donc « un de ces établissements que le zèle pour la Bulle Unigeni- « tus ne peut laisser subsister*. M. de Drosménil, aujourd'hui « évêque de Verdun, l'a donné, ou, pour mieux dire, l'a livré, « *depuis deux ou trois ans*, aux prêtres de la communauté « du St-Esprit, qui font autant de mal à ce pauvre diocèse « que leurs prédécesseurs y faisaient de bien en y enseignant « la doctrine de l'*Eglise dans sa pureté* (3). A présent, les « prêtres qui le gouvernent (ceux dont la maison primitive « est à Paris, rue des Postes, et que l'on connait sous le « nom de Bouics), y enseignent *le pur Molinisme avec toutes « les calomnies qu'ils ont apprises des Jésuites, leurs maîtres « et leurs nourriciers* (4). »

(1) M. Habert tenait pour le parti janséniste : « En 1724, au mois d'avril, « il fut exilé avec messieurs Witasse, Bidal et Bragelone, pour avoir voulu « soulever les esprits en Sorbonne contre la bulle *Unigenitus*. » (*Supplé- « ment Jésuitique*, 1741, p. 118.)

(2) Ces chanoines étaient de purs jansénistes.

(3) Le lecteur devine quelle est cette *pure doctrine*. C'est celle de Jansénius et de Quesnel.

(4) *Nouvelles Eccl.*, 1741, 27 mars, p. 52. Le *Supplément Jésuitique*, répondant aux attaques des *Nouvelles Ecclésiastiques*, ajoute : « Personne « n'ignore à quels desseins les Placistes avaient été appelés à Verdun. La « réputation dont ils jouissent pour la doctrine et pour les mœurs les y « avait devancés, et c'est ce qui leur mérita dès lors la haine du petit trou- « peau.

« On envisagea dans la secte leur établissement comme le dernier coup « porté à l'erreur dans le diocèse de Verdun. » (1746, 12 avril, page 53 et suiv.)

Nous retrouvons ici les traits familiers au pamplétaire de la secte, et on devine facilement quelles sont les calomnies qu'enseignaient et que soutenaient les Spiritains. D'ailleurs, le gazetier s'explique plus clairement là-dessus autre part : « Les leçons particulières et les thèses publiques de cette « nouvelle école, sont, dit-il, tout aussi mauvaises que si « elles étaient l'ouvrage des Jésuites. *On y enseigne et on y « soutient les maximes les plus pernicieuses sur l'infaillibilité « des Papes, sur la nécessité de l'amour de Dieu pour être « réconcilié dans le sacrement de pénitence* (1). » Il est facile de concevoir pourquoi ces doctrines ne sont pas du goût du pamphlétaire janséniste, qui voit les Jésuites partout, même dans les choses où ils songent le moins à se mêler.

Les Jésuites avaient un collége à Verdun et jouissaient d'une grande influence dans la ville. De là des jalousies qui se traduisirent plus d'une fois par des pamphlets : c'est ainsi qu'à la suite d'une retraite donnée par eux en 1742 aux dames de Verdun, ils furent attaqués par deux vicaires, MM. Lambinet et Colson, dans deux livres remplis de maximes jansénistes (2).

L'évêque fut obligé de sévir contre eux ; il les éloigna de la ville épiscopale et les plaça dans le diocèse. Là-dessus les sectaires de jeter feu et flamme et le journaliste du parti d'inventer quelque complot ourdi par les Jésuites et les Spiritains. C'est une fable ridicule et monstrueuse depuis le commencement jusqu'à la fin. On sent qu'on est à l'époque où les philosophes disaient en parlant de l'Eglise : « Mentez, « mentez toujours, il en restera quelque chose » (3).

(1) *Nouvelles Eccl.*, 1746, 27 février, p. 33.

(2) *Avis pour la Confession et la Communion tirés de l'E. S. — Conduite pour la Confession et la Communion.*

(3) *Nouvelles Eccl.*, 23 oct. 1743, p. 158-159.

« Les Jésuites et les *Bouics* font voir ici avec quelle hardiesse ils peuvent » répandre aujourd'hui leurs erreurs, et à quoi doit désormais s'attendre

Le plus maltraité dans cette affaire, où le parti janséniste cherchait une occasion de faire du scandale, était le P. Becquet, alors professeur et plus tard supérieur au séminaire de Verdun. Les *Nouvelles Ecclésiastiques* rendent hommage à sa capacité, avec leur ton de persiflage habituel. Elles l'appellent « *le beau parleur de la maison* », et s'acharnent contre lui uniquement parce qu'il « *avait donné des thèses où il pou-* « *vait se vanter d'avoir réuni tous les excès de l'école* « *molinienne* » (1). Nous allons revenir à ces thèses du P. Becquet, mais auparavant il faut faire connaissance avec quelques autres personnages qui étaient, dans le diocèse de Verdun, les chefs des partisans de Quesnel et de Jansénius.

Nous avons déjà mentionné plus haut deux vicaires de Verdun qui avaient défendu par écrit les doctrines du parti ; ils n'étaient pas les seuls à partager les mêmes opinions ; il y avait, soit dans le chapitre, soit dans le clergé de la ville quelques autres adversaires de la Bulle *Unigenitus* et de ceux qui en soutenaient les doctrines. Les plus marquants, les véritables chefs du parti, quoique non avoués, étaient un certain P. Guérin, prieur des Dominicains, qui se rendit coupable d'une série de pamphlets dont nous aurons à parler bientôt, mais que nous ne connaissons pas autrement, et le sieur Garot, official du diocèse, sur lequel nous possédons plus de détails.

Les *Nouvelles Ecclésiastiques* n'en parlent qu'une seule

» (même parmi les supérieurs ecclésiastiques) quiconque ose prendre » contre eux la défense de la vérité et des saintes règles..... Comment s'y » prendre pour perdre un ecclésiastique (M. Colson ou M. Lambinet?) » irréprochable dans ses mœurs et dans sa foi? La chose serait, à la vérité, » difficile, pour ne pas dire impossible, à un honnête homme et un chré- » tien ; mais les Jésuites ont des principes qui rendent tout facile en ce » genre. Les pères avaient dans leur collége un écolier de seconde, etc. » Suit une histoire de pure fantaisie. (*Supplément Jésuitique*, année 1744, 6 janvier.)

(1) *Nouvelles Eccl.*, 23 oct. 1743, p. 159.

fois et avec éloge, preuve irréfragable que c'était un des personnages les plus dévoués à la secte (1). Le *Supplément Jésuitique* nous le présente comme un homme souple, habile, fécond en expédients, dissimulé; et les faits que nous aurons à rapporter sommairement confirment de tous points cette appréciation ; il sut se tirer, en effet, d'un mauvais pas où tout autre que lui aurait infailliblement trouvé sa perte. Il était lié avec le parti janséniste et savait donner un prétexte de bienséance ou de zèle pour les âmes à toutes les démarches qui prêtaient le flanc à la critique. C'était donc un ennemi obligé des Jésuites et des Spiritains. Il attribuait d'ailleurs à ces derniers le refus que le cardinal de Fleury lui avait fait d'un canonicat à la cathédrale, et il ne laissait jamais passer une occasion de manifester les dispositions peu bienveillantes qui l'animaient à leur égard. Plusieurs fois, à l'occasion des examens qui avaient lieu au séminaire, il avait eu des démêlés avec eux, ce qui n'avait pas peu contribué à augmenter sa mauvaise humeur. L'humiliation que lui infligeaient ses défaites dans des questions de pure théologie augmentant son irritation, il en vint à une guerre ouverte, où il eut bien soin de compromettre les autres et de ne pas se compromettre lui-même.

D'abord il fit attaquer par son séide, le P. Guérin, un panégyrique de S. Ignace prononcé par M. Becquet, dans lequel

(1) *Supplément Jésuitique*, 1746, 4 octobre.

« Une observation préliminaire, qui ne sera pas inutile, c'est que le » gazetier janséniste, qui a déchiré si impitoyablement tous ceux dont il a » eu à parler dans le récit de cette affaire, a eu grand soin d'excepter de » cette proscription générale M. Garot, official de Verdun, et qu'il ne lui » est rien échappé de désobligeant à son égard. Il tourne tout son fiel contre » Mgr l'évêque de Verdun et contre l'ancien évêque de Mirepoix, sans que » leur caractère et la confiance dont le roi honore le dernier ait pu mettre » un frein à la malignité de cet écrivain, il parait surtout qu'il a à cœur le » refus qu'a fait M. de Mirepoix de procurer un bénéfice à M. Garot, et que » c'est ce refus (si bien placé) qui l'irrite le plus contre le prélat. »

on trouvait trois choses répréhensibles : 1° que le panégyriste *avait répété vingt fois qu'il fallait obéir au pape à l'aveugle ;* 2° qu'il avait soutenu que *Dieu respecte les droits de la liberté et ménage ses délicatesses ;* 3° *que le prédicateur avait dépeint sous des couleurs trop vives les vices des nouveaux sectaires* (1). Il fut facile à l'accusé, comme on pense bien, de repousser ces attaques, et l'évêque de Verdun, par une décision rendue le 23 janvier 1744, déclara que toutes ces accusations portaient à faux (2).

Ainsi battus quand ils se montraient à découvert, les sectaires ne se tinrent pas pour vaincus et recoururent alors aux pamphlets anonymes. Ils s'en prirent toujours à M. Becquet, leur plus redoutable adversaire, et, dans trois lettres rendues publiques, ils attaquèrent avec la plus grande violence les thèses qu'il avait fait soutenir au séminaire en 1740 et 1741 contre Quesnel (3). Il va sans dire que ces écrits étaient pleins d'erreurs jansénistes, et que l'injure coulait à pleins bords dans toutes les pages de ces libelles diffamatoires. Voici un échantillon du style de ces diatribes anonymes, dont le P. Guérin fut reconnu être l'auteur : « Il n'est pas besoin, disait-on à M. Becquet, de vous demander pour quelle fin Dieu vous a créé ; c'est pour faire » revivre les erreurs de Pélage, avec tous les assaisonnements dont les Jésuites ont tâché de les tempérer.

(1) « Enfin le P. Guérin dénonça au sermon prêché par M. Becquet, dans » l'église des Jésuites, le 3 décembre 1743. » Cette date, fournie par la note sus-indiquée du séminaire de Verdun, nous paraît fausse. Elle est contredite d'ailleurs par le *Supplément Jésuitique,* qui est mieux renseigné.

(2) *Supplément Jésuitique,* 24 mai 1746, p. 77.

(3) « En 1741 parurent deux libelles intitulés : *Lettre à M. Becquet, professeur au séminaire de Verdun, au sujet de la thèse qu'il y a fait soutenir au » mois d'avril* 1740.— *Seconde lettre à M. Becquet, professeur au séminaire de » Verdun, au sujet de la seconde thèse qu'il y a fait soutenir le* 11 *avril* » 1741 ». (Note du séminaire de Verdun). Cette même note nous apprend que tous ces écrits furent mis à l'index en 1746, par un décret du 7 octobre.

» A juger cependant de vous par votre thèse, il ne paraît » pas que vous soyez grand clerc ; et l'on vous ferait assez » d'honneur en vous comparant à ces petits roquets, qui, » dans une grande meute, ne font qu'étourdir par d'inutiles » clabauderies.... C'est proprement dans les matières de la » grâce que vous montrez cette propriété jappante, et pour » vous dire en deux mots ce que vous êtes et ce que vous » valez, il n'y a qu'à vous définir un animal aboyant au » Jansénisme. Vous méritez bien que Mgr notre évêque » vous envoie barboter dans l'égoût du collège de Clermont » d'où vous êtes venu nous exhaler tout ce qu'une pareille » source a d'infection et d'horreur » (1). A ces gentillesses, continue le *Supplément Jésuitique*, on ajoute avec profusion les termes *de sacrilége, de corrupteur, d'impie, de voleur, de peste publique*. Et tout cela était enchassé dans des propositions jansénniennes ou quesnellistes, comme les suivantes :

« *Il ne faut pas juger par les Bulles de ce qui est bon ou* » *mauvais, mais il faut, au contraire, juger par ce qui est* » *bon ou mauvais de ce que les Bulles auront voulu ou n'au-* » *ront pas voulu condamner.*

» *La grâce n'est pas donnée à tous. — La grâce est la cha-* » *rité. — Il n'y a point de grâce suffisante. — Le système* » *des deux délectations nécessitantes est vrai.— S. Augustin* » *est aussi Janséniste que Jansénius même.— Toutes les* » *actions des infidèles sont des péchés* » (2).

Le plan de campagne des sectaires avait été arrêté vers la fin du mois d'avril 1741, et, dès la fin du mois de mai, les deux premières lettres à M. Becquet furent prêtes. On les porta à Metz, où un appelant invétéré nommé Serron les lut et les approuva, après avoir fait disparaître quelques invectives qui lui paraissaient trop fortes. Aucun des imprimeurs de Metz et de Commercy n'ayant voulu se charger d'impri-

(1) *Supplément Jésuitique*, 24 mai 1746.

(2) *Ibid.*

mer des écrits aussi diffamatoires, le parti ne recula pas néanmoins devant cette difficulté. Un curé de Metz suborna un garçon imprimeur du nom de Morin, lequel, séduit par des promesses et de l'argent, les imprima avec les caractères que lui prêta Thouvenin, imprimeur de Pont-à-Mousson.

Ce fut dans le mois de juin que parut la première des « *Lettres à M. Becquet, professeur de théologie au séminaire* » *de Verdun, à Cologne*, 1741, » et personne ne l'avait encore vue que M. Garot, l'official, faisait prévenir M. Becquet qu'il devait y répondre. Dès le 10 juillet, M. de Drosménil, évêque de Verdun, lançait un mandement de Paris, où il se trouvait en ce moment, et condamnait la première lettre « *comme pleine d'hérésies.* » Le roi donnait aussi ordre d'agir contre Perrin, libraire de Verdun, distributeur des libelles diffamatoires.

L'émoi fut grand dans le parti, surtout parmi les chefs, qui eurent peur d'être découverts et tremblèrent de se voir compromis. Fort heureusement pour M. Garot, l'ordre du roi fut adressé au subdélégué de M. l'intendant, « chez qui » M. Garot mangeait plus souvent que chez lui, » au dire du *Supplément Jésuitique* (1). Le sieur Perrin, averti à temps par les meneurs, c'est-à-dire, par l'official et par le P. Guérin, fit disparaître le libelle incriminé. « Mais comme » l'ordre du roi portait que le libraire aurait sa boutique » fermée jusqu'à ce qu'il eût nommé ceux de qui il tenait » les libelles, il déclara les avoir reçus de Morin, lequel lui » avait dit que le sieur Jolly était un des auteurs. Malheu- » reux, reprit vivement M. Garot, *tu ne devais jamais* » *nommer Jolly, mon intime ami* (c'était un curé de Metz), » *c'est le P. Guérin qui est l'auteur de ces lettres* » (2).

Le délit ayant été commis dans deux états différents, en

(1) 4 octobre 1746.

(2) *Ibid.*

France et en Lorraine, dans les états du roi de France et dans ceux du roi de Pologne, les deux cours de France et de Lorraine ordonnèrent, chacune de son côté, d'instruire l'affaire, sur les demandes de M. Becquet qui s'était porté partie civile. Les principaux coupables, M. Garot et le P. Guérin, étaient sur des épines, craignant à chaque instant que Morin ou quelque autre complice, au courant de toutes leurs coupables menées, ne révélât leur culpabilité. Morin fut averti en prison de se tenir sur la réserve et reçut ordre de débiter la leçon qu'on lui enseigna, sans s'inquiéter nullement de dire la vérité. Mais déjà l'imprimeur de Pont-à-Mousson, Thouvenin, qu'on n'avait point prévenu à temps, avait parlé et fait quelques révélations très-compromettantes. « *Il avait chargé, en général, un jaco-* » *bin et plusieurs chanoines et curés, tant de Metz que de* » *Verdun, que Morin lui avait dit être les associés qui avaient* » *travaillé à la composition des libelles. Le seul qu'il nomma* » *fut le sieur Jolly* ».

L'affaire s'instruisait donc en deux endroits, à Verdun, sur les terres du roi de France, et à Pont-à-Mousson, sur celles du roi de Pologne. Le procureur de ce dernier bailliage demanda au conseil de France l'extradition de Morin, afin qu'on put le confronter avec l'imprimeur Thouvenin, ce qui eût amené probablement des révélations complètes. Mais la secte janséniste parvint à déjouer le coup et M. Garot arriva même à faire conduire le garçon imprimeur à Verdun, où il dirigeait la procédure, sinon à son gré, du moins avec moins d'inconvénients pour lui et pour les siens. Il n'y eut pas de ruses auxquelles il n'eût recours pour couvrir sa personne et celle de ses complices. Tout ne lui réussit pas également bien, et déjà plus d'un soupçon s'élevait sur son innocence, quand le roi de Pologne obtint le renvoi de l'affaire des libelles devant les officiers de Pont-à-Mousson, et fit donner des ordres pour qu'on y citât ou qu'on y conduisît tous les inculpés français.

La procédure prenait donc une fâcheuse tournure pour la secte janséniste. Malgré toutes les entraves et toutes les lenteurs qu'elle fit naître, malgré tous les subterfuges auxquels on eut recours, malgré toutes les personnes qu'on fit agir, les vrais coupables étaient découverts et les décrets étaient déjà prêts pour sévir contre vingt-huit ou trente complices. Que fit alors la secte ? Pour détourner le coup qui menaçait ses chefs, elle fit proposer au roi de Pologne d'évoquer l'affaire en son Conseil, ce qui eût lieu, « sur quoi, observe avec » raison l'auteur du *Supplément Jésuitique,* on ne peut » assez admirer la hardiesse du gazetier (*Nouvelles Ecclé-* » *siastiques*), qui a le front d'imputer aux Jésuites précisé- » ment ce qu'ont fait leurs adversaires, puisqu'enfin ce sont » les conjurés de Verdun, à qui le *tribunal ordinaire fait* » *peur, qui appréhendèrent le cours réglé de la justice et à* » *qui il fallut des commissaires* » (1).

Le procès ayant été porté devant le Conseil du roi de Pologne, la procédure de Pont-à-Mousson fut révisée et cassée, « parce que, disaient les considérants de l'arrêt, *les juges* » *ne s'étaient point bornés au délit public de l'impression fur-* » *tive et qu'ils avaient en outre recherché les auteurs des* » *libelles et les complices de leur composition* » (2). C'étaient ces recherches qui effrayaient la secte, en particulier l'official de Verdun, et ce qu'ils voulaient éviter à tout prix. On réussit peut-être au-delà de ce qu'on espérait, mais non pas complétement ; car, la Cour de Nancy rendit, le 15 mars

(1) *Ibid.*

(2) L'arrêt de la Cour porte que les libelles « seront brûlés par l'exécu- » teur de la haute justice, au pied du grand degré du palais de Nancy, et » Jean-François Morin (le garçon imprimeur qui les avait imprimés clan- » destinement) est condamné de comparaître en la chambre du Conseil, » pour, y étant tête nue et à genoux, être sévérement repris et blâmé » d'avoir imprimé les deux libelles diffamatoires, et condamné à une » amende de dix livres et une pareille somme d'aumône. (*Supplément* » *Jésuitique*, 12 avril 1746, p. 53 et suiv.)

1746, cinq ans après le commencement des procédures, un jugement où elle condamnait à diverses peines les imprimeurs et distributeurs des libelles. On ne voulut informer aucunement sur les auteurs de ces pamphlets, et « on déclara » aux *témoins qu'on ne recevrait de charge que contre ceux* » *qui avaient contribué à l'impression et à la distribution des* » *scandaleux écrits* (1). »

C'était là pour le parti janséniste un demi-succès : ils voulurent en profiter pour obtenir une pleine victoire. Voici comment le rédacteur du *Supplément Jésuitique* expose les faits qui suivirent l'arrêt de la Cour de Nancy :

« Après le jugement de Nancy, ce qui inquiéta le plus la » cabale était la déclaration que M. de la Galaizière, prési- » dent de la commission, avait faite sur le vu de la procé- » dure du bailliage (de Pont-à-Mousson) : savoir que M. » Garot et le P. Guérin étaient les *principaux auteurs et* » *instigateurs* de toute la manœuvre des libelles. M. Garot, » afin de prévenir la punition qu'il sentait si bien avoir » beaucoup plus méritée que le canonicat tant de fois solli- » cité, s'était fait revêtir d'une charge au Parlement de » Metz. Il n'en fut pas plus tranquille ; il craignit toujours » qu'après la condamnation des imprimeurs, faite en Lor- » raine, on n'agit en France contre les auteurs et les fau- » teurs de ces libelles, ce qui paraissait être l'objet princi- » pal du ministère.

(1) *Supplément Jésuitique*, 18 octobre 1746. Les *Nouvelles Eccl.*, 27 févr. 1746, 24 juillet 1746, 31 juillet 1746, font un singulier récit de ce procès, évidemment à l'avantage de la secte janséniste. Cette querelle, qui émut en son temps les diocèses de Toul, de Metz et de Verdun, n'est, disent les *Nouvelles*, qu'une *pure intrigue jésuitique*. Il n'y a qu'un seul point obscur, c'est qu'on n'en voit pas le but et on ne comprend pas ce que les Jésuites pouvaient gagner ou perdre à ce que M. Becquet obtînt ou n'obtînt pas la réparation à laquelle il avait droit. Nous dépasserions les limites qu'il faut nous prescrire, si nous nous étendions davantage sur cette scandaleuse procédure.

» Pour prévenir et détourner ce coup, M. Garot et ses » adhérents osèrent penser qu'ils pourraient appeler à leur » tour en justice ceux qu'ils avaient noircis dans le public, » et, au lieu de la réparation que poursuivait M. Becquet, » en exiger eux-mêmes de tous les catholiques. Les détours » et les ressources ne manquent pas au parti. Les agents de » la cabale firent présenter une plainte à M. Gillot, lieu- » tenant-général de Metz, *contre ceux qui avaient fait in- » sérer, dans la procédure de Pont-à-Mousson, des faits » étrangers, lesquels avaient fait naître des soupçons contre » quelques ecclésiastiques de l'évêché de Verdun* (1). »

Cette plainte amena une enquête dirigée par les auteurs des libelles incriminés ; mais elle fut conduite avec tant de partialité et provoqua tant de scandales que la cour de France indignée arrêta cette monstrueuse procédure.

On était au mois de novembre 1746. Les Spiritains dirigeaient encore de droit le séminaire de Verdun et M. Becquet en était le supérieur. Les *Nouvelles ecclésiastiques* affirment bien que « M. de Verdun, mécontent, congédia (les » Spiritains), ces suppôts de la Société (de Jésus), et leur » substitua d'autres prêtres séculiers qui tiennent actuelle- » ment le séminaire (2). » Mais le fait est démenti par le *Supplément Jésuitique* du 12 avril 1746. « Ce qu'il y a de » vrai, dit cette feuille, c'est que, depuis dix-huit mois, on » travaille à rebâtir de fond en comble ce séminaire ; que les » séminaristes sont dispersés, que les uns sont ici chez les » Jésuites, les autres à Reims et la plupart à Langres, et » que ceux *qui tiennent actuellement le séminaire de Verdun* » sont les charpentiers et les maçons (3). »

(1) *Ibid.*, 1 nov. 1746.

(2) 27 février 1746, p. 33. — Voir encore 24 juillet 1746.

(3) La *note mse.* de Verdun déjà citée éclaircit ce point de la manière suivante : « Ces querelles ayant jeté de grandes divisions dans le diocèse, » l'Evêque congédia les prêtres du Saint-Esprit, vers 1744, prenant pour

A partir de cette époque, la congrégation du Saint-Esprit n'eut plus à se défendre contre de nouvelles et sérieuses attaques. Elle jouissait de l'estime générale et allait se développant de jour en jour, tandis que le Jansénisme, même protégé par le parlement, allait perdant ses forces et ses appuis. Cependant on trouve encore, de temps en temps, dans l'organe de la secte, des mots pleins d'amertume à l'adresse de l'institut de M. Desplaces. C'est ainsi qu'à propos d'un livre intitulé : *Traité de la dévotion au Saint-Esprit, par un solitaire de Sept-Fonts*, le gazetier exhale ses rancunes dans les termes suivants : « Le premier exemple qu'on nous » propose (des bénédictions que le Saint-Esprit accorde à » ceux qui lui sont dévoués), comme *bien sensible* et *bien* » *frappant*, c'est celui du séminaire du Saint-Esprit (et de » l'Immaculée Conception, gouverné par M. Bouic), et com- » posé d'ecclésiastiques, qui, parce qu'ils se sont *consacrés* » *au divin Esprit*, sont pleins de charité et de zèle,... étant » animés de l'esprit d'une *sainte et savante société*. Ce sera » un jour (nous assure-t-on) *le plus beau séminaire de l'E-* » *glise de France*. La raison, qu'on en donne tout de suite, » est péremptoire : *on les fait étudier en philosophie et en* » *théologie chez les Jésuites*. L'on peut dire que ce séminaire » du Saint-Esprit ne le cède à aucun autre, et qu'il n'en est » point où l'on forme avec plus de soin les ecclésiastiques à » la science et à la vertu (1). »

On nous pardonnera facilement de nous être étendu un peu longuement sur cette première période de la congréga-

» prétexte la nécessité de reconstruire les bâtiments du séminaire. Pen- » dant cette reconstruction, les séminaristes furent placés au séminaire de » Langres. Quand la maison fut rebâtie, M. D'Hallencourt établit pour su- » périeur un jeune docteur de Sorbonne, nommé M. Sève, qui prit posses- » sion vers 1748 ; et, depuis cette époque jusqu'à la Révolution, le sémi- » naire fut dirigé par des prêtres séculiers. »

(1) *Nouvelles Eccl.*, 1751, p. 32. — Pitra, *Vie du R. P. Libermann*, p. 544, en note.

tion du Saint-Esprit. C'est la moins connue, celle sur laquelle on n'a eu jusqu'ici que fort peu de détails. Du reste, les diverses phases qu'a subies l'œuvre de M. Desplaces étant longuement exposées dans un ouvrage que les lecteurs de cette Revue ne manqueront pas de lire, dans la *Vie du R. P. Libermann,* nous nous permettrons d'abréger considérablement le reste de notre récit.

IV.

Au moment où les Bénédictins faisaient paraître le tome VII de la *Gallia Christiana,* c'est-à-dire vers 1744, ils constataient que les disciples ou les membres de la congrégation du Saint-Esprit étaient déjà répandus dans toutes les parties de la France et du monde, remplissant les plus modestes emplois, comme curés, vicaires, aumôniers ou missionnaires. Il y en avait en Chine, au Tonquin, en Cochinchine, à Siam, au Canada et chez les peuples sauvages de l'Amérique. Quoique destinés par leur esprit et par leur vocation à s'occuper des ministères les plus humbles dans l'Eglise, quelques-uns s'étaient vus cependant arracher à leur vie obscure pour occuper des postes importants dans plusieurs diocèses de France (1).

Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est qu'en se développant tous les jours davantage, l'institut de M. Desplaces

(1) *Gallia Christiana*, VII, 1043.

« Plurimi quoque in hoc seminario educati per varias Franciæ dispersi » sunt provincias, qui felicem in procuranda populorum salute operam » ponunt; alii extremas mundi plagas peragrarunt, ut Christum annun- » ciarent; hodieque sunt Evangelii præcones in imperio Sinensi, Tun- » quino, Siamo, Cocincina et Canadensi regione, necnon in coloniis Galli- » cis, et apud Americæ barbaros. *Quamvis autem, ut diximus, societas hæc* » *nonnisi ad obeunda tenuiora Ecclesiæ munia destinet alumnos, complures* » *tamen episcopi Gallicani ad præcipua diœceseum officia nonnullos promove-* » *runt, et etiam num promovent (Gallia Christiana*, VII, 1043).

voyait aussi se dessiner plus clairement l'objet spécial auquel la divine Providence devait le consacrer dans notre siècle. En 1765, le ministre de la marine demanda des prêtres du Saint-Esprit pour les Français établis dans l'Amérique septentrionale (1) ; en 1777, la mission de Cayenne fut confiée à la congrégation, et, pendant que la révolution française détruisait le berceau même de l'œuvre, quelques-uns de ses membres s'établissaient au Sénégal, comme dans une première étape, d'où ils devaient partir un jour pour évangéliser l'Afrique (2).

Le séminaire fut aliéné pendant la révolution et ne rentra entre les mains de ses anciens possesseurs qu'en 1823, grâce aux efforts et aux démarches infatigables du courageux P. Bertout, que nous avons déjà nommé plusieurs fois (1765-1832). Malheureusement, les circonstances étaient peu favorables à la réouverture du séminaire ; et, quoique le Saint-Siége eût, à l'époque du Concordat, demandé son rétablissement, la Restauration entravait plus qu'elle ne secondait le P. Bertout. Les membres de la congrégation étant d'ailleurs presque tous morts ou dispersés, l'œuvre eut de la peine à

(1) En octobre 1761, dans les lettres patentes qu'il fit dresser pour autoriser une donation considérable que Monseigneur Dosquet, ancien évêque de Québec, voulait faire au séminaire du Saint-Esprit, Louis XV confirmait toutes ses faveurs et tous ses éloges précédents. (Voir *aux Archives Nationales, section administrative, série S, cote* 6847.) Nous devons faire la même observation au sujet des lettres qui réglèrent l'organisation de la Mission de Cayenne en 1777. Il devait y avoir au moins dix-huit missionnaires : chacun d'eux touchait 2,000 livres et le préfet apostolique 2,400. De plus, chaque missionnaire recevait 500 livres de gratification au moment de son départ, 10,000 livres étaient aussi données à l'Institut pour pourvoir à la retraite des infirmes. (*Archives Nationales, section historique, série* M, *cote* 200.)

(2) Nous avons entre les mains un long mémoire, où le P. Bertout raconte son voyage au Sénégal et la reprise de cette colonie sur les Anglais en 1789. Il y a là des choses assez curieuses pour mériter de figurer dans les Revues qui s'occupent d'histoire, de géographie ou de voyages. Ce mémoire n'a pas moins de 88 pages in-f°.

se reconstituer : le mauvais vouloir des administrations civiles, la pénurie de sujets, la desserte des colonies dont le gouvernement de juillet l'avait chargée, mettaient obstacle à son developpement extérieur, tandis que des négociations entreprises avec Rome, développant ses constitutions, transformaient le séminaire du Saint-Esprit en succursale du séminaire de la Propagande, à Paris (1). La congrégation du Saint-Esprit allait donc déclinant d'un jour à l'autre, malgré les marques de faveur que lui donnaient Rome et le gouvernement français ; et l'on pouvait craindre pour elle une fin imméritée, quand Dieu, manifestant d'autres vues sur elle, lui préparait, avec une nouvelle jeunesse, un nouvel avenir. Déjà, en effet, on avait vu surgir à côté de la société fondée par M. Desplaces, un institut auquel la Providence voulait léguer, avec le nom ancien de la congrégation du Saint-Esprit, l'héritage de ses vertus et les devoirs de son apostolat.

V.

Vers 1836, dans le séminaire que la compagnie de Saint-Sulpice possède à Issy, se trouvaient réunis trois jeunes ecclésiastiques, qu'aucun lien naturel ne semblait rapprocher et sur lesquels Dieu avait cependant jeté les yeux pour accomplir une des œuvres les plus méritoires entreprises dans ce siècle. L'un des trois, le plus âgé, celui qui, dès le principe, fut considéré par les deux autres comme leur guide, nous n'osons dire encore comme leur chef, celui-là était un Juif converti, retenu dans les Ordres Mineurs par une maladie affreuse, généralement réputée incurable, et recueilli au séminaire depuis plusieurs années par pure charité. Le second passait, aux yeux de ses confrères et de ses directeurs, pour tellement incapable, qu'on lui conseilla

(1) Pitra, *Vie du R. P. Libermann*, livre v, ch. I-II.

quelque temps de quitter l'état ecclésiastique. Dieu permit cependant qu'on l'admit à tenter une seconde épreuve. Le troisième avait quelques motifs de craindre de ne pas pouvoir continuer ses études, car il manquait de santé. Ainsi donc, un épileptique, un incapable, un malade, voilà les trois hommes que Dieu destine à recueillir de fait la succession de M. Desplaces, ou du moins à lui préparer des héritiers ! C'était avec ces hommes bien peu faits, ce semble, pour entreprendre de grandes œuvres, que la Providence s'apprêtait à donner de nouveaux missionnaires à l'Afrique et au Nouveau-Monde !

Mais, si tout paraissait contrarier les desseins de Dieu, il y avait cependant deux choses qui fournissaient un solide point d'appui à son action, en fondant ces trois âmes dans une seule et même pensée, dans un seul et même désir : c'étaient le zèle de l'apostolat et l'amour des âmes. Le plus âgé des trois séminaristes, le néophyte passé de la Synagogue dans le sein de l'Eglise, l'abbé Libermann, était un caractère doux mais ferme, une âme ardente et en même temps concentrée, quelque chose qui rappelait le saint Paul des premiers temps du christianisme, ainsi que l'observe son éminent biographe. Formé à l'école de M. Olier, que nous ne saurions nommer ici sans lui envoyer en passant un souvenir de filiale reconnaissance et de respectueuse affection, l'abbé Libermann avait appris à connaître ce que valent les âmes, et, tout infirme qu'il était, il déployait, depuis dix ans, une ardeur apostolique dont le souvenir n'était pas encore complètement perdu, lorsque nous passions nous-mêmes, trente ans plus tard, au séminaire Saint-Sulpice. En peu de temps et sans faire de bruit, sans se mettre en évidence, ce dont il eut toujours horreur, par des moyens très-simples et très-naturels, il renouvela l'esprit de piété dans une maison qui a toujours été connue pour sa régularité et sa ferveur. Il venait de Saverne, qui était alors

cequ'il n'est plus, hélas ! au moment où nous écrivons ces lignes, une terre française.

Des deux autres jeunes séminaristes, l'un était né à l'île Bourbon et l'autre, quoique né à Paris, était cependant originaire de l'île Saint-Domingue. Tous les deux avaient vu ou avaient entendu parler des noirs de leur patrie, et, en les sachant complètement délaissés, leurs âmes, nouvellement imprégnées de cet esprit de l'apostolat qui ne rêve que dévouement et sacrifice, s'étaient dit souvent qu'il serait beau de travailler à la régénération du monde des noirs.

Nous n'avons pas à raconter les moyens dont Dieu se servit pour amener ces trois futurs apôtres à ne plus avoir qu'une seule pensée : *l'Evangélisation des Noirs*. Tout le monde voudra en lire l'exposé dans la *Vie du R. P. Libermann*. Il y avait à peine un an qu'ils vivaient ensemble sous le même toit, dans cette solitude d'Issy, où se sont formées tant et de si nobles âmes, que déjà ils se séparaient, sans avoir peut-être échangé jamais leurs idées et leurs vues sur l'objet de leur entreprise future. Le plus ancien, celui qui, depuis dix ans, était retenu au bas des degrés de l'autel par un mal incurable, quittait les nouveaux venus pour aller se consacrer, en apparence irrévocablement, à une œuvre fondée depuis deux siècles et en voie de ressusciter. On était alors en 1837, et, moins d'un an plus tard, trois fervents apôtres, en priant Dieu d'envoyer aux noirs des missionnaires selon son cœur, s'offraient à lui pour commencer cet apostolat.

Cependant, l'œuvre n'était pas encore fondée, et, avant de prendre corps, elle devait renverser bien des obstacles en Italie comme en France, à Rome comme à Paris. Nous ne suivrons pas le futur P. Libermann à Rennes, mais nous glisserons rapidement un mot sur son voyage à Rome. Avant de s'engager définitivement dans une entreprise aussi considérable que celle de la fondation d'une société de missionnaires,

l'abbé Libermann voulut consulter Pierre, et désira s'éclairer auprès de celui qui a reçu mission de gouverner et d'enseigner toute l'Eglise. Il partit donc, en compagnie d'un associé, sur lequel il fondait les plus grandes espérances. Elles ne furent pas, du reste, démenties; car, si cet ami le quitta dans la ville éternelle, ce fut pour aller mourir martyr de son dévouement sur les côtes de la Chine.

Demeuré seul, l'abbé Libermann s'occupa de son œuvre et trouva d'abord peu d'encouragements (1) ; mais il ne perdit pas espoir et, après de longs mois d'attente, au moment où il s'y attendait le moins, tout s'aplanit comme par enchantement à Rome et à Paris. Les obstacles furent levés; lui-même repartit pour la France, avança aux saints ordres, et, dès la fin de novembre 1841, l'œuvre de l'*Apostolat des Noirs* prit possession du noviciat de la Neuville, près d'Amiens, sous la protection du *Saint Cœur de Marie*.

(1) On nous saura gré, pensons-nous, de publier ici le document suivant, encore inédit :

« Mon vénéré Père,

» En fournissant des notices concernant notre cher Père Liberman (sic), » de bienheureuse mémoire, j'ai oublié un fait remarquable que j'ai » retrouvé dans les cahiers où, chaque soir, je me rends compte de » ma journée.

» Le 17 février 1840, je présentai à Grégoire XVI l'abbé Liberman et » son ami l'abbé de Labrunière, mort depuis évêque-martyr. Le Souve- » rain-Pontife posa la main sur la tête de l'abbé Liberman en appuyant » avec une visible émotion. Quand les jeunes gens eurent été congédiés, » le Pape me demanda d'une voix émue : « Qui est celui dont j'ai *touché* » la tête ? » Je fis à S. S., en peu de mots, l'histoire du néophyte ; et » j'étais bien loin de connaitre tout ce qu'en a révélé le volume que vous » avez fait imprimer. Le Pape dit alors ces propres paroles : *Sarà un santo*.

» J'ai l'honneur d'être, avec un profond respect,

» Monsieur l'abbé,

» Votre très-humble et très-soumis serviteur,

» Le chev^r DRACH, bibliothaire h^e de la S. Cg. *de Prop. fide*,

» chev. de la Légion d'honneur. »

Paris, août 1855.

C'est une date mémorable, car elle rappelle de glorieux souvenirs ; et la période quinquennale qui s'étend de 1838 à 1843 marquera toujours dans l'histoire de ce siècle comme l'une des plus fécondes pour la Religion. Le vent soufflait alors à la restauration des ordres monastiques abolis par la Révolution, et la France qui, depuis cinquante ans, ne connaissait plus une de ses plus antiques et de ses plus pures gloires, la France voyait reparaître sur son horizon l'étoile de la vie religieuse. Elle saluait, dans la personne de Dom Guéranger le retour de ses anciennes corporations bénédictines et accueillait, avec une faveur marquée, le P. Lacordaire, quand, du haut de la chaire de Notre-Dame, il affirmait le droit que les congrégations chrétiennes ont à vivre, en faisant aimer et applaudir l'habit de saint Dominique. Tout semblait renaître dans l'Eglise et dans le clergé de France sous l'impulsion de ce souffle régénérateur ; c'étaient les plus belles âmes, les esprits les plus distingués, les cœurs les plus généreux qui aspiraient à relever enfin le drapeau des croyances religieuses trop longtemps attaqué ou trop longtemps méconnu. La congrégation du Saint-Esprit ne demeura pas étrangère à ce mouvement, et l'œuvre fondée par M. Desplaces un siècle et demi plus tôt date de cette époque sa renaissance ou sa transformation.

En effet, tandis qu'une œuvre nouvelle ayant pour objectif l'évangélisation du pays des nègres, s'établissait dans un coin de la France, un supérieur de l'ancienne *Congrégation du Saint-Esprit*, méditant la réorganisation de son institut, écrivait les lignes suivantes : « La société du Saint-Esprit a » pour but unique la gloire de Dieu *et la moralisation des* » *Noirs ;* pour bases, le dévouement, le désintéressement et » la communauté de prières et de bonnes œuvres ; pour » règle, enfin, les canons de l'Eglise et l'obéissance exacte » aux supérieurs hiérarchiques (1). »

(1) Pitra, *Vie du R. P. Libermann*, p. 564.

C'était sur ce terrain que devaient bientôt se rencontrer et s'unir les anciens membres de la congrégation du Saint-Esprit et le fondateur de la congrégation du Saint Cœur de Marie. Dieu, qui avait préparé de loin les hommes et les œuvres pour s'unir fraternellement dans la réalisation d'un seul et même but, devait aussi disposer les événements qui décideraient de cette union. Il n'y avait pas longtemps que les lignes ci-dessus étaient écrites, lorsque la révolution de 1848, en changeant la forme du gouvernement de la France, provoqua aussi un changement de supérieur dans la congrégation du Saint-Esprit. Tout était déjà prêt pour la fusion. Elle s'opéra le 24 août 1848.

Devenu supérieur de la *Congrégation du Saint-Esprit et du Saint Cœur de Marie*, le vénéré P. Libermann consacra tout ce qu'il avait de forces à la réorganisation de l'*Etablissement des Pauvres Ecoliers*, qui devint à la fois le séminaire des colonies françaises et une pépinière de missionnaires pour l'Afrique et le pays des noirs. En moins de quatre ans, tout reprit une vie nouvelle : le système administratif qui régissait les colonies fut réformé ; trois évêchés furent fondés et pourvus de leurs titulaires ; diverses missions déjà entreprises au Sénégal et au Gabon furent plus abondamment secourues ; et, pendant que des apôtres, sortis du séminaire de la rue des Postes, portaient la connaissance de l'Evangile dans les pays les plus lointains, l'institut devenait dans Paris le centre de pieuses réunions d'ecclésiastiques, qui rappelaient les temps de M. Olier et de saint Vincent de Paul.

D'illustres amitiés honorèrent le supérieur éminent, qui, d'épileptique incapable d'avancer aux saints ordres, était devenu, par une de ces merveilleuses transformations dont Dieu seul a le secret, le chef d'une congrégation pleine de vie et d'avenir ; elles lui facilitèrent l'accomplissement de sa lourde tâche et assurèrent à ses fils devenus orphelins cette

protection indispensable à toutes les œuvres qui naissent, quand elles doivent prospérer et grandir. C'est là que venaient et que viennent encore descendre les religieux de Solesmes, lorsque leurs études les appellent à la capitale; au moment même où le P. Libermann se mourait, le couvent de la rue des Postes abritait un fils de Saint-Benoît, qui accepta la mission d'écrire sa vie, et devint plus tard un des princes de l'Église Romaine.

Pourrions-nous omettre de dire encore ici que le séminaire du Saint-Esprit a offert longtemps l'hospitalité à deux hommes de ce siècle, éminents dans un autre ordre d'études? Evidemment non. Nous manquerions de signaler une de ses gloires, si nous ne disions pas que c'est dans sa bibliothèque que MM. Rohrbacher et Bouix ont composé, l'un, son *Histoire universelle de l'Eglise* et l'autre ses nombreux traités sur le droit canon. Ce serait d'ailleurs une injustice, car tout le monde sait que la *Revue des Sciences Ecclésiastiques* doit sa fondation à leur initiative, en particulier à celle du dernier auteur que nous venons de nommer. Ce sont là de nobles titres à la reconnaissance du clergé et de l'Eglise, car il n'y a pas eu beaucoup d'instituts qui aient vu tant de lumière resplendir sur leur berceau.

Cependant, les soins nombreux qu'exigeait l'administration d'une œuvre aussi étendue, dès sa naissance, que la congrégation du Saint-Esprit et du Saint Cœur de Marie, avaient miné insensiblement la santé du vénéré P. Libermann. On le voyait toujours, on le voyait partout le premier à la peine, le dernier au repos; et il ne fallut rien moins qu'une délibération de son conseil pour l'obliger à s'accorder quelques soulagements. Il était déjà mûr pour le ciel.

Après une vie bien agitée, bien éprouvée, mais aussi bien féconde pour les âmes et pour l'Eglise, le vénéré P. Libermann s'endormit dans le Seigneur le 2 février 1852, laissant son œuvre établie sur des bases qui en assurent la durée.

VI.

Peu d'hommes ont fait autant de bien dans ce siècle, et cependant, peu de vies sont moins connues que la sienne. Son éminent biographe l'a écrite, comme on doit écrire la vie des saints, avec respect, avec amour. On voit revivre, dans les pages de son livre, le chrétien fervent, nourri et pénétré jusqu'à la moelle des enseignements de l'Evangile et des écrits de saint Paul ; le prêtre généreux qui ne rêvait que trois choses, la gloire de Dieu, le service de l'Eglise et le salut des âmes ; le directeur consommé dans la connaissance de la vie spirituelle, qui, simple séminariste, était chargé de la direction d'un noviciat de religieux et guidait encore grand nombre d'âmes dont plusieurs ne l'ont connu que par ses lettres spirituelles. On y voit revivre, en particulier, l'homme de douleurs, l'homme crucifié tel que nous le trouvons dans l'Evangile et sur le calvaire; homme vénérable, auquel les épreuves et la croix, n'importent d'où elles viennent, n'enlèvent ni la paix ni la sérénité. C'est une grande et belle vie que celle du P. Libermann, non pas une de ces vies bruyantes qui excitent un moment l'attention pour être bientôt oubliées, mais une de ces vies qu'on relit toujours avec plaisir et sur lesquelles on ne revient jamais sans se dire au fond de son âme : Qu'elle doit être divine la religion qui sait produire de pareils hommes !

« C'est l'apologie de la religion par les faits, » dit avec raison son éminent biographe (1), en tête de la seconde

(1) La première édition parut en 1855, trois ans après la mort du pieux fondateur, en un volume de VIII-600 pages. En tête figurait un portrait du P. Libermann, d'après le croquis dont l'original fait par Monseigneur de Ségur se conserve encore dans la chambre où mourut le restaurateur de la congrégation du Saint-Esprit. Nous regrettons de ne point retrouver ce portrait dans la seconde édition, qui diffère, du reste, en bien des points de la première. Les deux derniers livres ont été complètement refondus et les trois premiers présentent de nombreux remaniements.

édition. A ce point de vue, on pourrait désirer peut-être la suppression de quelques longues citations des écrits spirituels du vénéré P. Libermann, qui ralentissent le récit et dépassent le niveau des lecteurs ordinaires. Ce n'est pas nous assurément qui regrettons la publication de ces pages; au contraire, nous espérons qu'on nous donnera bientôt quelques-unes de ces lettres si remarquables sur la vie spirituelle. Nous en avons même reçu l'assurance, et on nous pardonnera d'être assez indiscret pour annoncer qu'elles ne tarderont pas à paraître. Mais, en se plaçant à un point de vue plus général, et dans le désir où nous sommes de voir cette belle vie entre toutes les mains, nous demanderions volontiers quelques coupures. Le livre y gagnerait comme intérêt. C'est la seule critique que nous nous permettrons de formuler, en la soumettant respectueusement, du reste, à l'auteur éminent qui a écrit les chaleureuses et touchantes pages que tous les abonnés de cette Revue ne manqueront pas de lire.

Depuis la mort du vénéré P. Libermann, les œuvres soutenues ou fondées par la congrégation du Saint Esprit n'ont fait que croître et prospérer, en France comme à l'étranger. Mais il en est une dont le grand serviteur de Dieu eût été heureux de jeter les fondements, dont il aurait salué avec joie la création et que nous ne saurions passer ici sous silence. Tout le monde a compris déjà que nous voulons parler du Séminaire français à Rome.

A l'époque où l'Orient était presque inabordable pour le clergé européen, les papes sentirent le besoin de resserrer les liens qui unissaient les chrétientés d'Asie au centre, disons mieux, au cœur du monde catholique. De cette pensée, généreuse comme tant d'autres conçues par la papauté, naquirent au XVIe et au XVIIe siècles tous les colléges qui se rattachent à la propagande. A mesure qu'on éprouva les avantages qui résultaient pour la religion en général des institutions de ce genre, on forma le dessein de grouper

autour de l'Eglise mère et maîtresse de toutes les églises, une jeunesse qui fût la représentation vivante des autres, et qui, en lui apportant tout ce que chaque nation possède de sève et d'ardeur généreuse, pût aussi répandre à travers le monde ce que la Rome des papes sait communiquer de saine doctrine et de grandes vertus. C'était là, nous ne saurions le dire trop haut, une noble pensée, que les malheurs des temps firent éclore, à la fois, comme une consolation au milieu des ruines du présent et comme une espérance de restauration pour l'avenir.

D'abord on appliqua ce plan aux pays hérétiques, où la formation du clergé devenait plus difficile tout en étant plus nécessaire. C'est ainsi que saint Ignace fonda pour les Allemands le collége connu encore aujourd'hui sous le nom de *Collége germanique*. Plus tard vinrent les colléges anglais, écossais, etc.

La France n'était encore représentée auprès du Saint Siége par aucune fondation de ce genre; car, l'Eglise Saint-Louis se rapprochait beaucoup plus d'une collégiale que d'un collége proprement dit, et d'ailleurs elle ne pouvait recevoir qu'un nombre assez restreint de chapelains.

Ce fut le pape Pie IX, actuellement régnant, qui eut le premier la pensée de faire établir un séminaire français digne de la fille aînée de l'Eglise. Mais, avec cette sage prudence qui caractérise la conduite de la Cour Romaine, il ne voulut pas prendre trop ouvertement l'initiative; et cependant, il n'aurait eu qu'à dire un mot pour que ses vœux fussent satisfaits. Ne voulant pas non plus froisser des opinions respectables et faire de ce qui devait être un moyen de plus étroite union, une cause de discorde, il choisit, pour diriger l'œuvre nouvelle, une congrégation dont les traditions de modestie et d'humilité pussent rassurer les hommes influents dans la politique et dans l'Eglise. C'est pourquoi il fit connaître par un de ses prélats les plus aimés, aux disciples

du P. Libermann, qu'il serait heureux de leur voir entreprendre l'œuvre du Séminaire français. Un tel vœu était à la fois et un ordre et un gage de succès.

On se mit donc à l'œuvre en 1853, sans bruit, sans même aucune invitation officielle, et Dieu, qui bénit toutes les entreprises dont le fondement repose sur l'humilité, bénit largement celle du Séminaire français. Le nombre des élèves alla croissant toujours, et ces élèves obtinrent dans les concours publics les distinctions les plus flatteuses. Satisfait de ce premier essai et plus sûr de l'avenir, Pie IX fit demander à l'épiscopat de France son sentiment sur l'opportunité de l'érection d'un séminaire national à Rome. Soixante-seize évêques répondirent unanimement à cet appel, et le souverain pontife promulgua alors la bulle *In sublimi* qui érigeait canoniquement le Séminaire français (1). On était au 14 juillet 1859.

C'est quelques années plus tard que nous y arrivions nous-même ; d'autres nous y ont succédé depuis, et, à l'heure où nous écrivons, malgré le deuil qui plane sur Rome, malgré les appréhensions qu'inspire l'avenir, le Séminaire français contient un petit noyau de séminaristes qui conserveront les traditions, jusqu'à ce que viennent à luire de jours meilleurs. Les directeurs que nous y avons connus et que nous y avons aimés, sont demeurés au poste, veillant, au nom du clergé de France, auprès du pontife bien-aimé, et priant, auprès du tombeau des apôtres, pour la résurrection de notre infortunée patrie. Nous les offenserions en livrant leurs noms à la publicité par l'intermédiaire de cette feuille. Qu'ils nous permettent au moins de leur faire savoir par elle que, malgré notre dispersion aux quatre coins du monde, nos regards, à tous, les suivent toujours et que nos cœurs ne les quittent jamais.

L'abbé Martin,
Chapelain de Sainte-Geneviève.

(1) Cette bulle et les lettres qui la provoquèrent ont été publiées, en 1867, dans un opuscule dédié à *NN. SS. les archevêques et évêques de France* et intitulé : *le Séminaire Français à Rome.*

SAINT PIERRE A ROME.

SECOND ET DERNIER ARTICLE (1).

I.

Au mois de mars de l'année dernière, nous avons fait paraître un article intitulé : *Saint Pierre à Rome*. Une discussion publique entre des prêtres catholiques et des pasteurs protestants venait de ranimer l'ancienne controverse sur l'arrivée, le séjour et la mort de saint Pierre dans la ville des Césars. Il nous parut avantageux de présenter à nos lecteurs l'historique des débats soulevés à différentes époques autour de la même question. Dans toute polémique où la passion est en jeu, il n'est pas rare de voir reparaître des arguments déjà réfutés par la science. Faire connaître les attaques et les réponses du passé, c'est interdire bien souvent à ses adversaires les objections sur lesquelles reposaient les bases de leur thèse.

Nous nous étions proposé cependant de donner une suite à notre travail d'exposition. Une phase nouvelle paraissait s'ouvrir pour la controverse. Les agresseurs mettaient trop d'ardeur à l'attaque, ils annonçaient la bataille avec trop de bruit, pour ne pas laisser croire à l'intervention de quelque argument inédit. Les études historiques ont fait à notre époque des progrès dont on exagère la portée, mais qui sont néanmoins incontestables ; sur une foule de questions, des documents nouveaux ont vu le jour ; les titres anciens ont été collationnés et mieux approfondis. Nous pouvions par conséquent supposer, sans trop de naïveté, que les adver-

(1) V. le n° de mars 1872, p. 225 et suiv.

saires de l'autorité pontificale avaient en mains quelque pièce de grande importance.

On nous a présenté les documents d'autrefois. Pour les mettre en lumière et les plier au sophisme, c'est encore la science et l'habileté des ancêtres que l'on a fait intervenir. Rien de nouveau dans les titres invoqués et dans la manière de les exposer. La science était jouée, et nous nous trouvions en danger de ne pouvoir pas donner notre second article, sans nous résigner à de fastidieuses répétitions.

Après la déception des *conférences publiques*, un espoir pouvait nous rester encore. Il se basait sur les brochures et les livres qu'amène nécessairement à sa suite toute discussion sur l'origine et le pouvoir de la papauté. Nous avons eu, en effet, de la part des protestants, plusieurs comptes-rendus de la discussion. Ils ont paru avec appréciations et commentaires. Nous devons avouer qu'ils sont très-riches en conclusions contre ceux qu'ils appellent les *successeurs prétendus* de saint Pierre ; ils les livrent de tout cœur à l'exécration des siècles et au bon vouloir du roi usurpateur. Mais combien ils se montrent pauvres, inhabiles et d'une science arriérée, lorsqu'il faut attaquer directement le fait historique !

Saint Pierre, disent-ils, n'est jamais venu à Rome : il a vécu dans les provinces orientales de l'empire, et c'est en Judée qu'il a été mis à mort. Vous demandez les preuves de pareilles assertions, et on vous répond que les livres saints précisent exactement chacun de ces détails. Il est question sans doute des Ecritures livrées à l'interprétation du libre examen ; car les passages que l'on invoque ne portent pas sur des faits historiques, mais sur des prophéties dont l'accomplissement pouvait avoir lieu à Rome aussi bien qu'à Jérusalem. Baronius le démontra jadis contre le protestant Udalric Vélen.

Sans vouloir conclure sur ce premier argument, on ajoute

aussitôt que saint Pierre n'est pas mort à Rome, puisqu'il lui a été impossible de s'y rendre. Voici les bases de cette impossibilité. D'abord les différents voyages de saint Pierre en Judée, son séjour à Antioche, ses prédications prolongées dans plusieurs contrées de l'Asie mineure, ne permettent en aucune manière de réserver, entre l'Ascension du Sauveur et la mort de Néron, une période de 25 années que les auteurs catholiques attribuent à l'épiscopat de Rome. De plus, les autorités alléguées par les partisans des papes, ne sont pas d'accord sur l'époque de l'arrivée de saint Pierre à Rome, sur la durée de son pontificat, sur l'année et les circonstances de sa mort.

Donc, concluent les dénégateurs, le séjour de saint Pierre dans la ville de Rome est un événement fabuleux ; les témoignages anciens qui le rapportent sont le résultat de conjectures sans valeur. Donc, nous contenterons-nous de répondre en ramenant la conclusion à ses termes véritables, il est permis de supposer que, pendant son épiscopat de Rome, saint Pierre s'est éloigné quelquefois de la ville éternelle, pour se porter vers les lieux où les besoins de l'Eglise réclamaient sa présence. Ce n'est point là un argument contre la durée et encore moins contre la réalité de son séjour à Rome.

Dans la première partie de notre travail, nous avons signalé l'objection tirée de quelques circonstances diversement rapportées par les auteurs anciens qui ont parlé du voyage de saint Pierre. Nous avons indiqué au même endroit les écrivains catholiques et protestants dont les travaux ont amené une solution favorable à l'événement. Plusieurs détails en apparence contradictoires, des dates qui semblent s'opposer l'une à l'autre, se concilient aisément par une étude plus sérieuse des textes. S'il reste quelques dissemblances dans les récits, elles se rapportent à des particularités purement accidentelles et ne sont pas de nature à

compromettre la vérité de l'événement principal ou à infirmer l'autorité des témoignages.

La plupart des autres objections affectent une forme négative. On demande avec insistance pourquoi un événement aussi considérable ne se trouve pas rapporté et commenté à chaque page des auteurs contemporains. Trente ou quarante écrivains ecclésiastiques, du premier au cinquième siècle, rappellent expressément le fait, ou, par des allusions évidentes, supposent son existence. On voudrait mieux encore. Il faudrait des traités entiers et sans doute aussi des pièces officielles revêtues de toutes les formalités légales.

Nos adversaires ne respectent aucune loi de la critique historique quand il est question de combattre l'Eglise. Les preuves qu'on allègue contre eux sont toujours celles dont ils ne veulent pas. Pourquoi donc leurs attaques contre le séjour de saint Pierre à Rome commencent-elles seulement au XIVe siècle ? Si un de leurs premiers ancêtres, un hérétique appartenant à l'époque des Apôtres, un contemporain de saint Pierre et de Simon-le-Mage, s'était inscrit en faux contre ce grand événement, nous posséderions aujourd'hui des documents plus complets : les polémistes et les historiens auraient accumulé les preuves autour d'un fait dont ils ne pensaient pas que l'on pût jamais contester la réalité.

Si le témoignage trop peu explicite de la tradition est une source de difficultés, le silence de certains auteurs contemporains devait être interprété dans un sens beaucoup plus défavorable. A toutes les citations qui les pressent trop fortement, les contradicteurs se hâtent de répondre : Pourquoi ne pas faire intervenir saint Pierre lui-même, saint Jean, saint Luc et les auteurs païens? Saint Pierre, s'il avait voulu réellement dater sa lettre de Rome, n'aurait pas eu recours à une métaphore qui devait, comme une énigme inexplicable, cacher à tout jamais le lieu de sa résidence.

Dans plusieurs de ses lettres, saint Paul avait à parler de saint Pierre ; s'ils s'étaient trouvés l'un et l'autre à Rome, saint Paul n'aurait pas oublié de le remarquer. Saint Jean et saint Luc étaient dans des conditions analogues. Leur silence ne prouve-t-il pas la fausseté de l'événement ? Le silence des auteurs païens, qui nous ont transmis les moindres particularités de l'histoire romaine à l'époque des empereurs, ne confirme-t-il pas cette conclusion ?

Nous connaissons la valeur des arguments négatifs lorsqu'il est question d'un fait historique. Une foule de circonstances peuvent amener un auteur à se taire sur un événement contemporain ; il en est un grand nombre encore qui peuvent l'engager à un silence volontaire. Avant les dernières controverses sur la question du voyage de saint Pierre, la circonstance qui nous occupe avait été plusieurs fois signalée. Les premiers contradicteurs réclamaient eux aussi les témoignages des Apôtres, de Tacite, de Suétone et de Pline le jeune. Il leur fut démontré qu'en dehors de ces autorités, dont l'absence est loin d'équivaloir à une contradiction, les textes des auteurs anciens sont assez nombreux pour couvrir à jamais de confusion ceux qui veulent soulever des doutes sur l'épiscopat et la mort, dans la ville de Rome, du chef des Apôtres.

II.

On prend, en effet, en pitié les misérables sophismes auxquels se trouve réduite la négation, lorsqu'on jette un regard sur le nombre, la valeur et le sens précis des témoignages qui affirment la réalité de cet événement. Nous ne prétendons pas donner le catalogue complet des preuves invoquées depuis quatre siècles pour établir la vérité. On nous saura gré néanmoins de rappeler quelques faits et de citer les principaux témoins.

Après la lettre de saint Pierre, le premier témoignage dans l'ordre des temps est celui du pape saint Clément. Compagnon et collaborateur de saint Pierre, il rappelle aux fidèles de Corinthe la mort du chef des Apôtres, et la considère comme un titre de gloire et un exemple salutaire pour les habitants de Rome.

Le martyr saint Ignace, contemporain du pape saint Clément et comme lui disciple des Apôtres, sur le point d'arriver à Rome, adresse une lettre aux chrétiens de cette ville. Il les conjure de ne pas empêcher par leurs prières les bêtes féroces de dévorer son corps. Evêque du Christ, il voudrait aussi les instruire ; mais, ajoute-t-il, comment pourrais-je faire entendre ma voix à ceux qui ont reçu les enseignements de Pierre et de Paul ?

A la même époque, Papias, évêque d'Hiérapolis, reconnait dans l'indication de Babylone qui termine la lettre de saint Pierre, une métaphore qui désigne Rome comme le lieu où se trouvait l'apôtre. Nous verrons Clément d'Alexandrie, Eusèbe, saint Jérôme, et beaucoup d'autres écrivains ecclésiastiques, adopter sur ce point l'opinion de Papias.

C'est encore au second siècle qu'appartient le témoignage de Denys, évêque de Corinthe. Dans un discours adressé aux chrétiens de Rome, le saint évêque s'exprime ainsi : « On rapproche avec raison la fondation des églises de Corinthe et de Rome. L'une et l'autre doivent leur origine aux apôtres Pierre et Paul. Venus tous deux à Corinthe, ils répandirent au milieu de nous la semence de l'Evangile. Ils se rendirent ensuite en Italie, et, après avoir fondé l'église de Rome, ils souffrirent le martyre. »

Une citation de Caïus détermine le sens de ces dernières paroles. Membre du clergé romain, Caïus écrivit au commencement du troisième siècle, sous le pontificat du pape Zéphirin (202-219), un traité contre Proclus, chef de la secte des Cataphrygiens. Le livre est perdu, mais Eusèbe en a

conservé un passage dans lequel Caïus oppose aux prétentions des hérétiques l'autorité doctrinale de l'église romaine. « Je puis leur montrer, dit-il, les monuments consacrés au souvenir des Apôtres. Si vous arrivez par la voie royale qui conduit au Vatican, si vous vous éloignez par la route d'Ostie, vous rencontrez également ces trophées qui s'élèvent aux deux extrémités de la ville de Rome pour lui servir de défense. » Ainsi les tombeaux des deux apôtres, placés sur l'une et l'autre rive du Tibre, aux deux avenues principales de la ville, témoignent de l'origine apostolique et de l'orthodoxie de l'église de Rome.

L'argument de prescription est plus précis encore dans saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, qui l'avait été lui-même de saint Jean. « Il serait trop long, dit-il dans son livre sur les hérésies, d'énumérer les successions des pontifes dans toutes les églises. Nous nous arrêterons à la plus grande et à la plus antique, à celle qui a été formée et établie par les très-glorieux apôtres Pierre et Paul. Elle retient par cela même les véritables traditions apostoliques..... » Voilà comment s'exprime sur l'église de Rome le grand évêque de Lyon.

« Heureuse église de Rome ! s'écrie à son tour Tertullien. Les apôtres lui ont livré la plénitude de la doctrine avec celle de leur sang. C'est à Rome que Pierre a reproduit dans sa mort la passion du Sauveur ; c'est là que Paul a reçu la couronne de Jean-Baptiste. »

Hégésippe signale une particularité remarquable dans le martyre de saint Pierre. Condamné au supplice de la croix, le chef des apôtres demanda comme une grâce d'être crucifié la tête en bas. Il voulait montrer par là le respect que lui inspirait la croix du Sauveur.

Nous devons citer encore comme appartenant à la même époque, les témoignages d'Origène et de son maître Clément d'Alexandrie. Celui-ci déclare expressément « que saint

Pierre prêcha l'Evangile dans la ville de Rome, et qu'il confia à son disciple Marc le soin de mettre par écrit la doctrine qu'il enseignait au nom de Jésus-Christ. » Origène rapporte le fait du crucifiement de saint Pierre à Rome, sous le règne de Néron.

Eusèbe confirme de sa grande autorité d'historien les témoignages que nous avons allégués. « Néron fut le premier empereur, dit-il, qui ajouta aux crimes de sa vie la persécution contre les chrétiens. Sous son règne moururent glorieusement à Rome les apôtres Pierre et Paul... Ennemi déclaré de la vertu et de la divinité, Néron voulut frapper de ses coups ceux qui portaient l'étendard sacré au milieu du peuple chrétien. Par ses ordres, Paul eut la tête tranchée, dans la ville de Rome, et Pierre souffrit le supplice de la croix. Je trouve superflu d'en chercher les preuves écrites, lorsque des monuments que de nos jours encore nous pouvons vénérer, en conservent le témoignage glorieux et manifeste. »

Tous les auteurs que nous venons d'énumérer appartiennent aux trois premiers siècles de l'Eglise. Ils étaient contemporains des apôtres ou écrivaient à une époque voisine des faits qu'ils rapportent. Leurs paroles ne sont pas obscures, indécises, contradictoires, susceptibles d'appuyer à la fois l'affirmation et la négation du séjour de saint Pierre dans la ville de Rome. On ne saurait souhaiter un ensemble de témoignages plus autorisés, plus précis et plus unanimes. Parmi leurs auteurs, les uns vivaient à Rome, d'autres avaient visité cette ville et s'adressaient directement aux chrétiens qui l'habitaient ; enfin, Eusèbe qui les cite ou les résume, est reconnu par tout esprit impartial, comme un historien d'une grande science et d'une immense érudition.

Il n'entre pas dans notre but de commenter les textes que nous avons cités. Notre rôle doit se borner à indiquer rapidement les ressources de la polémique. Elles sont de nature à

décourager tout contradicteur qui ne posséderait pas le privilége heureux de s'appuyer à la fois sur sa propre ignorance et sur la crédulité de ses lecteurs.

Nous n'avons pas cependant épuisé les témoignages du troisième siècle, et, au quatrième, les auteurs qui constatent le séjour et la mort de saint Pierre dans la ville de Rome sont si nombreux, que nous devrons nous borner à citer les plus connus.

Saint Hippolyte, évêque et martyr, appartient au troisième siècle. Son témoignage a été conservé dans le *Catalogue libérien*, édité pour la première fois par Bousquier. On sait que le Catalogue libérien contient la suite des pontifes romains depuis saint Pierre jusqu'à Libère. Il fut compilé du vivant de Constantin et sous la direction du pape Libère, par le fameux calligraphe Denys Philocale, dans lequel le chevalier de Rossi reconnaît le copiste officiel de la cour pontificale et le graveur des inscriptions damasiennes.

Des recherches d'une grande érudition ont fait retrouver dans le travail de Philocale le résultat de quatre compilations successives, qui se distribuent ainsi la suite des souverains pontifes : de Pierre à Urbain (42-223), de Pontien à Lucius (230-253), d'Etienne I à Marc (253-336), de Marc à Libère (336-352). Il est admis à peu près généralement que la première série, celle qui va de saint Pierre à saint Urbain I (42-223), a été extraite intégralement de la chronique de saint Hippolyte.

Nous ne ferons pas l'injure à saint Hippolyte ou à Origène de leur attribuer le livre récemment découvert des *Philosophumena*. Il est facile de reconnaître dans l'auteur de ce pamphlet un hérétique du troisième siècle. Son témoignage n'est pas sans valeur comme document historique. Il suppose comme un fait incontestable le séjour de saint Pierre à Rome. Nous le citons textuellement : « Ce Simon, qui par son art magique séduisait le peuple, fut confondu par les

apôtres. Déjà maudit et repoussé de la société des saints, comme le rapportent les *Actes*, il retomba dans ses œuvres de perdition. Il vint à Rome s'opposer à la prédication des apôtres, mais Pierre lui résista courageusement. »

Saint Cyprien, qui écrivait dans la première moitié du troisième siècle, confirme les citations que nous avons déjà fait connaître. Dans plusieurs endroits de ses lettres et de ses ouvrages de polémique, le grand évêque de Carthage appelle le siége de Rome la chaire de Pierre, le titre de sa succession ; il le regarde comme le siége occupé autrefois par l'apôtre Pierre et transmis à ses successeurs légitimes, les évêques de Rome.

Les hérétiques dont les attaques affligeaient alors l'église d'Afrique nous font entendre le même langage. Firmilien de Césarée, leur chef, reconnaît que les apôtres Pierre et Paul ont prêché à Rome la doctrine du Christ.

III.

Au quatrième siècle, l'affirmation de notre thèse recueille des témoignages dans toutes les parties du monde chrétien.

L'Afrique parle comme l'Italie : les ouvrages qui nous arrivent de l'extrême Orient, ne contredisent pas les citations qu'il nous est donné d'emprunter aux écrivains de l'Europe occidentale.

Arnobe rappelle le séjour de saint Pierre dans la ville de Rome : il parle de Simon-le-Mage, de ses artifices et de ses démêlés avec le chef des apôtres. Lactance se fait un argument contre les hérétiques de la prédication de saint Pierre et de saint Paul dans la capitale de l'Empire ; dans son livre *sur la mort des persécuteurs*, il cite plusieurs miracles de saint Pierre alors qu'il établissait à Rome le siége de sa puissance. Pierre d'Alexandrie et saint Athanase font connaître les luttes de l'apôtre contre les ennemis du Christ, ses

longues épreuves, les circonstances de son emprisonnement et de sa mort.

Dans sa lettre aux fidèles orientaux, le pape Jules (vers 342) en appelle à l'autorité du siége de Rome. Comme successeur de saint Pierre, il possède la plénitude de la doctrine et la règle de la foi. Le concile de Sardique confirme, peu de temps après, par la conduite de la majorité de ses membres, les droits du siége de Rome.

Toutes les circonstances du voyage de saint Pierre, de son arrivée, de sa prédication dans la ville de Rome, l'établissement de son siége, les conséquences qui découlent de ce fait, tout ce qui a rapport au martyre et à la sépulture du chef des apôtres, il n'est aucun détail de ces mémorables événements qui ait échappé aux écrivains du quatrième siècle.

« C'est dans la ville de Rome, dit saint Grégoire de Nazianze, que Pierre et Paul remportent leur suprême victoire. » — « Dans cette ville, ajoute saint Cyrille de Jérusalem, ils fondent leur église et posent les fondements de leur siége. » — « Mais, fait observer saint Ambroise, c'est Pierre qui est la base auguste et inébranlable de cette noble construction. » Voilà pourquoi saint Jérôme écrira au pape Damase : « Disciple fidèle du Christ, je suis uni de cœur et de doctrine à votre sainteté, c'est-à-dire au siége de Pierre. Je sais que sur cette pierre l'Eglise du Sauveur a été fondée. » Saint Augustin n'a pas d'autres paroles lorsqu'il reproche aux hérétiques leurs dogmes erronés, et le concile de Chalcédoine, au siècle suivant, rendra la même idée par ce mot devenu célèbre : « Pierre a parlé par la bouche du pape. »

Si nous nous étions proposé d'écrire un traité sur la question du voyage de saint Pierre, nos citations seraient à la fois plus nombreuses et plus complètes. Nous discuterions les textes ; les autorités diverses de leurs auteurs et les con-

séquences qu'il convient d'en tirer, seraient examinées avec soin. Mais notre but unique consiste à remettre en mémoire les preuves invoquées par les défenseurs de la vérité.

Aux témoignages écrits s'ajoutent les preuves que fournit la science archéologique. On a beaucoup étudié, à notre époque, les anciens monuments de Rome chrétienne. Il devait en résulter une démonstration nouvelle de l'épiscopat de saint Pierre. Aujourd'hui comme au temps de Caïus, d'Eusèbe, de Théodoret et de saint Jérôme, Rome peut montrer les lieux illustrés par le séjour des apôtres Pierre et Paul, l'endroit où ils ont subi le martyre et les monuments qui conservent leurs dépouilles sacrées.

Laissons parler un des hommes qui ont le mieux étudié les richesses artistiques et scientifiques de Rome, un évêque qui a trouvé dans sa connaissance et son amour de la ville des papes la force de défendre noblement les prérogatives du Saint-Siége.

« A chaque pas, dans cette cité bénie, on retrouve les traces de Pierre ; son histoire y est écrite en lettres monumentales, et ces lettres sont des édifices le rappelant par de plus ou moins nobles souvenirs. Là vous rencontrerez la maison du sénateur Pudence, où Pierre, arrivant à Rome, prit son premier asile. Sur les flancs du Mont Capitolin se trouve la prison Mamertine. La république y renferma Jugurtha ; sous les empereurs, Pierre y fut jeté dans les fers, et les pieux pélerins y baisent la colonne à laquelle était attachée sa chaîne. Montez au sommet du Janicule, on vous montrera l'emplacement où fût plantée la croix sur laquelle il expira. Voulez-vous savoir où repose son corps ? Un grand empereur, huit jours après avoir reçu le baptême, déposa son diadème, et, saisissant un instrument de labour, ouvrit un sillon pour marquer l'endroit où sa pieuse munificence voulait bâtir une basilique. Le monument s'éleva sous une première forme ; plus tard, il se transfigura sous le contact

et la main du génie, et devint la merveille des merveilles, l'orgueil et le désespoir de l'art, le plus gigantesque et le plus sublime de tous les temples chrétiens, en un mot l'incomparable église du Vatican. C'est là, sous ce colossal mausolée dont les portes sont gardées par Constantin et Charlemagne, que dort de son glorieux sommeil le pêcheur de Galilée ; c'est là le tombeau de Pierre. Et la cité qui l'entoure est pour ainsi dire l'œuvre et le rayonnement de ce sépulcre immortel. Il est à la fois le foyer et le fondement de la nouvelle Rome ; il est en même temps le centre autour duquel s'agite le monde depuis des siècles. »

IV.

Tel est l'ensemble des preuves qui se dressent devant les contradicteurs. Pierre est venu, il a prêché, il est mort à Rome. Les auteurs contemporains en font foi ; les écrivains du second, du troisième, du quatrième siècle, le rappellent dans leurs histoires, leurs apologies, leurs traités théologiques ; les orateurs en parlent dans leurs discours, les évêques dans leurs lettres et leurs homélies ; enfin, si les hommes se taisaient, les monuments auraient une voix pour le proclamer.

Il n'est aucune de ces autorités qui n'aient été apportée dans la controverse longtemps avant les conférences du mois de février de l'année dernière. Pour nier le séjour de saint Pierre dans la ville de Rome, il fallait combattre et renverser, les uns après les autres, les témoignages traditionnels qui affirment le fait. On ne l'a même pas essayé. La négation s'est retranchée sur un terrain où il est facile de parler beaucoup sans aborder sérieusement la question. Elle a fait grand étalage d'une érudition facile, autour des témoignages que l'antiquité aurait pu ajouter à ceux que nous possédons déjà. De bonne foi, faut-il parce que nous pouvions

avoir davantage, renoncer aux richesses plus que suffisantes qui nous ont été transmises ?

Les apologistes ont été contraints de conformer leur réponse à la tactique de leurs adversaires. Il en est résulté une grande perte de temps et bien des pages inutiles. On doit savoir gré de leur zèle et de leurs travaux à ceux qui ont soutenu la lutte. Mais dans les discours qu'ils ont prononcés et dans les dissertations écrites qui en ont été la suite, nous trouvons qu'ils ont fait beaucoup trop d'honneur à des adversaires de mauvaise foi. Lorsque l'objection est importante et menace sérieusement la thèse, lorsque celle-ci ne repose pas d'ailleurs sur des preuves sans réplique, le débat peut abandonner un moment l'argument principal pour se porter sur un détail. Mais ce n'était pas le cas, dans la question du voyage de saint Pierre, de se prêter à un jeu perfide qui déplaçait la question.

La meilleure réfutation des nouvelles attaques se trouvait dans les anciennes réponses. Il suffisait de les reproduire. On l'a compris à Rome, et l'imprimerie de la Propagande a réédité les dissertations de Zaccharia, de Mamachi et de Foggini. Nous ne croyons pas inutile cependant de faire connaître les ouvrages qui ont été le résultat des dernières controverses.

A la liste des auteurs que nous avons cités dans notre premier article, nous ajouterons quelques noms.

Avant les conférences de Rome, Taillefer (1833 et 1845), André Blanc (1838), Ellendorf (1841), Scheler (1845), Lipsius (1869) et Gavazzi (1869) avaient écrit divers opuscules contre le voyage de saint Pierre. Il est même à remarquer que Scheler avait pris le pseudonyme de Uldaric. Acceptant le nom de cet Uldaric Vélen que nous avons vu réfuté par Bellarmin, il se croyait en droit de reproduire sans scrupule les vieilles objections du XVIe siècle. Nous avons eu, dans le même sens et depuis les conférences, des reproduc-

tions de Gavazzi, de Taillefer, de Lipsius, des articles de Roller et de Hudry-Ménos. S'il faut en croire ces relations un peu intéressées, les discussions publiques ouvertes à Rome le 9 et le 10 février 1872 tournaient complètement à l'avantage de la négation. Un jour encore, et il n'était plus douteux que saint Pierre n'est jamais venu à Rome. Malheureusement, ce jour fut refusé à la libre discussion, et l'autorité ecclésiastique, craignant une défaite, suspendit les séances.

C'est assez l'avis de M. Puaux, ministre de l'église réformée de Nimes. Il était à Rome dans les rangs des dénégateurs. Pourquoi n'aurait-il pas produit sa brochure? Autrefois le pasteur Puaux était parvenu à se faire prendre au sérieux. On le réfutait. Son style tourne trop à l'injure pour que l'âme la plus charitable veuille désormais se commettre avec un tel antagoniste. S'il désire et peut être éclairé, qu'il lise les lettres de son évêque.

La thèse catholique se retrouve dans le compte-rendu officiel des conférences, dans les travaux particuliers de Caprara, de Cerri, de Ciolli, de Montebene et dans le grand ouvrage que vient de publier le professeur Cornoldi.

La Revue des questions historiques a publié dans son dernier numéro (janvier 1873), un article assez étendu sur le même sujet. Il indique chez son auteur, l'abbé P. Martin, la connaissance approfondie d'une série de documents ecclésiastiques dont l'étude est beaucoup trop négligée à notre époque. Les écrivains orientaux, orthodoxes et hérétiques, présentent sur la question du voyage de saint Pierre à Rome, des témoignages aussi précis et non moins concluants que ceux des auteurs grecs et latins.

Il serait superflu, après cette exposition, de dire notre pensée sur les conférences publiques qui ont eu lieu à Rome entre catholiques et protestants. Nous avions annoncé

qu'elles ne produiraient aucun aveu. Ceux qui se présentent pour de semblables luttes cherchent le scandale et non la vérité.

Les conférences durent s'arrêter brusquement. La controverse devenait un moyen de blasphème. Il était décent pour les ecclésiastiques de se retirer.

Les conséquences scientifiques de ces conférences ne sont pas très-importantes, si on considère seulement les débats et les quelques travaux qui en ont été la suite directe. Mais toute controverse sur les origines de l'Eglise imprime une impulsion nouvelle à l'étude des premiers siècles du christianisme. En ce sens, nous nous applaudissons du bruit qui s'est fait autour d'une négation cent fois repoussée. L'étude sérieuse des auteurs et des monuments anciens est un triomphe assuré pour l'Eglise. L'erreur se plait dans les connaissances superficielles et indécises, dans cette instruction obligatoire et égalitaire qui ressemble à un immense brevet d'ignorance : la vérité est essentiellement amie de la science et de la pleine lumière.

Gustave CONTESTIN,

Docteur en théologie.

Mgr GAUME

Ses Œuvres — Son Influence — Sa Polémique.

Parmi les survivants de cette grande école catholique dont M. de Maistre fut le véritable père et le maître réel, il en est un qui nous semble devoir fixer l'attention des nouveaux venus dans l'arène que, malgré son âge, il n'a point abandonnée, et où nous le voyons souvent encore figurer, dans de brillantes passes, avec des armes nouvelles qui nous resteront pour continuer ses bons combats.

La famille à laquelle appartient ce puissant polémiste aura marqué dans les annales religieuses du siècle. On le rappelait justement à l'occasion de la mort du regretté chanoine Gaume, l'auteur de plusieurs publications exégétiques et pieuses fort estimées ; les Gaume ont tenu à honneur de suivre une ligne aussi droite qu'inflexible, qui leur assure l'estime reconnaissante de tous ceux qui savent apprécier la constance et la fermeté dans les convictions, en un temps où les meilleurs ont connu de si étranges défaillances. Les éditeurs catholiques de ce nom, frères de l'éminent prélat auquel nous consacrons cette étude, ont donné, eux aussi, de rares exemples, en se préoccupant surtout dans leurs entreprises, quelquefois colossales, toujours remarquables, des grands intérêts de la cause à laquelle leur illustre frère a donné tant d'éclat.

I.

Mgr Gaume aura eu, selon nous, et comme nous espérons le démontrer par un rapide examen de ses œuvres, grandes

ou petites, le mérite de bien s'être rendu compte de la maladie de son temps. D'autres ont cherché à diriger le mouvement anti-religieux, pour lui faire prendre une ligne de traverse qu'ils espéraient ramener au droit sentier, comme si des négations de principe pouvaient jamais conduire à des affirmations.

Mieux avisé fut, dès son premier ouvrage, l'auteur du *Catéchisme de Persévérance,* dont dix éditions successives ont affirmé le succès rapide et constant.

Le siècle niait le surnaturel. Mgr Gaume s'est proposé d'attaquer l'ennemi de front. Il opposera, suivant l'heureuse expression d'un éloquent dominicain, « le radicalisme des affirmations au radicalisme des négations. » La méthode des concessions lui semble fatale à l'intégrité de la doctrine, inutile même au succès de l'apologiste catholique, indigne de la sincérité de nos convictions. Cette règle de conduite apologétique restera inflexible dans ses mains, du premier jour de sa virilité aux jours encore radieux de sa vieillesse sacerdotale.

Il la montra dans toute sa netteté loyale, dès les premières pages de ce *Catéchisme de Persévérance* que tous nous avons lu avec tant d'attrait dans notre jeunesse, pour le relire, comme un modèle et un guide, quand nous avons été chargés d'enseigner les autres (1).

On a dit de cette grande œuvre qu'elle était un tableau complet de la religion sous toutes ses faces, dogmatiques, morales, historiques, disciplinaires, liturgiques et symboli-

(1) « La doctrine du *Catéchisme de Persévérance*, a dit Mgr Donnet, archevêque de Bordeaux, est puisée aux meilleures sources. Le style de cet ouvrage est clair, attachant, vif et pénétrant. Le plan en est vaste et embrasse à la fois l'histoire du christianisme et des ordres religieux, l'exposition des dogmes, l'explication de la morale, des sacrements et des cérémonies de l'Église. La méthode employée par l'auteur est celle qu'ont suivie avec tant de succès les Pères grecs et latins, celle enfin que Fénelon et plusieurs grands évêques désiraient qu'on fît revivre parmi nous. »

ques. Mais on n'a pas assez fait remarquer ce qui en constitue, croyons-nous, le plus réel mérite.

La notion du surnaturel, selon la doctrine si lumineuse et si vraie de l'évêque de Tulle, doit rouler uniquement, quand on veut l'exposer dans sa belle théologie, sur la centralisation qu'exerce la figure de Jésus-Christ sur tout le plan divin des créations. En exposant la doctrine, Mgr Gaume n'a garde de manquer à cette règle, et son œuvre pourrait s'intituler: *Le Rayonnement de Jésus-Christ dans la Religion.*

Divers auteurs ont tenté de reprendre en sous-œuvre cette entreprise; leurs travaux, remarquables à divers titres, manquent de cette unité, et partant de cet intérêt qu'assure au *Catéchisme* de Mgr Gaume la pensée-mère qui en a dicté le plan et le développement.

Nous la retrouvons, cette même pensée féconde et admirable, jusque dans ces petits livres qui devaient initier à la grande exposition de la doctrine catholique, et qui sont heureusement devenus classiques entre tant de mains. Nous voulons parler de l'*Abrégé du Catéchisme de Persévérance*, arrivé à sa trentième édition, du *Catéchisme des Mères*, et du *Petit Catéchisme des Mères*, délicieux petits ouvrages qui suffiraient, comme aurait dit Gerson, à assurer la reconnaissance de l'Église à leur auteur.

L'éloquent évêque de Poitiers l'a fait ressortir, ces jours-ci, avec une vigueur d'exposition incomparable : la grande plaie du siècle, c'est l'envahissement du Naturalisme, cette erreur perfide et féconde que le Concile du Vatican a cru devoir tout d'abord atteindre et frapper.

Cette conviction, qui avait inspiré l'exposé complet et la doctrine surnaturelle dans le *Catéchisme de Persévérance*, porta Mgr Gaume à étudier de plus près, et avec quelques développements, les points où l'attaque du Naturalisme lui parut le plus nuisible, et où il lui semblait utile de réveiller les notions de la foi dans toute leur netteté et sans ambages.

Voyons sur quels sujets le zélé prélat fit porter l'attention du clergé et des catholiques.

II.

Nous avons compté sept ouvrages de Mgr Gaume, où cette tendance particulière se révèle avec le plus d'évidence, bien que, nous ne cesserons de le dire, elle soit la pensée-mère de toutes ses œuvres.

Un mot seulement sur chacun de ces sept livres.

Il est dans l'auguste Trinité des personnes divines une personne dont le culte, négligé du grand nombre, serait pourtant digne d'attirer, aujourd'hui surtout, la dévotion des catholiques réfléchis.

Déjà, de son temps, où l'on vivait pourtant d'une vie de foi robuste et profonde, le grand docteur de la scolastique se plaignait de la négligence des chrétiens à adorer le Saint-Esprit. Cette adorable personne de la Sainte-Trinité est en effet comme un *Dieu inconnu* pour le grand nombre. Ses opérations, son rôle dans la création et dans la sanctification des âmes, sa mission, sont trop peu appréciés, parce qu'ils sont trop peu médités.

A une époque où l'Esprit du Mal, singe de Dieu, suivant l'énergique expression de Tertullien, s'efforce de faire prévaloir son action sur celle de l'Esprit du Bien, un *Traité du Saint-Esprit* répondait donc à un véritable besoin. Avec sa grande et belle intelligence des choses divines, notre éloquent écrivain nous en a donné un qui satisfait largement à ce besoin. De l'aveu de tous, le *Traité du Saint-Esprit* est un des ouvrages les plus savants, les plus utiles, et sous le rapport de la forme comme sous le rapport du fond, les plus remarquables de notre temps.

Attaquée de toutes parts, obscurcie par toute sorte de manœuvres, l'illumination surnaturelle que l'Esprit de Dieu

donne à la raison humaine se doit de lutter contre l'envahissement des ténèbres.

C'est par les actes de foi que les tentations contre la foi se dissipent, et non point par des recherches qui relèvent beaucoup trop de cette superbe à laquelle Dieu résiste et refuse sa grâce. Singulier phénomène que Mgr Gaume a établi d'une manière irréfutable dans son livre d'or, le *Credo*.

Chrétiens qui vacillez dans la foi, âmes que le doute voudrait envahir pour en faire ses victimes, suivez le conseil qui vous est si éloquemment donné, réfugiez-vous dans le *Credo*. C'est le château fort dans lequel, aux heures du péril, vous trouverez un asile sûr, d'ou vous pourrez braver toutes les attaques de l'ennemi.

Gardez-vous également de ne point estimer à son haut et sublime prix la religion dont le *Credo* est le symbole. Elle est la seule vraie ; car toutes les autres prétendues religions ne sont que des formes de l'esprit d'erreur, lequel n'a aucun droit au respect ni aux ménagements de la vérité.

Parce qu'elle est la seule vraie, la religion du *Credo* catholique a les promesses de la vie présente et les promesses de la vie future ; Mgr Gaume le démontre avec beaucoup de lucidité et de talent en son bon petit traité de la *Religion dans le Temps et dans l'Éternité*.

Cette religion n'a pas seulement un symbole ou formule de croyance : elle a un signe plus sensible encore, puisqu'il est un composé non-seulement de paroles, mais d'un acte extérieur.

Ce signe, que les premiers chrétiens avaient en si grande vénération, que les siècles de foi mêlaient à tous les actes de la vie civile et domestique, n'est plus, de nos jours, estimé à sa haute valeur et à sa merveilleuse efficacité.

C'est là un des fruits du Naturalisme dans la piété ; c'est un des résultats les plus chers à l'esprit mauvais, qui le re-

doute comme un ennemi invincible. Rappeler les âmes à cette pratique et les éclairer sur son but providentiel, c'était rendre aux temps troublés que nous traversons le service signalé que leur a rendu le docte auteur du *Signe de la Croix au XIX*e *siècle.*

A côté du Signe de la Croix, avec lui presque toujours, vient se placer un autre ennemi redouté de Satan, et dès lors nécessairement fort négligé à une époque où le père du mensonge a été assez habile pour faire nier son action infernale et jusqu'à son existence, autrefois affirmées par tant d'évidentes manifestations.

L'*Eau bénite,* au XIXe siècle, si peu connue, si peu prisée par rapport aux temps où elle constituait l'élément principal des pratiques chrétiennes, aura trouvé sa vengeance et sa défense dans l'éloquent opuscule dont nous venons de citer l'intitulé. Comme le *Credo,* ces deux derniers ouvrages ont été honorés par PIE IX des Brefs les plus flatteurs, qui en montrent toute l'importance.

Le Christianisme s'affirme par le Credo, par le Signe de la Croix, par l'usage de l'Eau bénite : il s'affirme aussi par la fidélité à garder un des jours de la semaine au service de Dieu. Dans sa lutte à outrance contre le Christianisme, la Révolution n'eut garde d'omettre l'attaque de cet acte de foi permanent, passé dans les mœurs des peuples chrétiens.

Sans oser contester le principe, elle contesta l'application et substitua la décade au dimanche, comme le socialisme communiste substitua plus tard le lundi au premier jour de la semaine pour le repos de l'ouvrier, toujours en haine de la révélation et de la foi. *La Profanation du Dimanche,* héritage de la Révolution satanique, est, dans un ouvrage qui n'a point vieilli et qui porte ce titre, jugée et condamnée, comme elle le mérite, par Mgr Gaume.

Nous ne finirons pas cette nomenclature sans attirer toute l'attention des admirateurs de notre écrivain sur l'un de ses

livres, peut-être le plus intéressant, et à coup sûr l'un des plus remarquables. Sous son titre un peu étrange, *la Vie n'est pas la Vie,* il présente à tout homme soucieux de son avenir les considérations les plus éloquentes, les plus pressantes exhortations, les déductions les plus ingénieuses.

On peut ne pas admettre à l'égal d'un dogme, — et ce n'est point d'ailleurs l'intention de l'auteur, — toutes les conséquences de ces déductions, mais on ne peut s'empêcher d'y voir les meilleures études ou divinations sur ce que doit être la vie du Ciel, seule vie véritable et digne de notre amour. Là, tout est surnaturalisé, là surtout, nous oublierons les divergences d'idées et de méthodes qui nous divisèrent ici-bas.

III.

Ceci nous amène à toucher un des côtés les plus célèbres de la vie militante de Mgr Gaume. Nous ne referons pas cette histoire, qui ne sera du reste bien jugée que dans quelques années, quand auront disparu de la scène du monde les acteurs qui y prirent part, en y mêlant les passions qui laissent toujours percer par quelque bout l'infirmité de la nature humaine.

Mais elle nous semble avoir, du côté de Mgr Gaume au moins, toute sa genèse dans sa haine contre le principe révolutionnaire qui tend à devenir aujourd'hui le maître du monde.

Cette haine, cette sainte colère du fils de lumière contre l'envahissement de la nuit, éclate dans toute son énergie à travers ces 12 volumes que la postérité étudiera avec soin, pour avoir la philosophie de l'Histoire de la période révolutionnaire, où nous avons le malheur de vivre.

L'éloquent auteur d'une brochure qui a justement fixé l'attention des esprits réfléchis et élevés, au sortir de la dernière guerre, le Père Caussette, le disait dans son étude sur

Dieu et les Malheurs de la France : « Révolution, cela veut dire que Dieu c'est le mal, que la propriété c'est le vol, que l'anarchie c'est l'ordre, que les peuples sont faits pour la République, non la République pour les peuples, et que sur la ruine de tous les principes, de toutes les croyances, du bon sens outragé et de la nature indignée, une forme de gouvernement, une abstraction politique doit devenir l'objet de l'idolâtrie universelle.

« Ainsi entendue, la Révolution, c'est la mystique du satanisme, c'est la reconstruction du monde sens dessus dessous ; c'est la marche de l'humanité la tête en bas ; enfin, c'est un embrassement sanglant de l'orgueil et de la convoitise se rencontrant au milieu d'un chaos sans Dieu, pour recommencer la fécondation du néant. »

Mgr Gaume a étudié *la Révolution* depuis la Renaissance jusqu'à nos jours. Il en expose, avec une rare vigueur de dialectique, la généalogie, le travail de reconstruction ou plutôt de destruction religieuse, sociale, philosophique, littéraire, artistique. Il étudie les caractères, les effets et les origines du Voltairianisme, du Césarisme, du Protestantisme, du Rationalisme et la prétendue Renaissance qui leur donne le jour.

Par la force des preuves, par l'érudition choisie, par les aperçus lumineux qui le distinguent, cet ouvrage rappelle la hauteur de vue et la fermeté de coup d'œil des de Maistre et des Donoso Cortès.

Déjà, dans un ouvrage malheureusement épuisé depuis plusieurs années, l'ardent adversaire de la Révolution, avait raconté l'*Histoire de la société domestique* chez tous les peuples, afin de montrer l'influence du Christianisme sur la famille. Ici, le sujet s'agrandit, et il s'éclaire par le contraste des ténèbres et de l'influence désorganisatrice de cet antichristianisme qui a nom la Révolution.

L'action révolutionnaire de la Renaissance sur l'éducation

ne pouvait manquer d'attirer les regards d'un historien aussi attentif.

Il la fouilla avec une sollicitude pleine d'angoisses. Frappé de l'influence du paganisme sur la Renaissance, ne se dissimulant point qu'elle n'était au fond qu'une résurrection de l'idolâtrie, puisqu'elle tendait à replacer le démon sur des autels moins grossiers peut-être, mais à coup sûr non moins ennemis du vrai Dieu, il songea à saper ce paganisme dans l'action que lui assurait la perfection relative des formes littéraires, au moyen desquelles les auteurs païens inoculaient ses doctrines et son esprit dans les jeunes intelligences.

On se rappelle les tempêtes que souleva l'apparition du *Ver rongeur*. Appuyé sur des faits incontestables, l'auteur y montrait les ravages du Paganisme dans l'éducation et par l'éducation dans la Société.

Comme conséquence, il proposait une prompte réforme, sans laquelle il annonçait que l'Europe irait aux abîmes. Il n'a été que trop prophète.

Faussement traitée d'exagération, la réforme demandée consistait à introduire largement l'élément littéraire chrétien dans les études classiques et à expurger sévèrement les auteurs païens qu'on croirait pouvoir laisser entre les mains de la jeunesse, enfin à enseigner chrétiennement les auteurs païens.

On s'étonne à bon droit de l'opposition violente qui fut faite à des demandes si raisonnables ; mais la réforme proposée heurtait trop de préjugés pour ne pas rencontrer de nombreux adversaires. Les objections vinrent de toutes parts, mais avec une aigreur, une animosité de ton qui en trahissait la faiblesse.

Dans les *Lettres à Mgr Dupanloup*, publiées au fort de la lutte, Mgr Gaume en fit justice avec un calme et une solidité qui, au jugement des maîtres, font de cette publication un modèle de polémique.

Cependant, pour une raison qu'il est inutile de rappeler ici, l'Episcopat français était divisé sur la réforme demandée. Le Souverain Pontife intervint, d'abord par la circulaire du cardinal Antonelli, et plus tard par l'Encyclique *Inter multiplices*, du 21 mars 1853.

Dans cet acte solennel, Pie IX consacre la thèse de Mgr Gaume, et, pour lui donner un témoignage public de sa bienveillance, il élève le courageux écrivain à la plus haute prélature romaine.

Cette lutte orageuse a eu trois résultats incontestables : la nécessité des auteurs païens pour former des littérateurs chrétiens, de l'état de dogme où elle était, a passé à l'état de problème ; l'expurgation des auteurs païens a été faite avec plus de soin ; les auteurs chrétiens sont entrés dans un bon nombre d'établissements dont jusqu'ici les portes leur avaient été fermées.

Pour rendre pratique une réforme si désirable, notre infatigable prélat a publié une collection fort estimée de *Classiques chrétiens*, latins et grecs, et deux volumes de *Prosateurs* et de *Poëtes profanes* soigneusement expurgés, suivant les prescriptions du Saint-Père.

IV.

Ces travaux, plus que suffisants pour absorber la vie d'un homme, n'ont pas épuisé le riche fonds de science et de talent que Mgr Gaume a mis au service de la vérité. L'œil aux aguets, comme la sentinelle dont parle Isaïe, il n'a cessé, depuis le commencement de sa carrière littéraire et militante, de regarder dans la nuit du Naturalisme et de la Révolution. De là diverses œuvres de polémique sociale, qu'il est temps d'examiner avec quelque soin.

« Les idées gouvernent, a justement remarqué l'éminent évêque de Poitiers dans sa récente instruction synodale sur

la première constitution dogmatique du concile du Vatican, les idées gouvernent et commandent les actes.

« Or, parce qu'il y a encore une société, et que, même après qu'elle a méconnu Dieu, trahi Dieu, expulsé Dieu, la société est obligée, sous peine de mort, de s'attribuer et d'exercer des droits divins, par exemple d'affirmer certains principes, d'établir des lois, d'instituer des juges, de se protéger elle-même par des armées, enfin d'opposer des digues à ce qu'elle nomme encore le mal et que d'autres appellent le bien, attendu que c'est la satisfaction d'un besoin naturel, d'une vie naturelle, de cette nature enfin qui est le vrai et l'unique divin ; à cause de cela, et en haine des éléments conservateurs qu'elle est forcée de retenir, la société naturelle se voit en butte à toutes les agressions dont l'ordre surnaturel avait été le point de mire.

« A son tour, elle est la grande ennemie, la grande usurpatrice, le grand tyran, le grand obstacle qu'il faut renverser et détruire à tout prix : société politique et civile, société même domestique, car les deux sont fondées sur la stabilité du mariage qui est pour la nature un joug intolérable, sur l'hérédité qui est une violation manifeste de l'égalité naturelle, et enfin sur la propriété qui est le vol par les individus d'un bien appartenant par nature à tous.

« Et ainsi, conclut le grand évêque, de négation en négation, le naturalisme conduit à la négation des bases mêmes de la nature raisonnable, à la négation de toute règle du juste et de l'injuste, par suite au renversement de tous les fondements de la société. »

Hélas ! sous de beaux noms, sous de fallacieux prétextes, ces erreurs sociales ont trouvé, même de la part de certains catholiques, une complicité que la constitution conciliaire a flétrie énergiquement.

Mgr Gaume l'avait fait remarquer à ceux qu'égaraient les séduisantes données du libéralisme. Pour le démontrer, il

faudrait citer ici le plan des diverses brochures politiques du profond polémiste.

Elles s'inspirèrent toutes des exigences de l'actualité, comme *La Situation, l'Europe en* 1848 ; mais elles allèrent toujours plus loin, et rien n'est frappant comme la prophétie de ce volume si bien intitulé *Où allons-nous* ? écrit dès l'an 1844, sept ans au moins avant les événements qu'il annonçait. Aussi comprenons-nous que l'auteur ait eu une douloureuse satisfaction, l'an dernier, à intituler la seconde partie de son œuvre : *Où en sommes-nous?* Le Pape a loué avec effusion ce dernier travail, qui nous semble le résumé le plus fidèle et le plus complet des leçons de la Providence à notre malheureux pays.

La plupart de ces brochures, dont la première surtout était épuisée depuis longtemps, ont été réimprimées en un volume trop modestement décoré du titre d'*Opuscules*, car, on vient de le voir, ce sont de vraies œuvres de maître, et, à notre avis, l'une d'elles peut compter parmi ses chefs-d'œuvre.

V.

La première constitution dogmatique du Concile du Vatican n'a été, pour ainsi dire, que le prélude de cette grande constitution qui sera la plus belle gloire de ce Concile devant la postérité. Après avoir condamné les erreurs modernes contre la foi catholique, les Pères tournent leurs regards vers le Siége Romain, vers cette chaire apostolique, interprète et gardienne infaillible de la vraie foi.

En luttant contre le naturalisme, l'éminent athlète dont nous racontons les glorieux combats n'a eu garde d'oublier Rome. Rome !... Elle fut grande cette ville, dans son passé. Mais combien plus grande elle a été, depuis que Pierre, sur l'ordre de l'Esprit-Saint, en fit le centre de l'Eglise !

Mgr Gaume a décrit avec amour et avec foi *les Trois*

Rome. Il nous a fait descendre dans la Rome souterraine par sa belle *Histoire des Catacombes*, qu'on relit avec plaisir et toujours avec fruit, même après les savants travaux de Rossi et de ses vulgarisateurs français. Quant à l'ouvrage principal, il suffit d'en dire ce qu'en a dit l'écrivain qui, avec Gerbet, aura eu le plus droit de juger les ouvrages sur Rome : « Fruit d'un travail intelligent et d'une vaste lec-« ture, dit M. Louis Veuillot, en parlant de cette œuvre de « Mgr Gaume, cet ouvrage est le plus complet. C'est le vrai « guide religieux dans Rome et dans l'Italie. »

VI.

Nous voici au terme de cette étude. Ce qui nous reste à énumérer est dans toutes les mains, c'est le fruit de ce côté du talent de Mgr Gaume qui a popularisé son nom parmi la jeunesse, les communautés et les personnes pieuses.

Le surnaturel dans la piété. On sent que le pieux prélat est heureux de s'y arrêter, comme dans un élément qui lui est familier. Il s'y complaît, soit qu'il s'agisse de la dévotion à Jésus enfant (*Bethléem*) ; de la devotion aux souffrances du divin Maître (*Horloge de la passion* et *Histoire du bon Larron*) ; de la préparation à la première communion (*le Grand Jour approche*), ou de l'action de grâces après cet heureux jour, dont il a tant contribué à exalter les faveurs ineffables (*le Seigneur est mon partage*) ; du sacrement de Pénitence (*Manuel des Confesseurs*) ; des souvenirs bibliques les plus appropriés aux besoins de la piété contemporaine (*Judith et Esther*) ; de la vie d'une petite esclave martyrisée dans des circonstances horribles pour la nature (*Suéma*), ou des merveilles de l'apostolat catholique (*Voyage du P. Horner*).

Il conviendrait sans doute de s'appesantir sur chacune de ces délicieuses productions, vrais bijoux composant un écrin

presque complet pour servir à l'ornement spirituel d'une âme chrétienne. Mais la plupart de ces volumes sont dans toutes les mains. Traduits dans presque toutes les langues connues, ils ne comptent plus le nombre de leurs éditions. Nous le constatons avec une véritable joie, car l'étude des œuvres de Mgr Gaume est l'une des plus profitables que l'on puisse faire à notre époque.

Heureux les écrivains qui auront su, comme Mgr Gaume, tenir l'impiété et l'hérésie à longueur de lance, tout en édifiant les bons et en raffermissant les faibles !

Ant. Ricard,

Chanoine de Marseille et de Carcassonne.

Ordonnance et instructions de Mgr l'Archevêque de Malines relatives à l'administration spirituelle et temporelle du séminaire.

Dans notre numéro de mars (p. 240 et suiv.), nous avons donné de nombreux extraits du synode récent de Malines, et nous avons promis d'y joindre bientôt les documents relatifs à l'administration du séminaire, qui se trouvent dans l'appendice aux actes de ce même synode. Voici ces quelques pièces, qui sont du plus haut intérêt.

I. — *Ordonnance qui établit les deux commissions pour l'administration spirituelle et pour l'administration temporelle du séminaire.*

VICTOR AUGUSTUS ISIDORUS DECHAMPS,

Dei et Apostolicæ Sedis gratia Archiepiscopus Mechliniensis, Primas Belgii, Sanctitatis Suæ Prælatus domesticus et Solio Pontificio assistens,

Omnibus has litteras inspecturis salutem in Domino.

Consilia tam pro spirituali quam pro temporali in diœcesis nostræ Seminaris administratione juxta regulas canonicas, præsertim vero S. Concilii Tridentini (*Sess. XXIII, c.* 18 *de reform.)* præscripta, ordinare cupientes, præfata consilia constituimus, ut sequitur :

1° Pro administratione spirituali consiliarios eligimus venerabiles Dominos N..... et N....., Canonicos capitulares.

2° Capitulum ecclesiæ nostræ metropolitanæ, reverendique Domini archiepiscopalis civitatis nostræ Parochi, a nobis ad hoc invitati, duos consiliarios pro rebus temporalibus elegerunt, nobisque notum fecerunt venerabilem Dominum N....., ex parte præfati Capituli, et reverendum Dominum N....., ex parte cleri fuisse deputatos.

Nos vero in eumdem finem venerabilem Dominum N....., ex parte Capituli, et reverendum Dominum N....., e clero civitatis deligimus.

Computus seminariorum quotannis reddentur feria III post Domicam *Quasi modo* et subsequentibus diebus.

Datum Mechliniæ etc.

II. — *Lettre aux membres de ces deux commissions.*

Malines, le 29 septembre 1869.

Messieurs,

La responsabilité des évêques est lourde, et l'Eglise, par ses lois toujours pleines de sagesse, a pris soin de leur donner des aides qui puissent alléger cette responsabilité en la partageant. C'est ce qu'elle a fait en particulier pour l'administration des Séminaires.

I. En effet, l'administration des Séminaires appartient aux Evêques, mais le Concile de Trente leur donne deux conseils pour les aider dans cette administration. (*Sess. XXIII, c.* 18 *de reform.)*

De ces deux conseils, l'un est donné à l'Evêque pour l'administration du spirituel, et l'autre pour l'administration du temporel du Séminaire, et ils sont ordinairement désignés sous le nom de commissions ou de députations pour le spirituel et pour le temporel.

II. — Ces deux commissions doivent concourir simultanément avec l'Evêque non-seulement à l'administration du grand Séminaire, mais aussi à celle des autres Séminaires du diocèse, car le Concile de Trente dit expressément que tous ces Séminaires dépendent entièrement du Séminaire établi dans la ville épiscopale, *avec lequel ils ne font en réalité qu'une seule institution.* L'expression vulgairement employée de grand et de petit Séminaire, ne serait ni canonique, ni légale, si l'on prétendait en déduire une séparation réelle entre ces établissements. Elle ne serait pas canonique ; car d'après le Concile de Trente, les Séminaires sont organisés de manière à y élever les jeunes gens dès leur tendre jeunesse, et à les initier non-seulement aux sciences théologiques, mais aussi à la philosophie et aux humanités. Elle ne serait pas légale ; car la bulle de Pie VII, relative au Concordat de 1801, et la bulle de Léon XII, relative à nos Séminaires, bulles qui les organisent *selon les prescriptions du Concile de Trente*, ont été publiées, l'une par le Gouvernement français, et l'autre par le roi des Pays-Bas, le 2 octobre 1829.

Il n'y a donc pas en réalité dans les diocèses plusieurs Séminaires, le grand et les petits, mais un seul Séminaire, canoniquement et légalement, Séminaire unique que différents motifs ont fait diviser en

section de théologie, de philosophie et d'humanités. L'administration du temporel du Séminaire s'étend ainsi à tous les établissements qui portent ce nom dans le même diocèse.

III. Le *premier Conseil*, ou la première députation pour l'administration *spirituelle* du Séminaire, se compose de deux chanoines *(Conc. Trid. loc. cit)*, dont le choix appartient à l'Evêque seul.

L'Evêque doit les consulter 1° dans la confection du réglement du Séminaire ; 2° dans l'admission des élèves ; 3° dans le choix des professeurs ; 4° dans le choix des livres d'enseignement ; 5° dans le choix du confesseur ; 6° dans l'expulsion des séminaristes rebelles, etc., en un mot dans tout ce qui a rapport à l'instruction, à la discipline et à la conduite des séminaristes. Les membres de cette commission doivent donc être entendus dans tout ce qui concerne ces choses, mais leur avis n'étant que *consultatif* ne doit pas nécessairement être suivi. Ils assisteront aux réunions qui auront lieu chaque année pendant les grandes vacances sous la présidence de l'Archevêque, et qui auront précisément pour objet l'enseignement et la discipline, c'est-à-dire le *spirituel* des Séminaires.

IV. Le *second Conseil*, ou l'administration pour le *temporel*, se compose de quatre personnes, savoir : de deux chanoines, dont l'un est choisi par l'Evêque et l'autre par le chapitre, et de deux membres du clergé de la ville, dont l'un est choisi par l'Evêque et l'autre par le clergé même de la ville.

Ces députés n'ont que le vote *consultatif*, comme les membres de la commission pour le *spirituel*. Quant aux *attributions* de ces députés, si l'on s'en tenait au texte du Concile de Trente, elles se réduiraient à intervenir avec l'Evêque dans la fixation et la répartition de la taxe à imposer et dans l'union des bénéfices simples au Séminaire, double attribution qui serait aujourd'hui sans objet chez nous, mais elles ont été plus spécialement déterminées par les décrets de la S. Congrégation du Concile. Ainsi, d'après ces décrets, les députés doivent être consultés 1° dans la nomination des employés et des serviteurs du Séminaire ; 2° dans les difficultés qui s'élèveraient au sujet de la construction ou de la conservation du Séminaire ; 3° dans les *baux*, les *concessions* et tous autres *contrats* relatifs aux biens du Séminaire ; 4°

en un mot, dans toute l'administration temporelle de Séminaire, y compris la *reddition annuelle des comptes*, faite par les supérieurs du Séminaire (1).

Une seule chose est exclue des attributions de cette commission, c'est l'exaction de la taxe que l'Evêque seul peut poursuivre. (La taxe et l'exaction de la taxe n'ont plus lieu chez nous, les Séminaires étant pourvus d'ailleurs.)

V. Il faut bien remarquer 1° que l'Evêque ne peut substituer à la double députation établie par le Concile de Trente, *ni une commission formée par les directeurs ou professeurs du Séminaire, ni même faire entrer ceux-ci dans la députation en qualité de conseillers adjoints*, — le Concile

(1) Quand on dit que les députés doivent être consultés pour *toute* l'administration temporelle, on entend parler des actes d'administration qu'on vient d'énumérer, et non des détails quotidiens de cette administration : c'est justement de ceux-ci que les supérieurs du Séminaire doivent rendre compte annuellement devant les députés, par l'exposé des recettes et des dépenses. (Le supérieur du Séminaire est aidé dans l'administration immédiate des biens par un trésorier nommé par l'autorité ecclésiastique.) Quelques auteurs ont cru trouver dans les expressions du Concile de Trente qu'il avait en outre établi un troisième conseil qu'ils appellent conseil *d'administration de la reddition des comptes*, et M. l'abbé Bouix s'est fait l'écho de cette opinion. Mais elle est désormais insoutenable en présence du décret rendu par la Sacrée Congrégation du Concile le 31 mars 1855, et de la doctrine enseignée par le secrétaire de cette même congrégation le 27 août 1864. (Voyez les *Analecta Juris Pontificii*, 63e liv., pp. 865 et seq.) Ce décret et cette doctrine n'ont fait, du reste, que confirmer l'usage et l'enseignement qui ont communément prévalu, et d'après lesquels il faut entendre d'une seule et unique commission les deux passages où le Concile de Trente dit 1. que les Evêques administreront le temporel de leur Séminaire : « cum consilio duorum de capitulo, quorum alter ab episcopo, alter « ab ipso capitulo eligatur ; itemque duorum de *clero civitatis*, quorum « quidem alterius electio similiter ab episcopo, alterius vero ad clerum « pertineat ; — 2. rationes autem redditiuum hujus Seminarii episcopus an- « nis singulis accipiat, præsentibus duobus *a capitulo* et totidem a *clero* « *civitatis* deputatis. »

Le secrétaire de la Sacrée Congrégation du Concile (*in Arborensi*), parlant des députés du chapitre et du clergé, dit à plusieurs reprises : *alter a capitulo, alter a clero civitatis eligantur*. Bouix affirme donc gratuitement que le député du clergé de la ville *doit* toujours être élu par le clergé de tout le diocèse.

veut un contrôle (V. les *Analecta Jur. Pont.* loc. cit.) ; — 2° que si un membre de ces deux conseils est privé de ses fonctions ou vient à mourir, il doit être aussitôt remplacé, et de la manière dont il avait été nommé lui-même.

VI. Il faut remarquer encore qu'il est question dans les lois civiles d'une autre administration temporelle des Séminaires. Le décret du 6 novembre 1813, titre IV, article 62, porte ce qui suit :

« Il sera formé pour l'administration des biens du Séminaire de » chaque diocèse un bureau composé de l'un des Vicaires-Généraux » qui présidera en l'absence de l'Evêque, du directeur et de l'éco- » nome du Séminaire, et d'un quatrième membre remplissant les fonc- » tions de trésorier, qui sera nommé par le Ministre des cultes, sur » l'avis de l'Evêque et du Préfet. »

Mais ce bureau, tel qu'il est institué par ce décret de l'Empire, n'a été introduit de fait dans les Séminaires, ni sous le Gouvernement français, ni sous celui des Pays-Bas. Par la nature même des choses, l'Evêque ou son Grand-Vicaire, le Président et l'économe du Séminaire, administrent nécessairement cet établissement, mais jamais le trésorier n'a été nommé chez nous par l'Etat. Cependant, le ministre de la justice en 1868 eût voulu, à l'exemple d'un de ses prédécesseurs, mettre tout le décret de 1813 en vigueur ; mais aussi bien que ce prédécesseur, il a renoncé à cette prétention, comme le prouve ce passage de la lettre qu'il m'a adressée le 29 janvier 1869 : « Je n'ai pas besoin » d'ajouter que le Gouvernement ne demande que l'exécution de ces » prescriptions (1), *son intention n'étant pas de faire exécuter le décret de* » 1813 *sur les Séminaires* AUTREMENT QU'IL NE L'A ÉTÉ JUSQU'A CE JOUR. »

Dans le décret d'institution de la commission consultative pour l'administration temporelle du Séminaire (11 avril 1868), nous avons décidé que la reddition des comptes des diverses sections du Séminaire aurait lieu chaque année le mardi après le dimanche de *Quasi modo* et les jours suivants, en présence de la commission *pour le temporel*, présidée en notre absence et en notre nom par celui de nos Vicaires-Généraux qui sera désigné à cet effet. Il en sera de même toutes les fois que

(1) Les prescriptions du législateur en matière de comptabilité dans la gestion des bourses.

la commission se réunira pour l'examen d'autres questions relatives à l'administration temporelle de ces établissements.

Voici, en général, ce que la commission ne doit jamais perdre de vue :

S'il arrive qu'un établissement soit en déficit, elle devra faire deux choses : régler l'avenir et réparer le passé.

1° Elle règlera l'avenir en établissant une situation économique normale, abstraction faite des dettes existantes. Or, les conditions d'un état économique normal sont que non-seulement les dépenses ordinaires se couvrent au moyen de la recette des pensions (les bourses d'études aidant), mais qu'il y ait un excédant de recettes pour les dépenses extraordinaires et pour former un fonds de réserve.

Pour arriver à cette situation, il faut bien connaître le *vrai* budget annuel, c'est-à-dire les dépenses *ordinaires ou moyennes*, en le fixant une fois pour toutes avec économie, mais sans parcimonie, et il faut s'aider pour cela *a.* des comptes antérieurs de l'établissement, et *b.* de renseignements à prendre dans nos autres établissements analogues. C'est ainsi que les lumières et l'expérience des supérieurs et des économes de ces établissements, sur les divers points de leur administration temporelle, deviendront un bien commun à tous et une tradition pour leurs successeurs.

MM. les membres de la commission pour le temporel sont donc chargés solidairement d'examiner de cette manière les comptes annuels des quatre sections du Séminaire.

2° La commission devra ensuite chercher les moyens d'éteindre les dettes là où elles existent.

Veuillez agréer, Messieurs, l'expression de nos sentiments respectueux et affectueusement dévoués en J.-C.

† VICTOR AUGUSTE, Arch. de Malines.

III. — *Lettre aux Président et Supérieurs des Séminaires et des Colléges diocésains.*

Malines, le 30 septembre 1869

MESSIEURS,

Après en avoir conféré avec mes Grands-Vicaires, j'ai pris la résolution de réunir chaque année, pendant les grandes vacances, les Prési-

dent et Supérieurs des diverses sections du Séminaire, ainsi que les Directeurs des Colléges soumis à ma juridiction. — Il y aura d'abord une ou plusieurs réunions pour les petits Séminaires et les Colléges, et ensuite une autre pour le grand Séminaire, où les supérieurs et les directeurs des autres établissements n'assisteront pas. Ces réunions auront pour objet l'enseignement et la discipline, c'est-à-dire *le spirituel* du Séminaire et des autres établissements diocésains. MM. les Grands-Vicaires, le Président du grand Séminaire, ainsi que MM. les Chanoines qui sont membres de la commission pour *le spirituel* des Séminaires, assistent à toutes ces réunions. Vous serez avertis à temps des jours où elles auront lieu.

Recevez, Messieurs, l'assurance de mon affectueux dévouement.

† VICTOR AUGUSTE, Arch. de Malines.

IV. — *Lettre aux Vicaires-Généraux, au Président et aux Directeurs du Séminaire, et aux membres des deux commissions.*

Malines, le 1er mars 1872.

I. Dans notre Lettre ou Ordonnance du 29 septembre 1869, nous avons indiqué, du moins en général, et d'après les déclarations du Saint-Siége, l'objet des délibérations des deux Commissions voulues par le Concile de Trente pour *le spirituel* et pour *le temporel* des Séminaires.

II. Dans cette même Lettre ou Ordonnance (Nos III et VII), et dans la lettre du lendemain, 30 septembre 1869, nous avons réglé: 1° Que la reddition des comptes des diverses sections du Séminaire aurait lieu le mardi après le dimanche de *Quasi modo* et les jours suivants, en présence de la commission pour *le temporel*, et sous la présidence de l'un des Vicaires-Généraux.

2° Que d'autres réunions où il serait traité de l'enseignement et de la discipline, c'est-à-dire *du spirituel* du Séminaire, auraient successivement lieu pendant les grandes vacances, sous la présidence de l'Archevêque, et que les Supérieurs des diverses sections du Séminaire, ainsi que les Directeurs des Colléges épiscopaux y assisteraient, en présence des Grands-Vicaires et des membres de la commission pour *le spirituel*, de la manière expliquée plus longuement dans la Lettre susdite.

III. Mais comme cette désignation de l'époque des grandes vacances n'est pas suffisamment déterminée, le Président du grand Séminaire aura soin, chaque année, de se rendre à l'Archevêché pendant la quin-

zaine qui précède les grandes vacances, afin d'y convenir des jours précis où ces réunions devront avoir lieu.

IV. L'un des Vicaires-Généraux préviendra ensuite tous ceux qui devront y assister.

V. Ceux-ci devront adresser d'avance à l'Archevêque les questions qu'ils désireraient y voir résolues.

VI. Les réunions pour la reddition des comptes et les réunions des grandes vacances ne sont pas les seules où les membres des commissions pour *le spirituel* et pour *le temporel* des Séminaires doivent être convoqués. Il y en a d'autres qu'ils composent seuls avec l'Archevêque ou ses Grands-Vicaires. Celles-ci ont lieu chaque fois qu'il se présente une question sur laquelle le droit veut que leur avis consultatif soit entendu, et il faut alors que les membres de la commission que cette question concerne, soient convoqués et *réunis tous ensemble* devant l'Archevêque ou l'un de ses Grands-Vicaires.

VII. Lorsque les Supérieurs des établissements assistent à une réunion de l'une ou de l'autre des deux commissions, et que celles-ci doivent y donner leur vote consultatif, soit sur des questions de personnes, des nominations par exemple, soit sur des questions de comptabilté, ou d'autres questions relatives à l'administration, les membres de la commission ne devront pas donner leur vote proprement dit en présence des Supérieurs des établissements, mais ils le donneront quand ils seront seuls avec l'Archevêque ou l'un des Vicaires-Généraux. Les résolutions prises ensuite par l'autorité diocésaine seront communiquées aux Supérieurs par le Vicaire-Général. Les pièces qui auront dû être signées, telles que les comptes, seront aussi remises aux Supérieurs par la même voie.

VIII. Les Vicaires-Généraux sont chargés de dresser, *quam primum*, avec le concours de la commission pour *le temporel*, un modèle uniforme de compte et de l'envoyer aux divers établissements, afin qu'on le suive partout, quoiqu'on puisse y introduire quelques différences accidentelles, motivées par la situation particulière de certaines sections du Séminaire.

IX. Ils auront soin aussi de demander aux sections du Séminaire qui ne l'ont pas encore envoyé, un tableau semblable à celui qui a été fait au grand Séminaire et au petit Séminaire de Malines, et qui comprendra, par catégories si c'est possible, les recettes et les dépenses moyennes des dix ou douze dernières années. Ce tableau sera fait suivant l'ordre du modèle de compte dont il vient d'être parlé.

† VICTOR AUGUSTE, Arch. de Malines.

CAS DE CONSCIENCE

I. — *Légitime des enfants.*

La solution que nous avons donnée, en janvier dernier, au cas relatif à la légitime des enfants, a suscité, paraît-il, une certaine émotion. Si d'un côté on a cru devoir nous exprimer la satisfaction que cette solution avait occasionnée chez un bon nombre de personnes, on nous a fait parvenir d'autre part, et de deux diverses localités, des réclamations qui nous ont paru mériter une réponse.

Deux personnages recommandables nous les ont adressées. L'un est un curé, qui, révoquant en doute que le législateur puisse établir des réserves sur les biens d'un père, et se fondant sur le principe qu'on ne doit obliger à la restitution qu'autant que la loi qui la prescrit est certainement obligatoire, en conclut que le confesseur de Julie et l'Evêché consulté ne pouvaient imposer à cette fille l'obligation de se dépouiller, en faveur de sa sœur déshéritée, de ce que son père lui avait donné. L'autre est un religieux d'un ordre savant très-considéré dans l'Eglise, qui, à la vérité, ne conteste pas au prince le pouvoir d'établir la réserve, mais est convaincu que ce pouvoir ne doit pas s'étendre aussi loin que l'a exercé l'auteur de notre code civil, et déclare, en conséquence, que l'abandon de 15,000 fr., fait par Julie, autorise cette dernière à garder en toute conscience le reste de ce qui lui a été légué par son père.

Bien que nous n'ayons pas trouvé entièrement convaincants les motifs sur lesquels se fonde ce docte religieux pour soutenir son assertion, nous croyons néanmoins que ses raisonnements méritent d'être pris en considération, et sont dignes d'être exposés dans la *Revue*. Pour qu'on soit mis à même d'en apprécier la valeur, nous transcrivons ici en entier la lettre qu'il nous a fait l'honneur de nous écrire : ses arguments renferment à peu près tous ceux que contient l'autre lettre et nous dispensent par là même de les faire connaître plus explicitement.

» Monsieur le Vicaire Général,

» Veuillez me permettre de vous présenter, avec la déférence due » si justement à votre science théologique, quelques observations res- » pectueuses sur la solution que vous avez donnée au cas de conscience » inséré dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* de janvier 1873.

» Suivant moi, la difficulté ne consiste pas à savoir si l'on doit con- » sidérer comme légitime la loi civile qui impose quelque réserve au » profit des enfants. Elle consiste à savoir si l'on doit admettre comme » juste, et par suite comme obligatoire en conscience, une loi qui » établit en faveur des enfants la réserve *extrêmement* grande imposée » par notre code. Plusieurs pensent qu'en ce point le législateur a » notablement excédé son pouvoir, et qu'ainsi les sujets ne sont pas » tenus à l'obéissance. Voici, *currente calamo*, quelques-unes des raisons » sur lesquelles il me semble qu'on peut appuyer leur sentiment.

» 1° Cette réserve dépasse beaucoup celle que fixent presque toutes » les législations connues. Dans le cas cité, notre droit impose la ré- » serve des 3/4. D'après le droit romain, elle serait d'un tiers seule- » ment : différence énorme. D'après les lois de la plupart des grands » états européens, elle serait seulement de moitié. D'après les lois de » l'Angleterre et de presque toute l'Amérique septentrionale, elle » serait absolument nulle. N'est-il pas bien probable que notre légis- » lateur s'est mis en dehors de la justice, lorsque sans aucune raison » connue et légitime, il a fixé une réserve qui est le double de la ré- » serve des pays où la liberté de tester est le plus restreinte ?. . Il est » vrai que la Convention a aboli chez nous toute inégalité entre les » biens des enfants ; mais quand on examine ce que valait la Conven- » tion, un tel fait, au lieu d'être nuisible à une thèse, devient un argu- » ment notable en sa faveur.

« 2° La largeur de notre réserve est une grave atteinte portée au » droit de propriété, qui consiste, avant tout, dans le droit de *donner*, » puisque *vendre* et *acheter* ne produisent que des changements de » forme, sans atteindre la quotité de la fortune. Chez nous, un père » qui a gagné tout son bien par son travail personnel, et dont les trois » enfants sont établis déjà très-avantageusement, ne peut pas, même » de *son vivant*, disposer de plus du quart de sa fortune. Son droit de » propriété est donc confisqué pour les 3/4 par l'Etat, qui s'arroge le

» droit de faire son testament. Il est vrai qu'il le fait aujourd'hui au » profit de la famille ; mais demain il le fera à son profit : ce sera seule- » ment une autre application de ce principe : *Que le propriétaire n'a pas » le droit de disposer de ce qu'il laisse quand il meurt* ; on en concluera » bientôt *qu'il n'a pas non plus le droit de le faire quand il vit.* Notre » code ouvre donc une porte au socialisme, qui s'agite aujourd'hui » autour de nous.

» 3° Il porte aussi une grave atteinte à l'autorité paternelle, au- » jourd'hui si compromise et si déchue. Le droit de gouverner entraîne » le droit de récompenser et le droit de punir. Or, le code réduit ces » deux derniers droits dans une proportion effrayante. Obéissant ou » révolté, le fils hérite de par le code. Une loi si nuisible à l'autorité » paternelle n'est pas *utile au bien commun.* Donc elle est nulle.

» 4° La fortune du père se partageant nécessairement entre les » enfants, dès que le père est mort, la famille n'a plus de chef. Il s'en- » suit (chose très-regrettable) qu'il n'y a plus de famille : car la fa- « mille, comme l'Etat, comme l'Eglise, ne peut subsister sans un chef » puissant qui la gouverne ; et ce chef est impossible, quand les for- » tunes des enfants sont égales.

» 5° L'absence d'une disponibilité suffisante favorise le développe- » ment de l'onanisme, dont les théologiens anciens ne parlent presque » pas, mais qui fait maintenant en France des ravages effrayants. On » sait que, depuis 1789, le nombre moyen des enfants, par chaque » mariage, est tombé de quatre à trois ! On sait que, depuis six ans, la » population de la France, au lieu de continuer à augmenter, a dimi- » nué de soixante mille âmes chaque année ! Nul doute que l'ona- » nisme ne soit pour beaucoup dans ces résultats, qui, s'ils durent et » s'accroissent, sont la ruine certaine de la France. Or le code favorise » l'onanisme. En effet, chaque chef de famille tient beaucoup à laisser » subsister après lui ce qu'il a et ce qu'il est. Il tient beaucoup à ce » que son château, son usine ne soient pas vendus à son décès ; à ce » que sa fortune, sa position, son influence, au lieu de mourir entière- » ment avec lui, passent à ses enfants. Le possesseur d'un nom » illustre, soutenu par des grands biens immeubles, croit mourir sans » postérité, si, chacun de ses enfants n'ayant qu'une petite fraction de » la fortune paternelle, aucun ne peut conserver pour lui le domaine

» de ses ancêtres, qui passe nécessairement à des mains étrangères,
» tandis que tous les enfants deviennent industriels, avocats ou em-
» ployés. Le chef de famille veut donc absolument n'avoir qu'un ou au
» plus deux enfants, afin que sa famille vive. De là l'onanisme, comme
» on le voit de toutes parts.

» 6° Cette ruine (inévitable avec notre code) des grandes familles,
» c'est-à-dire des familles qui durent avec éclat, richesse et influence,
» cette ruine cause dans l'état des maux immenses. Elle est pour lui
» ce que serait, dans l'Eglise, la destruction de l'Episcopat et du sacer-
» doce, qui relient au souverain Pontife la plèbe des simples fidèles.
» Elle prépare le despotisme absolu et sans résistance possible de César,
» qui *seul est tout*, jusqu'au moment, toujours voisin, où la tempête po-
» pulaire renverse son trône, imprudemment privé de ses appuis
» naturels, les grandes familles. De là révolutions sur révolutions ;
» de là l'état où se trouve aujourd'hui la France, pulvérisée par son
» cher code civil, et réduite forcément à se contenter de la comédie
» insensée du suffrage universel, parce qu'elle ne trouve plus en elle-
» même rien d'assez solide et d'assez grand pour servir de point
» d'appui.

» Que l'extrême limitation de la disponibilité (jointe à la suppression
» de la substitution) ait été, *ex deliberata intentione*, dans l'esprit de Na-
» poléon Ier, une arme formidable, terrible, pour anéantir rapidement,
» au profit de César, toute autre autorité et toute autre influence que
» la sienne, vous pourrez le voir manifestement dans la lettre qu'il
» écrivait à son frère le roi de Naples, le 5 juin 1806. Cette lettre est
» transcrite dans l'ouvrage de M. Paul Sauzet, *Rome devant l'Europe*,
» à peu près au milieu du volume. Les considérations dont M. Sauzet
» l'accompagne me paraissent tout-à-fait dignes d'être lues. Il lui em-
» prunte, en les abrégeant, la plupart des points qui précèdent. Il les
» développe avec une lucidité et une force remarquables. Permettez-
» moi de vous renvoyer à cet ouvrage. Le journal l'*Univers* publie
» aussi, depuis longtemps, par intervalles, des articles dans le même
» sens, qui ne sont pas indignes d'être lus, même par un théologien.

» Conclusion. D'après le P. Gury, *Theologis non paucis videtur legem
» civilem non posse ita obligare parentes ad æqualitatem inter filios servan-
» dam. Itaque eos per se a culpa eximunt si de cætero honestæ filiorum sus-*

» *tentioni sufficienter providerint, nec pravo fine moveantur.* L'opinion de » ces *non pauci* me paraît au moins assez probable, et par suite j'a- » dopte l'avis du confesseur et de l'Evêché en question : *Juliam non* » *esse inquietandam, cum sorori suæ* 15,000 *fr. sponte jam dederit.* Co- » pendant, je n'obligerais pas non plus la sœur déshéritée à se conten- » ter de 15,000 francs, si elle croit pouvoir obtenir davantage de gré » ou de force.

» Votre cas de conscience me semble avoir entièrement laissé de » côté un point de vue très-important. Pour établir victorieusement » votre conclusion, il faudrait détruire la valeur des raisons que j'ai » présentées, et qui, toutes, concluent à l'injustice, et par suite à la » nullité de la loi. Elles gagneraient à être formulées avec plus de pré- » cision, plus d'ordre et plus de développements ; mais c'est une let- » tre et non pas un article étudié que j'écris. Telles qu'elles sont d'ail- » leurs, elles me paraissent ne pas manquer de force et de portée. Je » vous laisse le soin de juger s'il n'est pas opportun de compléter par » des observations nouvelles, l'article inséré par vous dans la *Revue* du » mois de janvier.

» Veuillez, Monsieur le Vicaire général, agréer, etc. »

Nous convenons que les considérations que l'on vient de lire assurent un certain degré de probabilité au sentiment qui affirme que notre code civil donne à la réserve une trop grande extension. Mais ces raisonnements détruisent-ils entièrement la force de ceux que nous avons produits pour justifier cette législation, et autorisent-ils à permettre, sans raison suffisante, de léser notablement la légitime établie en France en faveur des enfants ? — Nous ne le pensons pas.

L'enseignement commun, nous l'avons dit, est que les parents sont obligés en conscience de pourvoir à l'avenir de leurs enfants de manière à ce qu'ils ne déchoient pas d'une manière trop notable de la condition où ils sont nés (1). Ils sont tenus encore, d'après le même enseignement commun, de partager également leur fortune entre eux, et ils se rendraient coupables si, sans juste raison, ils n'observaient pas à leur égard cette égalité dans la distribution qu'ils leur font de leurs biens. S. Liguori dit, en citant Busembaum, *peccare parentes, si absque*

(1) S. Lig. lib. 3, n.° 336.

justa causa, ex inordinato affectu erga liberos, successionis inæqualitatem inter eos instituant (1). Cet enseignement étant incontestable, comment pourrait-on appeler injuste la loi qui met les parents à même de mieux s'acquitter des devoirs précités vis-à-vis de leurs enfants ? Comment prétendre qu'ils excèdent leur pouvoir en ne prescrivant rien que ce à quoi un père et une mère de famille ne peuvent ordinairement manquer sans forfaire à leur conscience ? — On allègue que l'auteur de notre code civil s'écarte outre mesure des dispositions auparavant existantes, et qui sont en vigueur encore aujourd'hui hors de France, chez la plupart des nations. Mais où a-t-on vu que l'exercice que fait un législateur de sa puissance soit la mesure dans laquelle un autre législateur doit nécessairement se renfermer sous peine de n'édicter que des lois dépourvues de toute force obligatoire ? Est-ce qu'il ne suffit pas pour qu'une loi ait le droit de lier les consciences qu'elle ne prescrive rien qui ne soit bon et juste? — Mais la loi en question favorise le crime ; elle provoque à l'onanisme ; et la preuve en est que cette peste maudite, autrefois presque ignorée, est devenue aujourd'hui une plaie générale, qui menace sérieusement l'existence même de la société. — Il est faux que la loi sur la réserve favorise le crime ; elle ne dit rien d'où l'on puisse inférer qu'elle l'approuve : si l'onanisme trouve dans cette loi un prétexte pour se multiplier, ce n'est qu'un prétexte. La vraie source de ce désordre se trouve dans l'irréligion, qui, malheureusement, prend de jour en jour la plus grande extension. Est-il étonnant que, les sacrements cessant d'être fréquentés par le défaut de foi, les chrétiens oublient de plus en plus leurs devoirs et ne cherchent qu'à satisfaire leurs penchants brutaux, même dans le mariage ? Ne suffit-il pas, pour qu'on se permette le crime en question, du prétexte qu'on ne peut se décider à procurer l'existence à des enfants auxquels on ne pourrait, à cause de leur nombre, assurer un sort convenable et conforme à la condition de leurs parents ? Cette raison n'est-elle pas de nature à faire illusion à un incroyant, même sous une législation qui exclurait toute espèce de réserve ? Et s'il en est ainsi, peut-on imputer à la loi qui en établit une, quoique forte, la diminution de la population ? Est-ce qu'en France, sous l'ancien régime, lorsque la réserve n'existait que

(1) S. Lig. lib. 3, n° 950.

dans des proportions inférieures à celles du temps actuel, la population était plus grande qu'elle ne l'est maintenant ? Et si, depuis la publication de notre code civil jusqu'à l'époque sus-indiquée, où a commencé, il y a six ans, la diminution, parmi nous, de la population, cette population n'avait pas diminué, si même elle avait augmenté d'une manière constante, n'est-il pas manifeste que ce n'est pas l'extension donnée à la réserve par notre code, qui est la cause de cette diminution ? Cette cause, il faut la chercher ailleurs, partie dans les guerres meurtrières qui ont eu lieu, partie dans la désertion des communes rurales au profit des villes où les travaux trop constants dans les usines, dans les fabriques, sont une cause plus grande de mortalité, surtout pour les enfants que les parents sont forcés, par des occupations qui les éloignent de leur habitation, de confier souvent à des personnes n'offrant pas les garanties nécessaires. Ne faut-il pas surtout qu'on attribue cette diminution à l'inconduite, propagée et augmentée de jour en jour par l'absence de convictions religieuses ? — Ces considérations vont aussi, ce nous semble, au devant de l'argument tiré de la décadence forcée des grandes familles d'où résulte, prétend-on, l'instabilité du pouvoir et le renouvellement plus fréquent des révolutions. La vraie cause de ces bouleversements désastreux est dans l'oubli des vrais principes sociaux, qui ne peuvent trouver d'appui solide que dans la religion, que les gouvernements se sont obstinés à mettre plus ou moins de côté, croyant pouvoir gouverner sans Dieu, et en dehors des bases fondamentales que la foi seule peut fournir. Est-ce que l'histoire ne nous apprend pas que la plupart des grandes révolutions ont eu pour auteurs les personnages les plus hauts placés ? Est-ce que les grandes familles, sous des législations qui ne consacraient qu'une réserve très-restreinte, ont pu empêcher ces cataclysmes ?

Mais, ajoute-t-on, cette extension de la réserve est une grave atteinte au droit de propriété, et ouvre la porte au socialisme ; car, bien que le législateur établisse la réserve au profit de la famille, il s'autorise par là à disposer des droits des particuliers, même à son profit, inculquant ainsi le principe que seul il peut disposer de leurs biens, soit du vivant des propriétaires, soit au moment de leur décès. — Cette allégation, à notre avis, est bien frivole : comment, en effet, conclure avec quelque apparence de raison que le souverain est maître de tous les

biens, parce que dans un cas et pour le bien des familles, il a le droit de restreindre le droit de propriété? Mais si cette conséquence était rigoureuse, ne découlerait-elle pas également de tous les actes par lesquels le prince peut, de l'aveu de tous, exiger légitimement le sacrifice des biens de ses sujets? Ne résulterait-elle pas de la loi des impôts, des lois d'expropriation pour nécessité publique? Ne résulterait-elle pas de l'aveu même que fait l'auteur de la lettre, qui convient que la réserve peut être légitime lorsqu'elle n'est pas excessive?

Les raisonnements, exposés dans la susdite lettre ne détruisent donc pas la force des motifs par lesquels nous avons étayé l'obligation de ne pas enfreindre sans juste cause la réserve établie par notre code. Nous continuerons donc à dire, avec le père Gury et le sentiment plus commun des auteurs, que cette loi *est justa, utilis bono publico, et ipso facto irritans*, et cela avec d'autant plus de raison, que par son étendue cette réserve va au devant d'un grand mal, auquel évidemment on a voulu remédier, celui qu'entraînait souvent la trop grande faiblesse de beaucoup de parents qui, voulant avoir un héritier qui pût soutenir avantageusement l'honneur de leur maison, ne craignaient pas de laisser dans le dénuement le reste de leurs enfants, jetant ainsi dans leur cœur les germes d'une haine implacable contre les auteurs de leurs jours, haine qui les portait à les maudire sans cesse, et allumait entre eux un brandon incessant de discorde, qui consumait tous les liens du sang et de l'amitié qui doivent unir ensemble les membres d'une même famille. Il résultait même de là que des enfants déshérités, ne trouvant plus d'issue pour se placer convenablement selon leur condition, s'abandonnaient au désordre, renonçant même au mariage, ce qui n'était pas très-propre à augmenter la population ; et s'ils étaient d'une humeur remuante et audacieuse, ils devenaient souvent des perturbateurs du repos public et des fléaux de la patrie. Or, une loi qui prévient en grande partie de tels maux peut-elle être regardée comme injuste ou comme ne méritant pas d'exciter la sollicitude du législateur?

Mais, nous dira-t-on, malgré toute cette argumentation, n'êtes-vous pas convenu que les considérations développées dans la lettre ci-dessus relatée, assurent un certain degré de probalité au sentiment qui affirme que l'extension de la réserve, telle que l'a fixée notre code civil, est excessive et par là même injuste? Or, s'il en est ainsi, la légitimité de

cette loi est douteuse. Mais une loi douteuse ne peut avoir la vertu de produire une obligation certaine. Comment donc avez-vous pu décider que Julie, l'enfant favorisée par son père aux dépens de la réserve, était tenue en conscience de restituer à sa sœur ce que la loi réservait à celle-ci dans l'héritage de ses parents ? Ne devez-vous pas, au moins, d'après vos concessions d'aujourd'hui, convenir qu'il y a pour vous nécessité de revenir sur la solution donnée, et que vous ne devez juger le cas que comme l'ont fait le confesseur de Julie et l'Evêché consulté ?

Il ne nous semble pas que nous devions changer ainsi d'avis, et nous ne croyons pas même que nous le puissions en conscience.

En effet, même en admettant qu'il est probable (et jusqu'à quel point peut-il l'être, nous ne saurions le dire) que l'auteur de notre code civil a excédé ses pouvoirs en étendant comme il l'a fait la réserve sur les biens des parents, cette loi toutefois n'est pas douteuse dans son énoncé ; le doute porte seulement sur la question de savoir si le législateur n'a pas outrepassé les limites de son autorité, c'est-à-dire si, en partie du moins, cette loi n'est pas injuste. Or, que disent communément les auteurs lorsqu'il s'élève des doutes de ce genre ? S. Liguori va nous l'apprendre au n° 98 du livre 1 de sa Théologie morale : *Quid in dubio*, dit-il, *an superior suam potestatem excedat? Tunc*, répond-il, *non teneri subditum obedire censent Adrian., Rodr., Vasq., Salas ap. Pal.*; SED RECTE CONTRADICUNT *Navar, Pal., cum Tol., Mol., Az., Sa, etc. communiter cum Sanch., quia possessio stat pro potestate superioris*. Ecoutons encore le même saint docteur, au n° 99, qui suit : *An subditus teneatur obedire in dubio de justitia legis? — Negant*, dit-il, *Dicast. et alii apud Croix, quia tunc non habetur possessio pro jure possessoris. Sed*, ajoute-t-il encore, OMNINO AFFIRMANDUM *cum Bon. Croix, qui citat Vasq., Suar, et Salas, Salm. cum aliis communiter. Ratio quia revera in dubio superior possidet jus præcipiendi*. On doit donc, d'après le saint docteur, qui affirme que c'est le sentiment commun, *communiter*, s'en tenir à la force obligatoire de la loi et la regarder comme juste, lorsqu'on doute si le législateur n'a pas excédé son pouvoir, et si ce qu'il prescrit est vraiment juste. Or, ces réponses justifient pleinement notre décision du cas proposé en janvier dernier, et ne nous permettent pas de changer d'avis.

Mais on se recriera et l'on nous dira peut-être : Vous tronquez ces décisions. S. Liguori les accompagne de restrictions dont vous ne parlez

pas ; à la suite de la première il ajoute : *Limitat tamen Sanchez.... cum Soto, Lot., Lop., Tap., Salm., etc., si res præcepta sit nociva subdito, vel tertio, aut valde difficilis, vel molesta;* et à la fin de la seconde, il dit : *Excipiunt tamen Doctores si lex sit nimis ardua, vel si grave dammum subdito afferat.* Or, la loi en question est nuisible au sujet qu'elle concerne, elle lui cause du dommage.

Nous ne croyons pas que les restrictions qu'on vient d'alléguer soient applicables à la question qui fait l'objet de notre discussion. On ne peut pas dire qu'une loi est nuisible à quelqu'un, si elle n'exige de lui aucun sacrifice des biens qu'il possède, mais se contente de l'empêcher seulement d'acquérir un avantage dont il ne jouit pas encore, et une preuve que le saint docteur l'entend comme nous, c'est le renvoi qu'il fait au numéro 617, Quær. V, du même livre 3, où il n'est parlé que des lois sur les impôts, lesquelles font peser une charge sur les biens qu'on possède. Dans ce cas, selon plusieurs auteurs, dans le doute si ces lois sont vraiment justes, on pourrait ne pas se croire obligé de les observer en conscience.

Du reste, ainsi que nous l'avons dit dans le numéro de janvier dernier, nous admettons qu'on ne doit pas faire un crime aux parents d'étendre à certains cas, analogues à ceux exprimés dans le code, la faculté de déshériter un enfant, en sorte que, lorsque cela arrive, sans condamner l'enfant déshérité qui profite du bénéfice de la loi pour se faire mettre en possession du bien qu'elle lui réserve, on pourrait laisser tranquilles ses frères et sœurs qui auraient cru pouvoir se les attribuer, jusqu'à ce qu'ils fussent contraints par sentence judiciaire de s'en dépouiller.

Nous croyons encore, avec le cardinal Gousset et le Père Gury, que, nonobstant la loi sur la réserve, un père pourrait prendre quelque chose sur les revenus pour récompenser la bonne conduite ou les services exceptionnels de l'un ou de plusieurs de ses enfants, sans soumettre au rapport ces gratifications ; il pourrait même, au moment de la mort, dans le même but, disposer de quelque chose de la réserve, pourvu que ce ne fût pas trop considérable ni en soi, ni par rapport aux mérites du sujet ainsi avantagé, et aux services qu'il aurait rendus.

Il est facile de voir qu'avec ces deux moyens et la partie disponible,

les parents ont en main tout ce qu'il faut pour punir au besoin ou récompenser leurs enfants, et ceci répond suffisamment, ce nous semble, à l'allégation que la réserve porte atteinte à l'autorité paternelle. Nous maintenons donc notre décision première.

II. — *Péchés réservés. Est-il nécessaire que le pénitent connaisse la réserve pour l'encourir ?*

Un nombre assez considérable d'auteurs prétend que l'ignorance de la réserve chez le pénitent fait qu'elle n'est pas encourue ; et le Card. de Lugo, Sanchez, Sporer, Ronc., Mazzotta, Diana, théologiens de Salamanque, etc. regardent ce sentiment comme probable, d'après le père Gury (1). — Que faut-il penser de cette opinion ?

Il nous semble d'abord que si elle était admise, c'en serait fait de l'exercice du pouvoir d'établir des cas réservés. En effet, en dehors des ministres du sacré tribunal, personne à peu près ne se préoccupe de ce qui concerne la réserve des péchés ; presque tous les fidèles sont dans une ignorance complète des fautes qui doivent être rangées dans cette catégorie. Si donc le pénitent devait savoir que ses péchés sont réservés pour que le pouvoir du confesseur fût restreint, celui-ci pourrait presque toujours en absoubre. Il n'y aurait d'assujettis à cette mesure de discipline que les seuls prêtres et un très-petit nombre d'autres personnes que le législateur a dû moins avoir en vue, en établissant la réserve, puisqu'étant plus éclairées elles ont moins besoin d'être adressées à des confesseurs plus habiles. Et s'il en est ainsi, à quoi bon donner des bornes aux pouvoirs des confesseurs ? Ne vaudrait-il pas mieux leur laisser une latitude complète de remettre tous les péchés lorsqu'ils trouvent les dispositions requises dans les pénitents ?

Mais l'opinion que l'ignorance fait cesser la réserve est-elle donc appuyée sur des fondements qui aient quelque valeur ? Examinons les raisons sur lesquelles on tache de l'étayer.

On allègue surtout que la réserve étant une peine établie pour détourner de certaines fautes considérables qui se commettent fréquemment, et ce but ne pouvant être obtenu auprès des personnes qui n'en

(1) *Compendium*, t. 2, n° 571, 16e édit.

ont pas connaissance, il n'est pas raisonnable de les y soumettre, et par conséquent cette peine cesse à leur égard.

Apprécions bien la valeur de ce raisonnement.

La réserve est une peine, nous ne voulons pas le contester, quoique le motif principal du législateur ne soit pas précisément de punir le pécheur, mais bien plutôt de le remettre entre les mains de médecins spirituels plus aptes à le guérir des blessures que le péché a faites à son âme. Mais fût-elle une peine proprement dite, ce n'est pas par là qu'elle exigerait que le pénitent en eût eu connaissance pour l'encourir : car, d'après le sentiment commun, disent Layman et S. Liguori avec lui (1), pour encourir les peines portées par une loi, il suffit qu'on ait commis les fautes que le législateur a entendu proscrire ; or, l'ignorance où l'on est qu'une peine a été attachée à la perpétration d'un crime, n'empêche pas qu'on n'ait été coupable en le commettant. Il faudrait pour innocenter, en pareil cas, que l'ignorance de la peine supposât nécessairement l'ignorance de la malice renfermée dans l'acte puni, ce qui certainement n'a pas toujours lieu. Donc en ignorant la peine, on peut être coupable et par là même être puni. Donc, quand même la réserve serait une peine proprement dite, ce chef ne suffirait pas pour qu'on en fût exempt lorsqu'on l'ignore.

Mais, ajoute-t-on, il est des peines que l'on n'encourt, on le sait, que lorsqu'on en a connaissance : telles sont les censures, et même, d'après un grand nombre d'auteurs, les irrégularités *ex delicto*, et aussi les peines qui sont extraordinaires ; et la raison en est, d'abord pour les censures, qu'étant des peines médicinales destinées à détourner du mal et à en guérir, elles ne peuvent atteindre le but qu'on a en vue en les portant qu'auprès de ceux qui les connaissent, puisque ce n'est que par la connaissance qu'on en a qu'elles peuvent éloigner du mal, ou exciter à y appliquer le remède. Et quant aux irrégularités, le même motif les ayant fait porter, d'après ces auteurs, on a la même raison à donner pour soutenir qu'elles doivent être connues pour obliger les auteurs des délits ; de plus ce sont des peines extraordinaires, et il serait peu juste d'infliger à un coupable des peines extraordinaires, que l'on ne prévoit guère ordinairement en commettant le délit ; et le législateur lui-même

(1) Lib. I, n° 169.

ne les portant que pour arrêter plus efficacement le mal, n'a, pour cette cause même, intention d'y soumettre que ceux qui en auront connaissance. Or, les réserves sont dans le même cas ; elles sont établies pour éloigner des fautes auxquelles elles sont annexées ; ce sont des peines qui sortent de l'ordre ordinaire : donc on ne peut les encourir non plus, qu'autant qu'on en a eu connaissance.

— Ici encore, pour résoudre la difficulté, nous ne contesterons pas que les réserves ne soient établies pour détourner du mal et en guérir ; qui plus est, nous dirons que, principalement et avant tout, elles sont destinées à guérir le pécheur qui a eu le malheur de les encourir ; mais nous ajoutons que c'est pour cela même qu'elles doivent atteindre tous ceux qui commettent le mal que le législateur a voulu extirper, et par là même ceux qui le commettent sans savoir qu'il y a réserve dans le cas ; car, si elles ne les atteignaient pas, ces pécheurs ignorants, qui sont le grand nombre, qui sont même la presque universalité, qui sont ceux qui ont le plus besoin du remède de la réserve pour être guéris, ces pécheurs, disons-nous, n'y étant pas soumis, la réserve n'aurait pas de résultat, ou n'aurait pas du moins celui que le législateur a eu en vue, et deviendrait une mesure illusoire, peu digne de l'importance que l'Eglise, dans le St-Concile de Trente (1), a cru devoir y attacher.

Et quant à ce qu'on allègue que, les réserves étant des peines qui sortent de l'ordinaire, elles doivent suivre la condition des peines de ce genre, et par conséquent ne doivent pas être appliquées à ceux qui les ignorent, nous répondons que cela pourrait être vrai, si ces peines étaient extraordinaires par leur rigueur et n'étaient pas exposées à devenir inutiles par l'ignorance générale ; or tel n'est pas le cas, on le voit : quoique sortant de l'ordre ordinaire, puisque c'est par exception que les péchés sont réservés, les réserves n'ont rien de bien excessif dans leur rigueur, et nous venons de voir qu'elles resteraient à peu près sans résultat si le pénitent, pour les encourir, devait les connaître.

Mais, dira-t-on, on pourrait par le même raisonnement, conclure que les censures lient aussi ceux qui les ignorent ; ce qui est contredit par l'enseignement général.

Il y a, répondrons-nous, une grande différence, une différence capi-

(1) V. Sess. XIV, c. 7.

tale entre les censures et les réserves. Les censures sont destinées à ramener par elles-mêmes le pécheur qui se met dans le cas de les encourir ; elles ne renvoient pas nécessairement à un confesseur revêtu de pouvoirs spéciaux, il faut pour cela qu'elles soient accompagnées de la réserve ; il faut donc pour en être atteint que le pécheur les connaisse, car autrement, comment pourrait-il les éviter, ou être mû par leur considération à sortir du péché ? Le droit même prescrit qu'on l'avertisse qu'il encourra cette peine, s'il se rend coupable de la faute à laquelle cette peine est annexée. — Il n'en est pas de même de la réserve : le but qu'elle doit atteindre est principalement recommandé aux soins et aux efforts des confesseurs auxquels sont renvoyés les pénitents qui l'ont encourue. Elle peut donc avoir son effet quand même le pécheur serait tombé sans le savoir dans une faute qui y est soumise. Il y a donc une différence totale entre la censure et la réserve : la première affecte directement le coupable ; ce sont les pouvoirs du confesseurs qui sont directement atteints par la seconde.

Cette différence décide toute la question aux yeux de St-Liguori, et aux yeux de quiconque voit ici les choses dans leur jour véritable. Le saint docteur, après avoir exposé les divers sentiments qui ont trait au doute présent, embrasse celui que nous venons d'établir, qu'il appelle très-commun, *communissime*, et la raison qui l'y détermine est : « Quia » reservatio non est quidem pœna respiciens pœnitentes, *sed restrictio* » jurisdictionis *respiciens confessarios*; et de hoc, ajoute-t-il, non videtur » dubitandum : nam Tridentinum, sess. 14, c. 7, ad ostendendum quod » *sacerdotes nihil possint in casibus reservatis*... hæc præmittit : *Nullius* » *momenti absolutionem esse debere quam sacerdos in eum profert in quem* » *ordinariam aut subdelegatam* (nota) *non habet jurisdictionem.* »

Nous croyons donc dénuée de fondement solide l'opinion qui affirme que l'ignorance fait cesser la réserve ; et quoique nous comprenions qu'un évêque puisse la lever, dans cette hypothèse, pour les cas qu'il se réserve, nous ne pensons pas qu'il le puisse pour les cas réservés au Saint-Siége, pour le cas, par exemple, où une pénitente aurait calomnieusement dénoncé son confesseur de l'avoir sollicitée au crime.

III. — *Mariage des infidèles.*

Un Océanien, s'étant embarqué sur un navire européen, se trouva à Futuna lorsque la population passa au catholicisme. Il fut baptisé comme les autres naturels. Plusieurs années après, il repasse dans son pays entièrement infidèle, et s'y marie. Arrivent ensuite des missionnaires catholiques. Il va les trouver, leur dit qu'il est baptisé, mais surtout qu'il désire se séparer de sa femme avec laquelle il n'est plus d'accord. En vain on l'engage à rester avec elle, après lui avoir accordé la dispense de l'empêchement de disparité de culte, lui faisant observer qu'il y a pour lui obligation de justice de ne pas la quitter, vu qu'il l'a trompée par la promesse de lui être fidèle. Rien n'y fait, et le chrétien insiste.

Peut-on lui déclarer qu'il n'a de fait jamais été marié, à cause de l'empêchement, qu'il a vécu en concubinage, ce dont il doit se repentir, et qu'il peut convoler à de nouvelles noces ?

Faut-il décider, au contraire, que le mariage a été valide, parce qu'en vertu du principe : *Lex positiva non obligat cum tanto incommodo*, le chrétien n'était pas lié par un empêchement qui n'est que de droit ecclésiastique ? N'est-il pas bien dur, en effet, d'obliger un chrétien à ne pas se marier, parce que, dans le pays qu'il habite, il n'y a que des païens, et personne à qui il puisse demander dispense ?

Réponse. — Quoique généralement prohibé, et même de droit divin et naturel, comme le prouvent les paroles de saint Paul aux Corinthiens (1) : *Nolite jugum ducere cum infidelibus*, etc., lorsque des raisons puissantes n'y autorisent, le mariage entre un chrétien baptisé et un infidèle privé du baptême n'était pas regardé comme nul dans les premiers siècles de l'Eglise, ainsi que le démontrent un grand nombre d'exemples, tels que ceux d'Enice, mère de saint Timothée, de sainte Cécile, de sainte Monique, de sainte Clotilde, etc. Plus tard, la coutume introduisit la législation actuelle, d'après laquelle le contrat matrimonial est tenu pour absolument invalide, lorsqu'il est passé entre une personne baptisée et une autre qui ne l'est pas.

(1) 2e Epître, c. 6, v. 14.

Au commencement du XVIIIe siècle, une grave controverse s'éleva sur l'existence de cet empêchement parmi les Chinois et les Japonais, et Chardon, dans son *Histoire des Sacrements* (1), affirmait qu'il n'a pas lieu chez les infidèles qui se trouvent dans les conditions de ces deux peuples. Mais Benoît XIV suppose le contraire dans sa bulle *Singulare nobis*, de 1741 ; et le rédacteur des *Analecta* (2) rapporte, d'après Joseph Ferrari, qu'en 1759 la Sacrée Congrégation du Saint-Office ordonna de punir les missionnaires qui ne craindraient pas d'assister ou de consentir à ces unions sans la dispense du Saint-Siége ; d'où il conclut avec raison que l'empêchement de disparité de culte subsiste chez les infidèles.

Doit-on nécessairement inférer de là que le mariage de l'Océanien en question a été nul, qu'il doit conséquemment, ou le renouveler après avoir obtenu dispense, ou se séparer de la femme qu'il a prise, et se permettre sans difficulté une nouvelle alliance ? Nous ne nous croyons pas autorisé à donner rondement une pareille décision. Le mariage, sans doute, est tenu pour nul entre baptisé et non baptisé, même dans les pays infidèles. L'enseignement de l'Eglise est formel à cet égard, ainsi que le prouvent les documents mentionnés il n'y a qu'un instant; mais ces documents ne parlent que des pays où, la grande majorité étant infidèle, il y a néanmoins, parmi ces païens, un certain nombre de chrétiens avec lesquels le mariage peut avoir lieu. Il s'agit, au contraire, dans le cas proposé, d'un chrétien qui n'est en rapport qu'avec des infidèles dans la contrée qu'il habite, et qui est séparé par des mers immenses des lieux habités par des catholiques. Or, quoique, même dans ce cas, nous soyions encore inclinés à croire à l'existence de l'empêchement, vu qu'il semble que l'Eglise veut qu'on le reconnaisse partout, à cause de l'inconvénient qu'il y aurait à faire des exceptions, et encore, peut-être, parce que cet Océanien peut n'être pas dans l'impuissance de se procurer une épouse chrétienne, soit en sortant de son île, soit en convertissant et baptisant une de ses compatriotes ; néanmoins, la difficulté de réussir par ces moyens peut être tellement grande, qu'il y a doute si la défense de l'Eglise l'atteint

(1) T. 6, ch. 13, p. 396.

(2) 11e livr., col. 1811.

réellement. Collet, dit M. Carrière (1), ne le pensait pas. Nous n'avons pas autorité suffisante pour résoudre pleinement un doute pareil ; et nous pensons, conséquemment, qu'avant de permettre une nouvelle union à cet Océanien, il faudrait proposer le cas aux Congrégations romaines et attendre la décision.

IV. — *Commerce interdit aux clercs.*

Un prêtre, *pour venir en aide à sa famille,* peut-il, non par lui-même, mais par un chargé d'affaires, se livrer à l'agiotage de la bourse, vendre et acheter selon que la rente monte ou baisse ?

Un ecclésiastique a l'habitude de faire acheter pour mille, douze cents francs, plus ou moins, de rentes, sans verser de fonds, ou en ne faisant qu'un versement très-faible : peut-il continuer ce trafic ?

Réponse. Le négoce, même exercé par intermédiaire, est prohibé aux ecclésiastiques et aux religieux (2) ; et, d'après Clément XIII, Const. *Cum primum,* « non obstante contrario quolibet usu.... aut » consuetudine, etiam immemorabili, quæ aliquo in loco, diœcesi, aut » religione inolevisse dici posset ; quam quidem nos velut damnabilem » abusum et imprescriptibilem corruptelam, earumdem præsentium te- » nore damnamus, proscribimus, et viribus omnibus vacuamus. » — Or, l'achat des rentes fait avec l'intention de les revendre avec lucre est un vrai négoce. *Quicumque,* dit le canon *Ejiciens,* 2, dist. 88, *rem comparat ut illam integram et immutatam dando lucretur, ille est mercator.* Donc, à moins de dispense (3), ni les ecclésiastiques, ni les religieux ne peuvent acheter ou faire acheter des rentes dans l'intention de les revendre avec profit. Les Constitutions Pontificales d'Urbain VIII, de Clément IX, de Benoît XIV, de Clément XIII, infligent même la peine d'excommunication majeure aux ecclésiastiques promus aux saints ordres qui se livrent au négoce, quoique par intermédiaire. Mais Pie IX, dans sa bulle *Apostolicæ Sedis,* du IV des Ides

(1) *De Matrim,* n° 752.

(2) Const. *Apostolicæ,* de Benoît XIV, du 1er mars 1741.

(3) Hors de l'Italie, elle peut être accordée par l'Ordinaire, si l'on a des raisons qui la légitiment. (V. *Manuale totius juris canonici,* n° 2068.)

d'octobre 1869, a supprimé cette excommunication, du moins à l'égard du clergé séculier, sans toutefois faire cesser la défense faite aux clercs d'exercer le négoce, défense qui oblige certainement sous peine de péché mortel *ex genere sua*. V. notre *Manuale*, n° 2067-2071, et la *Revue*, t. XIII, p. 460, etc.

V. — *Office des religieuses.*

Les aumôniers des couvents à vœux simples peuvent-ils, pour la messe, se conformer à l'office du chœur des religieuses? Y sont-ils tenus? — Il s'agit de religieuses qui récitent en chœur le grand office et qui ont des offices propres dont l'usage leur a été concédé par le Saint-Siége.

Réponse. Nous croyons qu'on doit répondre affirmativement à l'une et à l'autre question, et cela d'après plusieurs décisions de la S. Congrégation des Rites, de celle entre autres du 18 mars 1702, ainsi conçue : « Capellani servitio ecclesiæ monialium addicti debent cele-
» brare missam de sancto, de quo moniales recitant officium, juxta
» proprium calendarium, licet sit inferioris ritus sancti de quo capel-
» lanus privatim ad tenorem calendarii diœcesani officium recitat,
» dummodo utatur Missali Romano. » (N° 3622, ad 2m.)

Quoique ces décisions soient données pour les aumôniers des religieuses à vœux solennels, lorsqu'elles sont astreintes au grand office, nous croyons qu'on doit les appliquer aussi aux aumôniers des religieuses à vœux simples, obligées par leurs règles à ladite récitation; car ces religieuses étant tenues, quoique sous la seule obligation de la règle, de réciter l'office divin en chœur, le chapelain doit dire la messe de communauté conformément à cet office, pour qu'il n'y ait pas discordance entre l'office et la messe, laquelle fait partie de l'office divin.

VI. — *Fêtes supprimées.*

Dans beaucoup de paroisses on ne célèbre en aucune façon les fêtes supprimées (l'Annonciation, la Nativité de la Sainte-Vierge, etc., etc.), ni les fêtes dont la solennité obligatoire est renvoyée au dimanche (l'Epiphanie, la Fête-Dieu, etc.) ; que penser de cet usage ? N'est-il

pas ouvertement en contradiction avec l'ordonnance du card. Caprara et les décrets de la S. Congrégation ?

Réponse. — Après avoir déclaré dans son Indult du 9 août 1802, que les fêtes d'obligation pour la France étaient réduites, outre le dimanche, à celles de Noël, de l'Ascension de Notre-Seigneur, de l'Assomption de la Sainte-Vierge et de Tous les Saints, le cardinal ajoute, en effet : « Eam legem adjectam esse voluit Sanctitas Sua, ut in festis » diebus vigiliisque præcedentibus, quæ suppressæ dicuntur, in omni- » bus ecclesiis nihil de consueto divinorum officiorum sacrarumque » cæremoniarum ordine ac ritu innovetur ; sed omnia ea prorsus ra- » tione peragantur qua hactenus consueverunt, exceptis tamen festis » Epiphaniæ Domini, SS. Corporis Christi, SS. Apostolorum Petri et » Pauli, SS. Patronorum cujuslibet diœcesis et parœciæ, quæ in Do- » minica proxime occurente in omnibus Ecclesiis celebrabuntur. »

Il y a donc obligation de continuer à célébrer les fêtes supprimées dans l'intérieur des églises, comme on le faisait anciennement. Mais les fidèles ne sont pas astreints à assister à ces offices ; seulement en ces jours : *In diebus istis sic abrogatis... Sanctitas Sua hortatur solum, eos præsertim qui victum parare labore manuum minime coguntur, ut iis diebus missæ haud negligant interesse.*

Et cet Indult du cardinal Caprara est tenu à Rome pour obligatoire, ainsi qu'on le voit dans une décision de la S. Congregation des Rites du 12 novembre 1831, où il est dit : « Atque ita servari Sanctitas Sua » mandavit omnibus in locis et diœcesibus queis Indultum anni 1802 » super reductione festorum per EE. DD. card. Caprara, Legatum a » Latere, extenditur. Die 29 recensiti mensis et anni (1). »

Aux fêtes supprimées, est-il dit encore dans une décision de la même S. Congrégation, rapportée par M. Boissonnet (2), rien n'est changé dans les fonctions ecclésiastiques. Les curés doivent célébrer la messe pour le peuple (4404, ad 4m).

— Que penser donc des paroisses où on ne célèbre en aucune façon les fêtes supprimées ?

Ces paroisses, sans doute, ne se conforment pas aux prescriptions

(1) *Revue*, t. VII, p. 354.

(2) *Diction. des décrets*, v° Fêtes, n° 90.

dont nous venons de parler. — Nous devons toutefois observer que le S. Pontife n'exige pas absolument qu'en ces jours on chante la messe ou même les vêpres dans toutes les églises, mais seulement qu'on ne change pas la manière de les célébrer usitée auparavant. Or, croyons-nous, il y avait anciennement bien des paroisses où la messe n'était pas chantée, même aux jours de fêtes ; et, quant aux vêpres, elles ne l'étaient pas en vertu d'une obligation bien rigoureuse, puisqu'à Rome même elles n'y sont chantées ni le dimanche ni les autres jours de fêtes. En outre, l'Eglise n'oblige à ces choses qu'autant qu'elles sont possibles ; mais les fidèles ne se rendant pas en nombre suffisant à l'église aux jours de fêtes supprimées, la plupart des curés sont dans l'impuissance absolue de suivre les usages anciens sous ce rapport. On n'ignore pas non plus qu'à la demande du gouvernement, le Cardinal Légat écrivit à tous les évêques de France, le 6 juillet 1806 : « Puis-
» qu'on s'est aperçu que les annonces des fêtes supprimées occasion-
» naient des équivoques dont il pouvait résulter des abus, il paraît
» expédient que les curés et autres ecclésiastiques s'abstiennent d'en
» faire les annonces, de les indiquer la veille par le son des cloches
» et d'en faire célébrer l'office avec la pompe et l'appareil extérieur
» qu'on doit employer aux fêtes conservées.... Ils peuvent se borner à
» annoncer les fêtes conservées et à en recommander aux fidèles l'ob-
» servation la plus exacte (1). »

D'après ces diverses considérations, la plupart des curés sont excusables, paraît-il, en se contentant de célébrer ces jours-là pour leurs paroissiens, engageant les fidèles qui le peuvent commodément à y assister, sans leur en faire une obligation.

CRAISSON,

Ancien vicaire général.

(1) V. mon *Manuale totius juris canonici*, n° 4908.

SUR LES DOMESTIQUES PRESBYTÈRE.

En parcourant le livre que nous avons cité ci-dessus, p. 164 (*Eusèbe, ou la civilité du jeune prêtre*), nous y trouvons des réflexions, assez connues d'ailleurs, sur ce qui se passe dans l'intérieur d'un presbytère. L'auteur cite à ce sujet la lettre suivante de Mgr Devie :

« Je ne suis pas assez au courant de votre ménage, mon cher curé, pour apprécier les torts que peut avoir votre servante. Ce que je sais, en général, c'est qu'il arrive bien souvent que les curés se laissent dominer par elles, et éprouvent par là beaucoup de désagréments. Elles font des rapports à leurs maîtres, et ensuite disent indiscrètement dehors ce qui se passe au presbytère. Vous connaissez la marche progressive de leurs idées et de leurs prétentions. La première année, et quelquefois les premiers jours seulement, elles disent : Les poules de M. le curé. Peu après elles disent : Nos poules ; elles finissent par dire : Mes poules. De même, dans les commencements, elles sont respectueuses et complaisantes envers le maître. Bientôt après elles raisonnent et ensuite elles commandent et font des reproches. Tout cela vient de ce qu'elles se rendent nécessaires par les rapports qu'elles font sur ce qui se passe dans la paroisse, au four et au moulin, comme on dit. C'est beaucoup, c'est même trop, si le curé écoute ce qu'elles disent spontanément, sans qu'on le leur demande. Mais si le curé fait des questions, s'il leur fait des confidences, il peut leur remettre les clefs de la maison, il n'est plus le maître chez lui. Tout cela a lieu d'une manière si douce, si imperceptible, qu'on ne s'en doute même pas. »

Il ne sera pas sans intérêt de transcrire ici ce qu'on lit dans la réplique de M. Hennequin, avocat, imprimée à Paris en 1822, au sujet d'un chanoine nommé Volfius. On discutait la validité de son testament.

« M. Volfius était doué de beaucoup d'esprit ; et cependant il était tombé dans une servitude que les hommes les plus spirituels d'ailleurs n'évitent pas toujours.

» L'habitude, le besoin de s'en remettre avec confiance, avec abandon, sur d'autres, de certains soins, avait plié M. Volfius sous la dépendance d'un sieur Silvestre qu'il avait élevé, et d'une fille, Marie Guenedey. Il était notoire qu'avec une scène, la fille Guenedey avait la puissance de commander aux résolutions de M. Volfius, et de lui faire abandonner les déterminations les plus fixes, les plus convenables, celles qui se trouvaient le mieux d'accord avec ses sentiments, et qu'il avait le mieux arrêtées. La fille Guenedey s'emparait de la correspondance de M. Volfius, et lui dictait même quelquefois des lettres où l'on ne reconnaissait plus sa bienveillance habituelle, sa politesse exquise et son aménité.

» Une circonstance avait fait éclat.

» A la mort de Mgr le prince de Condé, arrivée en 1818, M. Volfius avait été prié, comme il était fort naturel, de prononcer dans la cathédrale de Dijon l'éloge du prince, et M. Volfius avait accepté avec empressement cette occasion d'exprimer les sentiments dont il était pénétré pour cette auguste maison et pour celui qui en avait dignement soutenu la gloire. Une seule condition avait été apportée à cette promesse, c'était l'agrément de Mgr l'Evêque, agrément accordé dans les termes les plus flatteurs. Tout était convenu ; mais il importait à Marie Guenedey, effrayée du danger de quelques legs pieux dont son maître paraissait occupé, d'éviter tout rapprochement avec le clergé de Dijon ; elle craignit les suites d'une apparition si solennelle, et elle sut, dans une altercation dont un membre de l'Académie fut témoin, obliger son maître à renoncer à cette occasion de gloire, et à se désister d'une promesse qui lui donnait l'occasion d'exprimer les sentiments dont son cœur était pénétré, et de couronner par un beau monument tous les travaux de sa vie.

» M. Volfius mourut, et l'on connut alors ce que l'obsession avait obtenu de lui. Par un premier testament, il avait laissé une partie de ses biens au sieur Silvestre, qu'il avait élevé, et à Marie Guenedey, sa domestique ; quelque temps après, il leur avait donné, par acte entre vifs cette fois, ses meubles ainsi que ceux qu'il venait de recueillir dans la succession d'une de ses sœurs, en se réservant l'usufruit des uns et des autres. Il avait donné en même temps à Rose Guenedey, domestique de sa sœur dernièrement décédée, une maison évaluée à 6,000

francs ; plus tard, il avait fait un second testament antérieur de beaucoup à sa mort, et par lequel il avait institué Silvestre et Marie Guenedey légataires, chacun par moitié, de la totalité de ses biens.

» A son décès, les héritiers légitimes demandèrent la nullité de tous ces actes pour captation et suggestion ; et je dois vous dire, parce que l'articulation des faits le prouve, que dans le mot *suggestion* la violence comme moyen de suggestion se trouvait évidemment comprise.....

» Un arrêt du 19 janvier 1823 ordonna l'enquête.

» Dans cette cause, toutes les questions du procès actuel se trouvaient engagées. Ecoutez !.....

» L'enquête eut lieu ; et voici comment fut établi l'un des faits de l'articulation.....

» Au mois de mai 1818, Mgr le prince de Condé étant décédé, l'académie de Dijon, dont il était le protecteur, délibéra qu'il serait célébré une messe pour le repos de l'âme du prince ; qu'un éloge funèbre serait prononcé dans cette occasion ; et comme elle pensa que, soit la composition de cet éloge, soit la prononciation dans la chaire de la cathédrale, ne pourrait être mieux confiée qu'à M. Volfius, le seul ecclésiastique qu'elle eût dans son sein, elle désigna une députation pour aller auprès de ce membre lui faire part de l'intention de ses collègues. Je faisais partie de la députation ; je m'y rendis en conséquence, autant qu'il m'en souvienne, avec MM. Girault et Antoine, alors président de l'Académie. Lorsque nous eûmes fait part à M. Volfius de la délibération de l'Académie, *il y parut très-sensible, accepta avec plaisir l'offre qui lui était faite, déclara même qu'il le ferait avec d'autant plus d'empressement qu'il avait toujours professé un attachement particulier pour la maison de Condé, et qu'il était bien aise de trouver une occasion aussi solennelle pour exprimer ses sentiments particuliers pour son auguste chef.*

» Il observa, toutefois, qu'il ne pouvait se présenter dans la chaire de la cathédrale qu'autant qu'il aurait l'agrément de Mgr l'Evêque. En conséquence de cette observation. nous nous rendîmes de suite chez Mgr l'Evêque, *qui nous accorda avec empressement l'agrément que paraissait désirer M. Volfius.* Il nous offrit même d'officier personnellement à cette cérémonie, qui fut fixée au 4 juin. Nous instruisîmes ensuite M. Volfius du consentement de Monseigneur ; et alors, comme j'avais déjà fait quelques recherches biographiques qui pouvaient être

utiles pour la composition de l'oraison funèbre, j'en parlai à M. Volfius, qui me pria de les lui communiquer. *Il est à ma connaissance que le lendemain de ces différentes démarches, M. Volfius alla lui-même voir Mgr l'Evêque.*

» Cependant, quelques jours après, le bruit nous étant parvenu que M. Volfius chancelait dans sa résolution, je crus devoir me rendre chez lui pour éclaircir le fait. Lorsque j'eus sonné à la porte, une fille, dont je ne connais pas le nom, mais qui m'a paru d'un certain âge, m'ayant ouvert la porte de la rue, elle me dit, sur la demande que je lui fis de voir M. Volfius, qu'il n'y était pas. Je lui observai que j'avais peine à croire qu'il fût sorti si matin, puisqu'il n'était pas encore neuf heures. La fille insista en disant que je ne pouvais pas entrer, qu'il n'y était pas. Mais, comme je tenais à éclaircir la résolution de M. Volfius, nonobstant le refus de cette fille, je la détournai avec la main, passa outre, et me rendis directement à l'appartement de M. Volfius. *La même fille m'y suivit,* et se tint debout auprès de moi, un peu en arrière. Ayant alors expliqué à M. Volfius l'objet de ma visite, il me dit qu'ayant réfléchi, son grand âge ne lui permettait pas de s'occuper d'un travail aussi long et aussi important. J'insistai, et il m'observa alors que sa tête ne pourrait pas suffire à cette occupation ; qu'il en était bien fâché ; qu'il me priait de témoigner ses regrets à l'académie : et cependant, comme j'insistai de nouveau d'une manière pressante, *et qu'il paraissait que je faisais quelque impression sur son esprit,* la fille alors présente lui dit : *Vous iriez prêcher dans cette église, où tous les prêtres sont vos ennemis, et qui voudraient vous voir mort !* NON, VOUS N'IREZ PAS. M. Volfius lui dit : *Mais, une telle* (la nommant par son nom que je ne me rappelle pas), *laissez-moi donc tranquille : vous me tourmentez.* Ce qui n'empêcha pas la fille de continuer les mêmes propos ; ce qui fit dire à M. Volfius, en gesticulant des mains : *Mais vous voyez bien que je ne peux pas.* D'après cela, très-peiné, lui témoignant tous mes regrets, je me retirai....

» Il est encore résulté de l'enquête que M. Volfius, échappant à la surveillance de ses tyrans, s'était présenté chez d'anciens amis qui n'avaient pas pu parvenir jusqu'à lui, et que l'on avait même repoussé avec impolitesse, et qu'en prodiguant à l'un d'eux les témoignages de son inviolable attachement, il lui aurait exprimé, les yeux remplis de

larmes, combien il était affligé de ce qui s'était passé : qu'il s'était plaint de sa domestique, mais *qu'il était habitué à ses services ; qu'il était persuadé qu'il la remplacerait difficilement; que dès lors, c'était un maître auquel il fallait bien se soumettre. Que voulez-vous donc ? Je suis vieux, j'ai besoin de secours particuliers, je les trouve dans les personnes qui m'entourent, je les remplacerais difficilement ;* et il ajouta : *Ne revenez pas me voir, je craindrais.....* Et il n'acheva pas cette phrase. *Ne revenez pas chez moi, je viendrai vous voir quelquefois....* »

La suggestion dont il est ici question n'est malheureusement que trop commune dans les presbytères. On rapporte qu'un jour un paroissien frappa à la porte de son curé ; et, ne trouvant pas le maître de la maison, s'informa près de la servante du moment où il pourrait revenir. Mais que lui voulez-vous, dit-elle ? Est-ce pour une messe ? Nous avons demain un enterrement, après-demain un mariage et le jour suivant un service ? Ce n'est pas cela, répondit le visiteur, je voudrais voir M. le curé. Mais enfin, dit la servante, ne pouvez-vous pas me dire ce que vous désirez ? C'est, dit-il, pour un cas de conscience. Et le suppliant se décide à l'exposer à la servante. Après l'avoir entendu, elle répondit : Depuis dix-huit ans que nous sommes dans le ministère, nous n'avons rien vu de semblable.

Ces abus, soyons-en sûrs, n'existeront pas dans un presbytère si le curé est fidèle à ne jamais habiter l'appartement où se trouve sa servante, et surtout à ne jamais l'admettre à sa table.

Nous voudrions surtout voir ce dernier point dans tous les statuts diocésains. Le prêtre qui admet sa servante à sa table perd toute l'influence qu'il peut avoir dans sa paroisse, éloigne de lui ses confrères et rend impossible la présence d'un vicaire dans son presbytère.

Il perd toute l'influence qu'il peut avoir dans sa paroisse, d'abord parce qu'il descend de sa dignité. Il en descendrait s'il n'était pas, comparativement à tous les maîtres de maison de la paroisse, le plus indulgent, le plus patient, le plus facile à contenter, l'esprit de charité et d'humilité lui en font un devoir ; mais il en descend aussi par une familiarité que son caractère ne peut lui permettre, et par des rapports qui seraient ceux de la vie commune entre lui et la personne qui le sert. Autant doit-il être charitable à l'égard de cette personne, soit pour subvenir à ses besoins, soit pour lui aider dans ses affaires maté-

rielles, autant doit-il éviter toute conversation inutile, celle surtout qui s'établit pendant les repas.

Il éloigne de lui ses confrères. Sans doute Marguerite ne dinera pas à la table de son maître quand celui-ci recevra ses confrères ; mais de quel œil verra-t-elle la présence de ceux qui la font ainsi descendre de sa place ordinaire ? Assurément ils ne seront pas les bienvenus et ils s'en apercevront. Dans un presbytère où la servante était commensale de son maître, deux prêtres arrivèrent à l'heure du dîner. Le curé, après les avoir accueillis, passe à la cuisine pour donner ses ordres. Il paraît, dit la servante à son maître, que ces messieurs n'ont pas de pain chez eux.

Les convives entendirent ce discours, firent la sourde oreille et dînèrent avec le curé. Cela passe pour une fois ; mais quelle sera dans une pareille maison, la position d'un jeune prêtre qui y sera envoyé pour y demeurer ? La vie commune existe entre le maître et la servante, ils mangent ensemble quand le vicaire est absent. Cette femme, habituée à se plaindre, critiquera le vicaire en présence de son maître. Et le vicaire, se trouvant isolé, sera obligé de choisir entre ces trois partis : demander un autre poste, prier le curé de ne pas changer ses habitudes à cause de sa présence, supporter par conséquent à table la présence d'une personne qui empêche toute conversation confidentielle, ou enfin supporter la situation avec patience. Ce dernier parti est assurément le meilleur, mais il impose de grands sacrifices qu'on ne saurait demander à tout le monde.

Si un ecclésiastique nous demandait une conclusion pratique sur ce sujet, voici le réglement que nous l'engagerions à suivre :

1° Traiter la personne qui est à son service avec bonté, charité et indulgence. Se montrer facile surtout pour les choses matérielles. Prendre ses intérêts et lui donner à l'occasion de bons conseils, tellement qu'elle s'estime heureuse de demeurer au presbytère, et sente qu'elle y fera son salut.

2° Ne jamais entretenir avec cette personne aucune conversation inutile, comme des conversations de pure récréation. Par conséquent, ne jamais s'asseoir dans l'appartement où elle reste, n'y pas manger, et surtout ne pas l'admettre à sa table.

P. R.

CHRONIQUE.

1. Mgr l'évêque de Paderborn vient de publier un volume dont il suffira d'énumérer sommairement le contenu, pour en faire apprécier l'extrême importance. En voici d'abord le titre : *Omnium Concilii Vaticani quæ ad doctrinam et disciplinam pertinent documentorum collectio, per Conradum Martin, episcopum Paderbornensem* (1). L'ouvrage est divisé en quatre parties. La première renferme les constitutions dogmatiques déjà promulguées dans la troisième et la quatrième session du Concile, et les *Schemata* ou déjà discutés, amendés, réformés dans les Congrégations générales, et dans la commission *de Fide*, ou restés à l'état de projet pur et simple, sans que la discussion ait été entamée à leur égard. Enfin, cette première partie se complète par les *Postulata* dont l'objet est dogmatique. La seconde partie renferme les projets de constitutions disciplinaires, en partie discutés dans les congrégations générales et amendés par la commission *de rebus disciplinæ*. Le compilateur y a joint tous les *Postulata* qui se rapportent aux matières de discipline. Assurément, ce ne sera pas la partie la moins intéressante de l'ouvrage : il y a là un vrai trésor d'observations variées, fruit de l'expérience pastorale des évêques du monde entier, qui indiquent sur quels points et dans quel sens la discipline de l'Eglise pourrait être réformée. La troisième partie renferme les *Schemata de Regularibus*, avec tous les *Postulata* qui s'y rapportent, et la quatrième est consacrée aux rits orientaux et aux missions.

2. Avec la grossière impudence propre aux sectaires, un journal vieux-catholique, ou mieux néo-protestant d'Allemagne, s'est permis de lancer contre Mgr Dechamps une accusation aussi outrageante pour le fond, qu'injurieuse dans les termes. L'illustre archevêque de Malines a répondu, non pas dans l'intérêt de sa réputation, — ces morceaux de haut goût ne déshonorent que ceux qui les écrivent, — mais dans l'intérêt de la vérité, car, sans admettre l'accusation d'imposture carrément lancée contre lui, on pouvait croire à une erreur. L'occasion de tout ce tapage était la déclaration si expresse en faveur de l'infaillibilité, faite par l'assemblée du clergé de 1625, déclaration qui a été sou-

(1) Paderborn, Schœningh. La librairie Gaume. rue de l'Abbaye, 3, a seule le dépôt pour la France. On peut se procurer cet ouvrage (in-8° de VI, 266 pp., impression compacte), au prix de 5 fr., franco par la poste.

vent citée comme l'expression spontanée des vraies convictions du clergé de France, agissant dans la plénitude de sa liberté et dans la sincérité de sa foi. Mgr Dechamps l'avait citée aussi dans son opuscule de 1869, l'*Infaillibilité et le futur Concile.* Or voici que, sur la foi d'un éditeur janséniste, le fameux Lemerre, messieurs les janistes prétendent ramener cette déclaration à un simple projet que l'assemblée se serait empressée de rejeter comme entaché d'ultramontanisme, de sorte que, bien loin de favoriser cette doctrine, elle l'aurait au contraire expressément répudiée. Mais Mgr Dechamps démontre, pièces en mains, que les *Avis* parmi lesquels cette déclaration est insérée ont reçu, sous réserve de quelques corrections, l'approbation de l'Assemblée ; que les réserves portaient, non pas sur le point qui nous occupe, mais sur d'autres, et qu'elles étaient inspirées par un esprit tout différent de celui que les sectaires supposent *a priori*, sans se donner la peine de remonter aux sources. En effet, les suppressions indiquées portent sur des passages où le pouvoir du Souverain-Pontife n'était pas reconnu dans sa plénitude, ou du moins dans toutes ses conséquences. Il faut lire cette discussion, qui est on ne peut plus décisive, dans la brochure même de Mgr de Malines (1). Elle offre d'autant plus d'intérêt que les documents sur lesquels s'appuie le savant prélat sont d'une extrême rareté, et qu'il est fort difficile de les avoir sous la main.

3. M. l'abbé Gapp vient de terminer, en langue allemande, une série de substantielles brochures qui traitent sous tous ses aspects, et d'une manière solide en même temps que populaire, la question de l'Eglise (2). Son principal but a été de fortifier la foi des populations alsaciennes au milieu de la tempête déchaînée contre la religion de Jésus-Christ par un despotisme sans frein comme sans pitié. Nous sommes persuadés que ces opuscules feront beaucoup de bien. Déjà le premier d'entre eux a été réimprimé. Espérons que bientôt une traduction française nous permettra de répandre ces mêmes brochures parmi les populations de langue française, qui ont bien besoin aussi

(1) *L'Assemblée générale du Clergé de France de* 1625-1626, *et l'article* 137 *de ses Avis. Deux lettres de Mgr Dechamps.* In-8° de 48 pp. Malines, Dessain ; Paris, veuve Maguin. 50 cent.

(2) Dix brochures in-8° de trente à quarante pages d'une impression compacte, sous les titres suivants : *Des promesses divines ; — la Visibilité de l'Eglise ; — l'Autorité enseignante ; — l'Ecriture sainte ; — l'Unité de l'Eglise ; — le Crime de la séparation ; — la Sainteté de l'Eglise ; — Le Nom Catholique ; — la Succession Apostolique ; — la Papauté.*

d'être prémunies et instruites, car si chez nous l'antichristianisme, pour le moment, ne dispose pas de la force, il n'en use pas moins contre l'œuvre de Dieu de toutes les ressources qui sont à son service.

4. Nous venons de recevoir le tome troisième de l'important ouvrage de M. Onclair : *De la Révolution et de la Restauration des vrais principes sociaux à l'époque actuelle* (1). Ce troisième volume est divisé en cinq livres, sous les titres suivants : la liberté révolutionnaire ou les principes de 1789; — les grandes libertés modernes; — la liberté au tribunal de l'église et à celui de la raison ; — le libéralisme ; — l'internationale. Ce simple énoncé fait connaître combien les questions agitées ici sont nombreuses et importantes. Quant à la doctrine de l'auteur, nous avons déjà dit qu'elle est très-sûre et puisée aux meilleures sources. Nous désirons voir ce livre se répandre, non-seulement dans le clergé, mais encore parmi les gens du monde : les esprits cultivés y trouveront un antidote ou un remède contre beaucoup de préjugés aujourd'hui fort à la mode et qui nous ont conduits on sait où, sans parler des perspectives de l'avenir.

5. On nous écrit que M. le chanoine Signoriello, professeur au séminaire de Naples, a publié dans cette ville une nouvelle édition de son *Lexicon peripateticum, philosophico-theologicum*, in quo scholasticorum distinctiones et effata præcipua explicantur. (Un vol. de 408 p.) *Distinctiones*, ce sont les termes avec leur définition précise, et les divers sens dans lesquels ils ont été employés : *Effata*, ce sont les formules, résumant toute une théorie, ou renfermant les éléments d'une démonstration. Un exemple fera comprendre ces deux sortes d'explications. Toutes les significations du mot *causa* sont indiquées sous les titres suivants : *Causa, principium, conditio sine qua non;—Causa externa, interna; — Causa finalis, efficiens, exemplaris ; — Causa formalis, materialis ; — Causa prima, secunda ; — Causa princeps, instrumentaria ; — Causa univoca, æquivoca ; — Causa necessaria, libera ; — Causa universalis, particularis ; — Causa physica, moralis ; — Causa adæquata, inadæquata ; — Causa proxima, remota ; — Causa per se, per accidens.* Voici maintenant les formules dans lesquelles il s'agit de la causalité : — *Causa causæ est etiam causa causati. — Causa finalis est prima inter omnes causas. — Causa in actu simul est cum effectu in actu. — Causa necessaria semper agit quantum potest. — Causa prior est suo effectu. — Causa sublata, tollitur effectus; et, causa posita, ponitur effectus. — Causæ efficienti assimilatur effectus ; —Causæ æqualitas causat æqualem effectum.*

(1) In-8° de 556 pp. Bruxelles, Goemaere ; Paris, Bray et Retaux.

— *Causæ quædam sunt sibi invicem causæ.* — *Causæ secundæ non agunt, nisi motæ a prima.* — Toutes les explications sont appuyées sur des exemples tirés de S. Thomas et des autres docteurs les plus autorisés. L'utilité d'un tel ouvrage est donc évidente pour faciliter et propager l'étude des scolastiques.

6. L'ouvrage de M. Henri Lasserre sur N.-D. de Lourdes est trop connu pour que nous ayons à en faire l'éloge. On en a fait plusieurs extraits ou abrégés, appropriés aux diverses classes des lecteurs. A l'approche du mois de mai, nous signalerons spécialement *le Mois de Marie de Notre-Dame de Lourdes* (1). M. Lasserre a découpé dans son livre, de manière à faire un ensemble suivi, trente et une lectures, auxquelles il ajoute pour chaque jour une prière. Mais, comme l'auteur le fait remarquer lui-même, en dehors des besoins spéciaux qui feront adopter cette rédaction ou cet abrégé, c'est à l'ouvrage complet qu'il faudra recourir. C'est *Notre-Dame de Lourdes* qui inspirera toujours plus d'attrait et plus d'intérêt.

7. Nous avons sous les yeux le cinquième et dernier volume de la *Collection des nouveaux classiques latins*, publiée par MM. Martin et Monnier, et composée d'extraits des saints Pères, empruntés aux *Mélanges littéraires* de l'abbé Gorini (2). Bien que cette publication soit un peu en dehors du cadre ordinaire de nos travaux nous n'hésitons pas à appeler sur elle l'attention des personnes qui s'intéressent aux questions d'enseignement. Nous ne sommes pas de ceux, s'il en existe, qui voudraient ôter des mains de la jeunesse chrétienne les monuments de l'antiquité grecque et latine. Ces livres seront à jamais nos modèles sous le rapport de la perfection littéraire. Mais il est certain qu'il y a une part à faire aux œuvres de la littérature chrétienne, où éclatent aussi des beautés de premier ordre. Tout le monde, selon nous, devrait être d'accord là-dessus, mais avant tout les instituteurs chrétiens qui comprennent leur mission, et qui veulent former le cœur en même temps que l'esprit de leurs élèves.

E. Hautcœur.

(1) Paris, Palme, 16e éd. In-12 de IV-352 pp. 2 fr.

(2) La collection se compose de cinq volumes in-12 (Avignon, Chaillot), un pour chaque classe depuis le cinquième jusqu'à la réthorique. Chacun de ces volumes contient de 125 à 150 versions. En se reportant aux *Mélanges littéraires*, on y trouvera, avec la traduction de chacun des morceaux, des éclaircissements qui faciliteront la tâche du maître.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

LA CRÉATION

Étude philosophique.

La création du monde est une des vérités importantes dont nous devons la connaissance certaine, évidente et complète aux lumières du christianisme. Lorsque la Genèse nous dit : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » elle énonce une vérité, que les plus illustres représentants de la philosophie païenne étaient incapables de trouver ou de démontrer. L'enfant qui récite le symbole des apôtres et croit en Dieu tout puissant, créateur du ciel et de la terre, énonce un concept à la hauteur duquel aucun philosophe païen n'a su atteindre. Tous en effet se sont égarés dans la question de l'origine des choses, tous ont établi de faux rapports entre Dieu et le monde.

Il s'agissait cependant d'une doctrine dont les conséquences théoriques et pratiques sont incalculables. Comment déterminer la nature de Dieu, la nature de l'homme, son origine, sa destinée, ses droits et ses devoirs sans une idée nette et distincte des rapports entre l'homme et son auteur? Comment expliquer l'existence du mal physique et moral, sans l'idée d'un créateur et d'une providence ?

Il est profondément triste de voir les aberrations de la raison en cette matière. Platon, ce grand génie, ne savait rendre compte de l'origine du mal, sans admettre à côté de Dieu, une matière improduite et éternelle (1). Aristote a

(1) Nam idcirco materiam ipsam infectam esse dixit (Plato) ne Deum mali conditorem dicere videretur. — S. Justin. in Cohortat. ad græcos, n° 20.

versé dans la même erreur : pour lui, le monde entier avec sa matière et ses formes existe de toute éternité ; Dieu n'en est ni le créateur, ni l'organisateur. Il n'est pas étonnant que les autres penseurs aient suivi les traces de leurs maîtres, et que les SS. Pères relèvent en termes éloquents cette impuissance de la raison pour faire ressortir le bienfait de la révélation, inondant de ses lumières le problème fondamental de l'origine des choses. Elle nous protége contre deux erreurs également funestes, car en dehors de la création, le dualisme ou le panthéisme sont inévitables : ou bien on admettra l'existence de deux principes éternels, ou bien on recourra pour expliquer l'origine du monde à l'émanation ou à l'identification de Dieu avec la créature. Qui ne voit combien l'une et l'autre conception sont contraires à l'idée d'un Dieu infini, tout puissant et indépendant, combien ces erreurs sont opposées aux principes de la raison elle-même ?

Le progrès cependant de nos jours nous fait reculer jusqu'au temps du paganisme, et nous présente le matérialisme et le panthéisme comme le dernier mot de la science. La raison émancipée et incroyante trouve le dogme de la création inacceptable, impossible, absurde : et pour châtiment de sa rébellion contre la foi, Dieu la condamne à reproduire les erreurs monstrueuses des temps passés. Au lieu de la création, elle préfère le matérialisme de M. Buchner, ou la théorie de M. Taine, qui explique la constitution du monde par la *quantité pure*, la *quantité déterminée* et la *quantité supprimée*. Si c'est le résultat du progrès, on nous permettra d'être réactionnaire et de nous en tenir à la vieille théorie de Moïse : *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Nous préférons le mystérieux à l'absurde. L'idée de la création a été étrangère à la philosophie ancienne : faut-il en conclure qu'elle constitue un mystère dans le sens strict du mot ? Nous ne le croyons pas : sans pouvoir sonder complétement la nature de l'acte divin, la raison comprend suffisamment

la possibilité et la nécessité de ce dogme pour le venger des objections de l'incrédulité et confirmer scientifiquement les convictions religieuses.

C'est à cette fin que nous consacrons ces pages à l'étude de la création, pour nous rendre compte de son concept, de sa possibilité, de son existence et de ses conditions. Nous paierons ainsi une dette de reconnaissance à la révélation, en faisant servir la philosophie à la défense des vérités dont elle nous a donné la pleine connaissance.

I

Concept de la création.

La raison éclairée par la foi désigne l'action de la cause efficiente par les termes de *production*, de *génération* et de *création*. Le premier (facio, ποιεω) a une signification générale, dont les deux autres limitent et déterminent l'extension en augmentant la compréhension. La génération dit communication de la substance à un terme consubstantiel avec le producteur ; la création importe une production sans terme *ex quo* et dont le terme *ad quem* est l'être substantiel.

L'analyse de l'idée d'une cause efficiente, telle qu'elle se manifeste dans toutes les langues, nous conduit ainsi au terme générique de production, dont la génération et la création constituent deux espèces.

Nous obtenons de cette manière les éléments d'une définition. Considérée activement (dans le créateur), la création importe : 1° une cause efficiente ; 2° son opération ; 3° la négation d'une matière *ex qua ;* 4° la production de la substance. Elle est une opération de la cause efficiente produisant l'être dans son intégrité absolue.

Envisagée passivement (dans la créature), la création comprend : 1° l'existence de l'être ; 2° sa dépendance complète et entière de son principe adéquat. Elle est l'être lui-même

entièrement et substantiellement produit et dépendant totalement de sa cause efficiente et complète.

En combinant ces deux concepts, nous appellerons la création la production de l'être tout entier, ou bien l'existence de l'être succédant par l'action de la cause efficiente à sa non-existence complète, ou bien le passage de l'essence possible à l'état d'essence réalisée, physique.

On voit déjà combien est fausse et dangereuse la définition que M. Cousin propose : « Créer est une chose très-peu difficile à concevoir, car c'est une chose que nous faisons à » toutes les minutes ; en effet, nous créons toutes les fois » que nous faisons un acte libre..... Ainsi causer, c'est » créer ; mais avec quoi ? Avec rien ? Non, sans doute ; » tout au contraire, avec le fond même de notre existence..... (1). »

Dans cette doctrine, le monde n'est qu'une modification de la substance divine ; il en est de même lorsqu'on admet que l'univers n'a pas été créé dans le temps, que son essence est éternelle, pour limiter la création aux combinaisons et aux rapports des êtres vivants, aux formations et aux transformations des astres et des systèmes célestes (2).

Il n'y a aucune nécessité d'abandonner la terminologie ancienne, surtout dans une matière où il importe tant de bien fixer la signification des termes et de ne pas donner occasion aux attaques de l'incrédulité.

On a objecté, il est vrai, que le mot de création représente une idée fausse et qu'il a donné lieu à des discussions interminables.

La suite de notre travail justifiera, nous l'espérons, l'expression vulgaire et généralement admise; quant aux discussions, elles ont leur utilité et servent à éclaircir les problèmes

(1) Introduction à l'histoire de la philosophie, Ve leçon.
(2) V. Tiberghien, Théorie de l'infini, ch. IV.

fondamentaux de la philosophie ; si d'ailleurs il fallait rayer des dictionnaires tout les mots susceptibles d'interprétations diverses, les langues s'appauvriraient considérablement.

N'oublions pas que le terme de création, consacré par l'usage, est encore sanctionné par le suffrage de la Synagogue et de l'Eglise. Cette sanction constitue pour le philosophe chrétien un principe directif que sa raison lui commande de ne pas négliger, sous peine de présomption et d'erreur.

Si nous préférons la doctrine traditionnelle aux théories modernes, nous aimons à la puiser aux sources de la scolastique. En suivant les traces de ces grands maîtres, nous ne courons pas risque de nous fourvoyer, et nous sommes certains de trouver pour l'esprit une nourriture saine et substantielle.

Comme l'atteste Vasquez (1), « de physica et naturali » creatione omnes scolatici affirmant eam esse produc- » tionem ex nihilo. »

Ecoutons S. Thomas : « Dicendum quod..... non solum » oportet considerare emanationem alicujus entis particu- » laris ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem » totius entis a causa universali, quæ est Deus : et hanc » quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod » autem procedit secundum emanationem particularem, non » præsupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, non » fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex » non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis uni- » versalis a primo principio, impossibile est quod aliquod » ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil » quod nullum ens. Sicut generatio hominis est ex non » ente quod est non homo, ita creatio, quæ est emanatio

(1) In I p., disp. 172, c. I, n. 2.

« totius esse est ex non ente quod est nihil (1). » Répondant à l'objection que la création constitue un changement et que tout changement suppose un sujet, S. Thomas réplique : En réalité la création n'est pas un changement, quoique nous la concevions ainsi. Il y a changement lorsque la même chose passe d'un état à l'autre ; or par la création produisant toute la substance, il n'y a pas de passage d'un état à l'autre si ce n'est d'après la manière de considérer : « Sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse (2). »

La création implique la production de la substance sans sujet préexistant : c'est ce qu'exprime la formule *ex nihilo*. Inutile de montrer que le *rien, nihil,* n'est pas la cause matérielle de l'univers, comme si Dieu, en manipulant et en façonnant le rien, avait créé le monde. Il fallait la superficialité de notre époque pour reproduire contre la création l'axiôme des anciens : *Ex nihilo nihil.* Incontestablement rien ne se fait de rien, si vous considérez le rien comme matière de l'œuvre. Mais cela prouve-t-il que la cause première et toute puissante ne puisse produire que des modifications accidentelles de l'être existant, sans pouvoir lui donner l'existence elle-même ? (3)

Quoique les choses produites *ex nihilo* n'aient pas été avant la création, il faut affirmer néanmoins avec S. Anselme (Monol., c. IX), « quod ea quæ facta sunt ex nihilo, « non nihil erant antequam fierent quantum ad rationem « facientis. »

Les philosophes distinguent l'existence réelle et physique de l'être, de sa possibilité métaphysique et intrinsèque. La première est l'effet de la création ; la seconde résulte de sa

(1) S. Th. I, q. 45, a. 1. Cf. in II, dist. I, q. I, a. 6. De potentia, q. 3, a. 1. S. C. Gent., l. 2, c. 16.

(2) S. Th. I, q. 45, a. 2, ad 2.

(3) S. Th. I, q. 45, a. I, ad 3. Cf. Suarez Metaph. Disp. XX, Sect. 1, § 1.

cause efficiente et exemplaire. Les effets de la cause efficiente y existent avant leur production d'une certaine manière, *formellement, eminenter* ou *virtuellement*. Ainsi le nuage précontient formellement la pluie qu'il produit, c'est-à-dire l'eau préexistait à l'état de vapeur avant de tomber à l'état de liquide. Dieu, esprit infini, possède à un degré éminent les perfections de la matière qu'il appelle à l'existence. L'œuvre de l'artiste existe virtuellement dans la force qu'il a de la produire.

En appliquant ce principe à la cause première, nous inférons que toutes les créatures préexistent en elle à l'état de possibles et d'intelligibles. Ici se place la magnifique théorie de S. Thomas par laquelle il résout ce problème.

De même que l'artiste humain conçoit l'idée de son œuvre avant de la produire, l'artiste divin contemple dans son essence les êtres qu'il va créer. Car l'intelligence infinie connait parfaitement son essence et en elle-même et comme imitable par les créatures : elle conçoit ainsi les idées archétypes des choses ou le plan du monde, que sa volonté réalise par un acte tout puissant.

L'homme puise l'idée qu'il se propose de reproduire dans la considération du monde extérieur ; en combinant diversement les éléments intuitifs il compose le plan de son ouvrage. Dieu contemple le monde intelligible en lui-même. L'homme n'atteint jamais à la perfection de l'idéal qu'il poursuit ; Dieu réalise parfaitement les idées de son intelligence.

Nous distinguons, ainsi sur les traces de S. Thomas, l'essence divine imitable *ad extra ;* l'intelligence en la contemplant voit un nombre indéfini de mondes possibles.

Parmi ce nombre infini ou indéfini, Dieu choisit librement quelques essences à produire dans le temps. Cet acte divin s'appelle la création idéale, et les êtres appelés à l'existence constituent le monde intelligible (νόητος) et idéal. Infiniment heureux en et par lui-même, Dieu n'a pas besoin de la créa-

tion, mais s'il crée, sa perfection exige qu'il crée conformément aux idées de son intelligence ; il veut nécessairement les essences et les rapports essentiels des êtres librement choisis.

Le monde conséquemment, avant d'être en réalité, préexiste à l'état intelligible et métaphysique : il repose *radicaliter* sur l'essence, *formaliter* sur l'intelligence et *efficienter* sur la volonté de Dieu ; ou comme disent d'autres philosophes : le monde préexiste en Dieu, le bien, le vrai, la sagesse absolus et suprêmes (1).

On comprend maintenant la différence et les rapports du monde intelligible (νόητος) considéré dans les idées divines, et du monde sensible (αἰσθητος), créé et réalisé d'après ces idées. Aussi nous repoussons comme absurde l'opinion de ceux qui affirment que le monde intelligible a été la matière dont Dieu a fait le monde réel ; c'est nier la création et donner raison aux panthéistes. Car le monde intelligible est en substance Dieu lui-même : comment pourrait-il être la matière dont l'univers est produit ? Il y a le même danger dans les deux propositions suivantes censurées par la Congrégation de l'Inquisition (18 septembre 1861). Prop. VI. « Res « creatæ sunt in Deo tamquam pars in toto, non quidem in « toto formali, sed in toto infinito simplicissimo, quod suas « quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione « extra se ponit. » Prop. VII. « Creatio sic explicari potest : « Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tanquam « distinctum a determinata creatura, homine, verbi gratia, « creaturam producit. »

(1) Cette idée lumineuse de S. Thomas éclaire toutes les parties de la philosophie : elle nous donne la dernière raison de la possibilité et de ses caractères ; elle explique la vérité et l'immutabilité des principes analytiques sans que nous ayons besoin de recourir aux fausses théories de l'ontologisme et des idées innées ; elle rend compte enfin de la loi morale et de son caractère obligatoire. L'ordre physique, intellectuel et moral est ramené à sa dernière raison, qui ne peut être que Dieu.

Voici comment le R. P. Kleutgen explique le sens et le danger de ces deux propositions. D'après la doctrine des ontologistes, les idées universelles objectives sont Dieu. Que sont les idées objectives ? Elles représentent le fini, le créé, le contingent dans son essence. Le monde idéal existe par conséquent en Dieu, non sous la forme d'une idée, mais comme une réalité identique à son essence. Les essences créées ne diffèrent pas *entitative* de l'essence divine ; elles en diffèrent simplement parce qu'elles ne renferment pas la plénitude de l'être : ne faut-il pas en conclure que les choses créées sont des parties d'un tout infini et simple, comme l'affirme la sixième proposition ? L'ontologisme, il est vrai, considère les essences métaphysiques, tandis que la proposition parle des essences physiques. Cette objection disparaît lorsqu'on envisage les deux membres de la proposition : elle ne prend pas le tout et les parties dans l'acception ordinaire et appelle les créatures des quasi-parties que le tout pose hors de lui, sans division ou diminution. Or les principes ontologistes conduisent à la même conclusion. Si les choses n'ont pas seulement leur idée modèle dans l'intelligence, et la raison de leur possiblité dans l'essence divine, si elles sont identiques à cette essence, elles existent réellement avant la création qui les actualise hors de Dieu. C'est ce qu'un ontologiste affirme en termes formels : « Gradus entis in creatore jam existens et idem in ipso permanens extra illum de novo actuatur. » (Theodicea, p. 114.) Ainsi, d'après l'ontologisme, l'essence métaphysique de la créature est en Dieu comme une partie dans le tout ; son existence physique constitue cette partie hors de Dieu. Chacun comprend l'absurdité de la conclusion ; elle découle cependant logiquement des principes posés par les ontologistes.

Il y a plus. Comme ces philosophes parlent exclusivement des idées universelles, ils affirment qu'avant la création les choses existent en Dieu d'une manière universelle qui est

identique avec Dieu. La création ne sera que l'individualisation de l'universel, de l'essence divine : « Individuatio entis jam existentis. » (Ibid.)

Il est déjà manifeste que la sixième proposition ne conduit pas seulement au panthéisme, elle le renferme formellement ; il est encore manifeste qu'elle appartient à l'école ontologiste, parce qu'elle y a été enseignée et parce qu'elle a des rapports intimes avec ses principes.

La septième n'est pas moins dangereuse, car, en rattachant la création à la vie interne de Dieu, en la concevant comme un corollaire de sa connaissance et de son amour, elle supprime la liberté du créateur et fraie la route à l'erreur panthéiste (1).

Nous avons reproduit ces idées pour montrer le danger de certaines théories idéologiques qui ont fait illusion à plusieurs auteurs catholiques, au grand détriment de la science et de l'orthodoxie.

Pour éviter l'erreur des panthéistes, l'identification de Dieu avec le monde, il faut concevoir le rapport de la cause efficiente et exemplaire avec son œuvre et son effet (2).

II

La possibilité de la Création.

Après avoir établi le vrai concept de la création, tel que nous le donne l'enseignement chrétien, la raison examine sa possibilité : elle pose la question si ce concept implique contradiction, en sorte que l'une de ces idées exclurait nécessairement l'autre. Elle se demande ensuite si nous voyons la raison de cette possibilité, la sociabilité, la compatibilité des idées que le dogme renferme.

(1) V. l'Ontologisme jugé par le Saint-Siége, par le R. P. Kleutgen ; traduit de l'Allemand par le R. P. Sierp. — Paris, Gaume.

(2) V. S. Thomas, S. Th. I, q. 15, a. 1, seqq.

Nous répondons d'abord que la possibilité est prouvée indirectement par la révélation. Si la création est une vérité révélée et proposée comme telle par l'Eglise infaillible, sa possibilité intrinsèque est incontestable au moins pour le philosophe chrétien.

Mais considérons la chose en elle-même. L'idée de la création renferme trois éléments : l'acte créateur, acte d'un être infini et tout puissant ; le terme produit ou la substance de l'être ; la manière de la production ou l'exclusion de toute matière préexistante.

Lesquels de ces éléments sont contradictoires ? Où le rationalisme découvrira-t-il l'impossibilité ? En ce que la création exclut toute matière ? Mais si nous accordons aux causes secondes la force de modifier la matière, pourquoi refuser à la cause première la force de produire la matière et la substance elle-même ? La contradiction résulterait plutôt de l'affirmation contraire, puisqu'elle détruit le concept de Dieu tout-puissant et indépendant dans ses opérations.

Trouvera-t-on l'impossibilité dans l'acte créateur ? Distinguons avec soin le fait de la manière dont il se produit : en accordant que la manière dont Dieu crée nous est incompréhensible, on ne serait pas autorisé à nier le fait et beaucoup moins à contester sa possibilité. Combien de fois n'arrive-t-il pas que, placés devant un phénomène évident, palpable et certain, nous devons avouer notre ignorance et convenir que l'explication nous fait complétement défaut ? De même qu'il serait insensé de nier l'union de l'âme avec le corps, la production de la pensée, la vie de la plante parce que nous n'arrivons pas à expliquer parfaitement la raison de ces faits ; il serait contraire à la raison d'affirmer l'impossibilité de la création parce qu'il ne nous est pas donné de comprendre la nature intime de l'acte créateur.

S'il n'y a pas de contradiction ni de la part de Dieu, ni de la part de la créature, ni par l'absence de la matière, on ne

voit pas pourquoi la production totale de l'être par un acte divin serait impossible et contraire à la raison humaine (1).

Par quels arguments les matérialistes prétendent-ils montrer l'impossibilité de la création? Les voici ramenés à leur plus simple expression (2).

De même qu'il n'y a pas de matière sans force, il n'y a pas de force sans matière : un principe producteur supérieur à la matière est absurde, puisqu'il implique l'existence d'une force sans sujet matériel.

La matière est indestructible ; pas un atome ne se perd dans la nature ; toutes les générations et corruptions ne sont que de simples changements de formes successives.

Or ce qui ne peut être détruit, ne peut être produit ni créé.

Ex nihilo nihil, telle est la loi de la nature : partout nous voyons se produire les êtres d'une matière préexistante ; de même que rien ne retourne au néant, rien ne se fait du néant.

D'ailleurs, la production de la matière est inconcevable : nous la concevons nécessairement improduite et éternelle.

Avant de répondre à ces arguments, posons d'abord la question préalable : Le matérialisme a-t-il le droit d'argumenter contre la vérité de la création ? Evidemment non.

(1) Autre chose est de prouver *positivement* la possibilité d'une vérité, autre chose de montrer que l'impossibilité n'est pas évidemment démontrée. Cette distinction est fort importante pour comprendre le rôle et les limites de la raison dans l'explication des mystères révélés.

Le mystère proprement dit est au-dessus des forces de la raison, incapable de démontrer son existence et de le concevoir par des concepts propres (non analogiques), même après la révélation. Incapable de prouver positivement la possibilité intrinsèque de la chose, elle se borne à montrer que les arguments pour l'impossibilité ne sont pas évidents. Quant à la création, la raison démontre sa nécessité et se forme un concept propre de son essence, quoiqu'elle ne puisse avoir une idée intuitive de l'activité divine.

(2) V. Buchner, *Force et Matière*, p. 247.

Aux yeux des matérialistes modernes, les sciences naturelles seules sont capables de résoudre les problèmes, que soulève l'esprit humain : toute autre science et principalement la métaphysique, impuissante et incompétente, doit être reléguée parmi les antiquités. Or quelle est la tâche des sciences naturelles ? En supposant l'existence du monde et de ses phénomènes, elles cherchent à les ramener aux lois générales de la nature ; après avoir constaté les faits par l'observation, elles les classifient et les expliquent par leurs causes prochaines et immédiates. Il en résulte que les questions d'origine et des causes dernières sont complètement en dehors du domaine des sciences naturelles ; elles sont réservées aux sciences dont le matérialisme se plaît à établir la nullité et l'impuissance.

Nous avons conséquemment le droit d'opposer une fin de non-recevoir fondée sur les affirmations des matérialistes à leurs arguments rationnels contre la création.

Nous voulons néanmoins les examiner au point de vue de la raison.

1° Le premier argument repose sur deux fausses hypothèses savoir : il n'y a que des forces matérielles ; Dieu, force et activité simple, n'est pas un être substantiel.

La force ne peut agir sans résider dans une substance dont elle est la manifestation, mais il faudrait montrer que cette substance est nécessairement matérielle. C'est une des affirmations gratuites du matérialisme, contraire au sens commun et aux conclusions de la psychologie ; en effet, celle-ci prouve clairement l'existence de substances spirituelles, indépendantes de la matière.

L'argument suppose de plus gratuitement que Dieu n'est pas une substance, mais une simple force, ce que personne n'a jamais affirmé, si ce n'est peut-être les partisans du panthéisme idéaliste.

2° La matière n'est pas destructible, dit le matérialiste

et il dit vrai tant qu'on parle de forces naturelles et créées. Mais est-il logique de conclure de ce principe qu'elle ne peut être anéantie par une puissance supérieure, infinie, distincte du monde ? Aussi, loin de chercher la cause de la matière dans une force naturelle, nous revendiquons cette prérogative pour la cause absolue, transcendentale et infinie.

3° Dans la nature rien ne produit jamais rien. Incontestablement. Donc..... la création est impossible. N'est-ce pas de la logique à rebours ? A-t-on jamais attribué la création aux forces de la nature ? A-t-on dit que la matière s'est produite elle-même sans aucune cause de son existence ? C'est le contraire qu'on soutient, savoir, que les caractères mêmes de la matière prouvent qu'elle doit son être à l'action du Créateur.

4° Le dernier argument clôt dignement la série de ces sophismes.

Nous ne pouvons nous représenter la production du monde ; donc il n'est pas produit.

Cette assertion, probable aux yeux d'un matérialiste qui réduit toute activité intellectuelle aux fonctions du cerveau, supprime toute vraie pensée. Comment dans cette théorie représenter sensiblement l'éternité du monde et les prétendus arguments qui la prouvent ? Evidemment, le matérialiste détruit ainsi ses propres thèses.

Le philosophe qui distingue l'idée intellectuelle de la représentation sensible conçoit facilement la création *ex nihilo sui et subjecti*, car cet idée est nécessaire à l'idée d'un Dieu tout-puissant, cause et source de tous les êtres.

III

Démonstration indirecte de la Création.

Avant de démontrer directement l'existence de la Création, nous écarterons d'abord les faux systèmes ima-

ginés pour expliquer l'origine des choses. Nous distinguons le Dualisme et le Panthéisme.

La philosophie ancienne admettait une matière improduite et éternelle, façonnée par un être supérieur qui informait la matière ou produisait simplement son mouvement. Le matérialisme moderne est encore plus radical : il supprime toute cause distincte de la matière, et explique le monde par le développement fatal des forces naturelles.

Le panthéisme parle aussi de création : au fond cependant, il la nie en la ramenant à une évolution nécessaire de la substance de Dieu.

§ 1

La matière Éternelle.

L'Etre incréé et éternel est essentiellement un, simple, immuable, infiniment parfait. Ce principe est évident par l'analyse du concept.

L'être incréé existe nécessairement : son essence est l'existence, de façon qu'il lui répugne d'être possible avant de passer à l'état réel et concret de l'existence. S'il ne peut être conçu comme possible, il n'est pas multiplicable, parce qu'il est impossible de séparer l'essence de l'existence, de considérer l'essence à l'état abstrait et universel ; il est essentiellement un. Sa perfection exclut toute idée de composition, qui suppose une cause combinant les parties pour constituer le tout ; la nécessité de son existence est incompatible avec un changement intrinsèque impliquant la perte et l'acquisition d'une entité non-nécessaire. Enfin, l'Etre indépendant de toute cause possède dans sa simplicité toutes les perfections dont aucune ne répugne à son essence, qui est l'être pur sans limites.

Si tels sont les attributs de l'Etre nécessaire et incréé, évidemment la matière n'est pas improduite, ni éternelle : elle

manifeste des propriétés diamétralement opposées ; elle est divisible, multiplicable, sujette à des changements continuels, dépendante et imparfaite. Qui ne voit l'absurdité d'une matière infinie, d'une extension sans limite, d'un nombre infini de parties ?

De l'aveu de tous, la matière est indifférente au mouvement ou au repos. Comment alors existerait-elle nécessairement, si elle ne peut exister qu'en mouvement ou qu'en repos ? Elle est indifférente aux conditions de son existence, et conséquemment à l'existence elle-même. En d'autres termes, si la matière est improduite, elle possède avec l'existence les conditions essentielles de l'existence, c'est-à-dire elle est essentiellement en mouvement ou en repos. Mais que devient alors son indifférence avouée vis-à-vis du repos et du mouvement ?

Le dualisme est incompatible avec l'idée de Dieu souverainement parfait : la matière éternelle, soustraite par son origine à l'influence du premier Etre, constitue Dieu dans un état de dépendance qu'exclut sa perfection infinie. Platon lui-même l'a senti : « la matière l'embarrasse ; il pressent que le prétendu concours qu'elle apporte à Dieu est en réalité une atteinte à la puissance et à la souveraineté divines ; il entrevoit que son existence indépendante et nécessaire est en contradiction avec l'esprit d'unité qui règne dans son système comme dans toute grande métaphysique. Il voudrait bien se passer de la matière ; il l'exténue, il la réduit à presque rien, il en parle en termes dédaigneux ; il l'appelle *un pur réceptable, un genre uniforme, insaisissable, difficile à concevoir et à définir, presque un non-être.* Mais il s'arrête en si beau chemin, et admet que ce non-être existe. Il laisse ainsi en dehors de Dieu un principe indépendant qui limite son être et défie sa puissance (1). »

(1) V. Théodicée, par Amédée de Margerie. Vol. II, p. 32.

Que dire du matérialisme, que nos philosophes modernes opposent au dogme de la création ? Le paganisme admettait avec la matière première une cause distincte du monde, destinée à le mouvoir (Aristote) ou à le façonner. Aujourd'hui le matérialisme, pour expliquer l'origine des choses, se contente de la matière et de la force, et comme, d'après lui, il est absurde de concevoir une force sans matière, il répugne réciproquement d'admettre une matière sans force : il s'ensuit que la matière est improduite, car il faudrait comme cause de son origine, une force indépendante de la matière, qui est inconcevable.

La matière avec ses forces inhérentes est improduite et éternelle : en se développant suivant les lois physiques elle produit le mouvement essentiel et éternel. Ce mouvement produit les corps et l'ordre de l'univers, dont la cause est d'après les anciens le hasard, d'après les modernes l'évolution aveugle et fatale des forces naturelles.

Voilà la superbe théorie que la *Science* moderne oppose au dogme chrétien : le lecteur ne nous pardonnerait pas si nous allions réfuter en détail ces assertions paradoxales.

Signalons les absurdités les plus palpables.

L'espace réel vide et infini ; un nombre infini d'atomes improduits ; des atomes infinis et le vide ; des atomes infinis et le mouvement ; le mouvement essentiel aux atomes ; l'ordre universel produit par hasard ; des effets sans nombre, sans cause suffisante ; les phénomènes de la vie végétative, sensitive et intellectuelle expliqués par la seule matière; les atomes sans propriétés déterminées, qui sont divers et donnent naissance à des êtres infiniment variés. Quelle en est la cause ? (1)

On répondra : le hasard, et nous voilà ramenés par la science moderne aux beaux jours d'Epicure.

(1) V. Hettinger, Apologie du Christianisme, V. I, Sect. I, p. 181.

Citons par curiosité un argument de Buchner pour démontrer l'infinité du monde : Si le monde était fini, dit-il, il aurait un centre; les atomes qui s'y trouvent pousseraient leur force attractive jusqu'à la surface de la terre ; il en résulterait que tous les corps, obéissant à cette force primitive, ne formeraient bientôt qu'une immense boule ou pelote. Comme ce résultat n'existe pas, il est évident pour le docteur que la terre n'a pas de centre, qu'elle est infinie.

Notre savant oublie, et pour cause, qu'à côté de la force attractive il y a la force répulsive contrebalançant les effets de la première.

§ 2

Le Panthéïsme.

Le monde, qui ne peut être improduit et éternel, a reçu son existence d'une cause, que tous appellent Dieu. Reste la question de la manière dont Dieu a produit le monde ; ici nous rencontrons l'erreur moins grossière, mais non moins funeste du Panthéisme.

Pour donner une idée suffisante du système et de ses formes diverses il suffit de considérer leur principe commun : il n'y a qu'une essence qui par son évolution successive et nécessaire donne naissance à tous les êtres. Tout ce qui existe n'est qu'une manifestation, une apparence d'un seul être soumis à des transformations successives et incessantes.

La diversité des systèmes naît de la différente nature qu'ils attribuent à l'essence qui est en tout et en qui tout est, et de la manière dont ils expliquent l'évolution progressive de ce principe originaire.

Ainsi 1° en posant la substance première matérielle et inorganique (le feu, l'eau, etc.), nous aurons le panthéisme de l'ancienne philosophie.

2° Si la substance est organique, l'univers sera une plante colossale douée d'une vie exubérante : voilà les deux formes du panthéisme matérialiste.

3° En montant d'un degré l'échelle des êtres, on arrive au panthéisme psychique, admettant comme principe premier la substance composée de l'animal.

Ces trois premières formes appartiennent plus spécialement à la philosophie des Grecs, des Indiens et des Egyptiens.

4° Le panthéisme substantiel de Spinoza suppose une substance unique, douée en même temps d'étendue et de pensée.

5° Le panthéisme idéaliste subjectif de Fichte est basé sur le moi pur ou sur l'activité subjective produisant par la pensée le monde (le non-moi).

6° Schelling enseigne le panthéisme objectif. Le premier principe est l'être indéterminé (l'absolu), en même temps idéal et réel. Il se développe dans cette double direction pour arriver comme idéal à la conscience propre, comme réel à l'organisme et à la vie. De même qu'il s'est extérioré en se divisant en esprit et matière, il rentre en lui-même lorsque sa double direction se rencontre dans l'esprit humanitaire (l'humanité).

7° Hegel nous donne la forme logique du panthéisme : au lieu de placer à l'origine des choses l'être tout à la fois esprit et matière, il y place l'être idéal, l'idée tendant à passer à l'état d'être réel. En tant qu'idéal et intelligible, le principe *est ;* en tant qu'il n'est pas encore réel, il *n'est pas* : de là la fameuse proposition : l'être indéterminé est et n'est pas en même temps, ou l'être (idéal) = le non-être (réel).

8° Nous ajoutons la doctrine de l'émanation, dont les partisans supposent l'existence d'une seule substance (absolue, infinie), d'où découlent toutes les autres en conservant la même nature. Les êtres particuliers ne se produisent pas par une transformation de l'essence primitive : ils sont des

parties substantielles du premier être qui se multiplient indéfiniment dans le monde.

Si l'on compare les deux formes principales telles que les proposent Schelling et Hegel, on arrive au résultat suivant :

1° L'un et l'autre conçoivent la raison objective du concept d'être comme une essence absolue, au lieu de la concevoir comme une relation abstraite *analogice* commune à toutes les essences. A l'unité de relation et de rapport ils substituent l'unité réelle d'une substance, et réalisent ainsi une abstraction qui ne peut exister par elle-même.

2° Comme l'être signifie et l'acte de l'essence et l'acte de l'existence, l'un et l'autre supposent l'être idéal et réel ; seulement Hégel, plus logique, complète et corrige la conception de Schelling en posant l'être simplement idéal en voie de devenir réel.

3° L'un et l'autre confondent deux choses distinctes : la manière dont les êtres se manifestent à notre intelligence avec l'ordre objectif et réel. L'esprit débute par l'idée de l'être en général : cette idée indéterminée se détermine successivement par des notes particulières et donne naissance aux idées des genres et des espèces. Dans l'ordre subjectif de la connaissance, nous procédons de l'être indéterminé aux êtres particuliers; les panthéistes appliquent ce procédé logique à l'ordre des existences pour établir l'unité de substance s'individualisant dans tous les êtres.

Ces trois points constituent la base commune des deux théories : leur différence résulte de l'exposé plus ou moins ingénieux du développement de l'être indéterminé et du retour des phénomènes à l'unité de la substance originelle.

Cet exposé des doctrines peut tenir lieu d'une réfutation générale, puisqu'il est manifeste que le panthéisme, sous toutes les formes, est faux dans son principe et désastreux dans ses conséquences.

Il est en contradiction flagrante avec l'expérience constatant l'existence de plusieurs substances ; avec l'observation psychologique constatant le moi et le non-moi ; avec les faits primitifs de la raison, tels que l'idée de nombre, l'idée de rapport, de distinction, de multitude, de contingence, etc. En résumé il est en contradiction avec la raison elle-même.

Ce système exclut forcément Dieu, l'âme, la vie future, le libre arbitre, le bien et le mal, le mérite et le démérite, la peine, le droit, l'autorité, etc. : il est le renversement de tout ordre métaphysique, moral et religieux.

S'il suffit d'indiquer ces arguments généraux, nous consacrerons quelques considérations spéciales au panthéisme idéaliste pour découvrir son origine et expliquer comment des esprits sensés peuvent préférer cette erreur au dogme de la Création.

Nous concevons les essences déterminées et spécifiques d'abord par des concepts généraux et indéterminés, qui ne représentent aucune note distinguant les êtres entre eux et les plaçant en certaines catégories définies : tels sont les concepts de l'être, de l'un, du vrai, du bien, etc.

Après avoir connu la raison constitutive de l'essence de l'être nous déterminons de plus en plus ces premiers concepts universels. En ajoutant les notes génériques ou spécifiques, nous passons du concept d'être à ceux de l'être-plante, animal, homme, etc.

La première forme sous laquelle nous concevons tout, le concept d'être, renferme tous les autres dans son extension, car l'être s'applique de diverses manières à tout ce qui est possible ou existant.

Tout notre travail intellectuel n'a d'autre but que d'arriver à la connaissance de l'extension de l'être ; il se réduit à la détermination successive de l'être, par la perception distincte de tout ce qu'il renferme dans son extension.

Tel est le procédé psychologique de l'esprit humain. Quelle en est la raison et l'explication? C'est dans la réponse à cette question que nous découvrirons l'origine de l'erreur panthéiste. En effet

La raison du procédé intellectuel que nous venons d'esquisser est double. La première résulte de la nature humaine : les limites de notre faculté imparfaite ne lui permettent pas d'embrasser d'un coup d'œil toute l'intelligibilité de l'ordre universel ; elle est obligée de commencer par une perception confuse et totale, sans distinguer les êtres entre eux ; peu à peu elle perçoit les réalités du monde comme distinctes les unes des autres en comprenant la différence entre l'accident et la substance, entre la substance inorganique et l'organisme, entre la matière et l'esprit, etc.; enfin, à force d'observations, d'expériences, d'analyses, elle parvient à se former des notions claires, distinctes et nettes des êtres particuliers.

Cette première raison repose sur la nature des choses elles-mêmes.

Les êtres ont réellement des rapports intelligibles communs qui ne les distinguent nullement entre eux ; ainsi tout être est un, vrai, bon : ils peuvent par conséquent être représentés par un concept commun et indéterminé.

De plus les êtres plus parfaits renferment les perfections des êtres inférieurs : ainsi l'homme a toutes les perfections de l'animal, de la plante, de la matière ; rien n'empêche donc de les concevoir par un concept universel. Lorsque je conçois l'homme comme être, comme substance, comme être vivant, comme animal raisonnable, toutes ces notions, quoiqu'incomplètes, sont conformes à la réalité.

Telle est l'explication vraie du développement successif de nos connaissances. Les panthéistes *confondant l'ordre des idées avec l'ordre des choses* établissent au contraire :

1° L'existence réelle d'un être indéterminé et absolu, se

transformant substantiellement en autant d'essences que nous concevons de réalités dans l'extension de l'être.

2° Ils affirment faussement que dans l'ordre ontologique les choses existent, se forment et se développent de la même manière que nos idées naissent, se forment et se développent, de sorte que :

3° D'après eux, l'ordre objectif est identique à l'ordre subjectif ; la cognoscibilité est identique à la connaissance ; l'apparition de l'être dans l'intelligence est identique avec sa production dans l'ordre ontologique.

Aucune de ces assertions, c'est évident, ne résiste à l'examen. La réflexion nous découvre les éléments divers des essences possibles que sans contradiction l'esprit ne peut réunir en une seule ; elle nous prouve des existences multiples et diverses que sans absurdité on ne peut identifier. De plus le sens intime nous atteste la nécessité de connaître l'ordre objectif successivement et par parties ; enfin, il est impossible d'identifier le développement des idées avec le développement des choses, sans supprimer la raison suffisante de l'ordre objectif, et sans affirmer que le tout est et n'est pas en même temps.

On voit à quelles conséquences logiques nous conduit ce principe innocent en apparence : *L'ordre logique est identique à l'ordre des choses.* Quelle est donc l'imprudence des philosophes chrétiens, qui pour étayer l'ontologisme ne cessent de l'invoquer comme un axiôme ? Ils ne comprennent évidemment pas la portée de leur argument, qui repose sur le principe même du panthéisme idéaliste.

Nous concluons avec M. de Margerie : « Le panthéisme est une déviation intellectuelle qui implique le renversement de la raison et a pour terme l'athéisme. Son point de départ, c'est le refus d'admettre la création par Dieu ; son terme, c'est la doctrine du néant créateur. Son premier mot, c'est qu'il faut laisser l'absolu dans sa majesté immuable, ne point

le compromettre et l'abaisser en lui prêtant une action sur le monde ; son dernier mot, c'est que l'absolu est identique au néant (1). »

IV

Preuves directes de la Création.

Si le monde n'est pas improduit et éternel, s'il n'est pas une émanation de la substance divine, il ne reste à la raison que d'affirmer sa production *ex nihilo* ou la création.

Nous allons démontrer la même vérité directement, en la rattachant à l'idée d'un être souverainement parfait.

1. S. Thomas, avant de traiter la question de la création, démontre l'existence de Dieu par les différents degrés de perfection que nous présentent les créatures (2). Il arrive ainsi à la conclusion que tout ce qui est est par Dieu, avant de déterminer la manière dont les choses procèdent de Dieu.

Or cette manière ne peut être que par création, car si Dieu n'a fait que donner la forme à une matière préexistante, il faut, pour éviter une progression à l'infini (impossible dans les causes matérielles), arriver à une matière première qui n'en présuppose pas d'autre. Or, cette matière première n'est pas Dieu, ni un être qu'il n'ait pas produit. Donc, impossible d'admettre une matière préexistante à la création. L'argument suppose que tout dépend de Dieu : il exclut la matière improduite et l'émanation, que le S. Docteur avait déjà réfutée ailleurs (3).

(1) Ouvrage cité, t. II, p. 143.

(2) S. Th. p. I, q. 2, A. 3.— Les Ontologistes ont abusé de cet argument en interprétant de l'ordre de nos connaissances ce que S. Thomas affirme de l'ordre des réalités.

(3) Si est aliquid effectus Dei, aut præexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus, aliquem effectum producat ex nullo præexistente. Si autem aliquid præexistit, aut est procedere

2. L'opération divine, supposant un sujet, serait nécessairement limitée : elle ne ferait que former et différencier la matière et ne pourrait rien produire d'immatériel, ni des êtres indépendants de la matière.

Qui ne voit que c'est détruire l'idée de la puissance divine et l'assimiler aux causes secondes? (1)

3. Si l'action divine s'était bornée à organiser la matière, Dieu ne serait que le premier moteur du monde. Or, plus un effet est universel, plus sa cause est élevée, et le mouvement est un effet moins universel que l'être qu'il suppose ; il y a par conséquent une cause de l'être supérieure à celle du mouvement, Dieu, sans qui la matière ne peut exister.

4. La matière devient par l'induction de la forme un être déterminé, qu'il appartient aux causes secondes de produire: Dieu, cause première, produit l'être lui-même, son action exclut tout sujet préexistant.

Les anciens philosophes, dit S. Thomas, « consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens ; et sic rebus causas particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt hæc vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur, quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt *talia* per formas ac-

in infinitum....., aut erit devenire ad aliquod primum, quod aliud non præsuppouit. Quod quidem non potest esse ipse Deus...., nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit caussa essendi (cap. præc.). Relinquitur igitur, quod Deus in productione sui effectus non requirit materiam præjacentem ex qua operetur. C. Gent., l. 2, c. 16.

(1) Omne agens, quod in agendo requirit materiam præjacentem habet materiam proportionatam suæ actioni, ut quidquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiæ ; alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa et sic frustra haberet virtutem ad illa; materia autem non habet talem proportionem ad Deum. — S. Thom, l. c., n. 7.

cidentales, nec secundum quod sunt *hæc* per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primum creatam ab universali causa rerum (1). »

5. La création découle évidemment de l'idée vraie de Dieu : elle seule aussi nous explique le passage de l'infini au fini. L'existence du fini est incontestable ; sa différence essentielle avec l'infini ne l'est pas moins ; or il est impossible de maintenir ces deux vérités sans le dogme de la création.

Ajoutons l'argument ingénieux par lequel il combat la doctrine des philosophes arabes qui, tout en accordant la création de la matière, attribuaient aux esprits célestes sa formation et son organisation.

L'ordre universel résulte de la multiplicité et de la variété des êtres, destinés à se conserver et à se perfectionner réciproquement.

Qui sera l'auteur de cet ordre? Evidemment le créateur, vu surtout que l'ordre l'emporte sur la perfection de chaque être particulier : il faut le ramener à la première cause, qui est la perfection et la bonté suprêmes (2).

Non seulement la scolastique prouve la nécessité de la création, mais elle enseigne que Dieu seul a la puissance de créer comme cause principale. Ecoutons S. Thomas (3).

Plus la matière est inepte à l'effet, plus l'ouvrier a besoin de force pour suppléer à l'inhabilité de la matière. Dans la création où la matière manque, la disproportion est infinie et demande une puissance infinie.

(1) Summa, p. I, q. 44, a. 2.

(2) Id quod est optimum in rebus creatis, reducitur, ut in primam causam, in id quod est optimum in causis. Optimum autem in omnibus rebus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit..... Oportet igitur ordinem universi sicut in propriam causam reducere in Deum, quem supra ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio in quo ordo universi consistit, causatur ex causis secundis. C. gent, l. 2, c. 42.

(3) Cf. C. Gent., l. 1, c. 43, n. 9. Sum. th. 1, q. 45, a. 5, ad 2 et 3.

Entre la possibilité et l'existence, il y a une distance infinie, celle du non-être à l'être. Comment la franchir, ou comment réduire la possibilité d'être à l'existence, sans une force infinie et illimitée?

L'effet est toujours proportionné à sa cause : les effets particuliers dépendent de causes particulières, les universels de causes universelles, l'effet premier et le plus universel de la cause première et universelle.

Quel est l'effet le plus universel? C'est l'être ou l'existence, car elle s'applique à tout et forme la base de toutes les perfections. L'être comme tel est l'effet propre de la cause première, Dieu : les causes secondes modifient substantiellement ou accidentellement l'être déjà existant.

Or, l'être comme tel est le terme de la création, qui appartient donc exclusivement à la cause première : Dieu seul peut créer comme cause principale (1).

Corollaire I. — Il est très-utile de comparer ces démonstrations avec les théories modernes, pour nous convaincre de plus en plus combien l'esprit philosophique a baissé depuis qu'on a brisé avec la tradition, combien il est dangereux de vouloir innover en philosophie.

Voici comment de nos jours on se flatte de prouver péremptoirement le dogme de la création :

« La causalité partielle, finie, relative, n'est intelligible « pour nous que par la causalité totale, infinie, absolue, en « d'autres termes, par l'idée de la création : et si cette idée « n'était constamment présente à notre esprit, jamais nous

(1) Nous disons comme *cause principale,* pour ne pas toucher aux questions controversées. « Controversia est inter Theologos de duobus :

1. Utrum per Dei potentiam absolutam possit communicari creaturæ ut quidpiam creet ex nihilo tamquam causa principalis secunda quæ silicet agat dependenter a prima. 2. Utrum saltem tanquam causa instrumentalis possit creare aliquid secundum potentiam Dei ordinariam vel certe absolutam. » — Greg. a Val. T. I, Disp. 3, q. 2, p. 4.

« ne prononcerions le mot *cause*..... De même le mot *effet*
« est inintelligible sans l'idée de création..... Il est im-
« possible d'expliquer aucune connaissance individuelle
« sans la création, et toutes les fois que nous affirmons l'exis-
« tence d'une chose quelconque, nous avons présente à l'es-
« prit l'idée de création... Notre esprit, en affirmant l'exis-
« tence d'un arbre, voit une infinité d'arbres possibles et in-
« déterminés dans une puissance infinie et absolue : il voit
« ensuite cette idée générale de circonscrire, de déterminer,
« d'individualiser, et acquérir une réalité, une existence
« propre par l'action de cette même puissance absolue. Tel
« est le procédé de l'esprit humain dans toutes ses connais-
« sances particulières..... Et qu'est-ce en définitive que la
« création d'un arbre, sinon l'individualisation concrète et
« substantielle de l'idée d'arbre, qui réside éternellement au
« sein de l'intelligence divine? » (1)

On ne sait en lisant ces pages de quoi s'étonner plus, ou de l'assurance ou de l'inexactitude de ces affirmations. Il faudrait un volume pour les réfuter ; nous nous bornerons à quelques observations sommaires pour relever le danger qu'elles présentent.

1. L'auteur reproduit les idées de Gioberti, dont la formule *l'Etre créant les existences* est célèbre. Aujourd'hui, l'ontologisme marié au traditionalisme du philosophe italien n'a plus besoin de réfutation. Seulement, l'on se demande comment, en voulant réfuter le Panthéisme, on peut affirmer que « *la création d'un arbre est l'individualisation concrète et* « *substantielle de l'idée qui réside au sein de l'intelligence di-* « *vine* (2). » N'est-il pas vrai que cette idée est objectivement Dieu lui-même, sa divine substance, et que par consé-

(1) Les Dogmes catholiques..., par N.-J. Laforet. T. I, p. 179 seqq.

(2) Gioberti affirme la même chose : « L'acte créateur individualise l'idée générale en lui donnant l'existence. Individualiser c'est créer... L'individu est l'actualisation de l'idée. »

quent l'être créé serait une individualisation de la substance divine ? Si la création n'est que l'idée générale circonscrite, déterminée, individualisée, et si cette idée générale est Dieu, ne sommes-nous pas en plein panthéisme ? S'il est triste de poser pareille question à propos d'un ouvrage d'un philosophe chrétien, les intérêts de la vérité excuseront notre franchise.

2. « Il est vrai de dire que l'homme est une cause effi-
« ciente, mais quant aux modes et non quant aux substan-
« ces ; encore n'est-il pas créateur à l'égard des modes,
« parce qu'il les produit comme cause seconde, en vertu
« d'une force qu'il a reçue de la cause première » (p. 181). Il s'ensuit que l'idée de création reste intacte, même si les créatures ne sont que de simples modifications de Dieu, pourvu qu'il les produise par son activité propre. Les panthéistes affirment-ils autre chose lorsqu'ils parlent de création ?

3. Si pour affirmer l'existence d'un arbre individuel, nous devons voir une infinité d'arbres possibles en Dieu, n'est-ce pas nier l'intelligibilité de l'individu en lui-même et par conséquent son existence propre ? Car ce qui n'est nullement intelligible en soi, n'existe pas en soi et ne peut être qu'une modification d'un autre.

4. Que dire de la manière dont on explique l'idée de cause ? Concevons-nous la cause relative par négation de la causalité absolue ? Le contraire est vrai. Nous devons l'idée de cause à l'abstraction exercée sur les données du sens intime. En réfléchissant sur nos actes propres, nous les sentons produits, causés par nous-mêmes : en dégageant cette idée primitive de ses imperfections, nous l'appliquons à la cause première, sans connaître encore la manière dont Dieu produit le monde. Ce n'est qu'après une étude approfondie de sa nature que nous parvenons à comprendre qu'il a créé tout ce qui existe.

5. Quel rationaliste admettra qu'il ne peut prononcer les

mots *cause* et *effet* sans l'idée de création proprement dite? Qu'il voit les arbres possibles dans une puissance infinie, indépendante et libre? Qu'il a présent à l'esprit l'acte créateur? Qu'il assiste à l'individualisation des idées divines? Qu'il voit Dieu créant le monde?

Après ces observations, le lecteur conclura que cette nouvelle théorie appliquée à l'explication d'un dogme fondamental de notre sainte religion est fausse, gratuite et dangereuse; c'est ce qui nous a engagé à la soumettre à une critique raisonnée (1).

Corollaire II. — Lorsque S. Thomas appelle la création *emanatio,* il est évident qu'il ne prend pas ce mot dans le sens des panthéistes, comme si le monde était d'une nature identique avec Dieu. Ailleurs, pour expliquer comment Dieu est la source de toutes les perfections, il emploie le terme synonyme *effluere,* en indiquant en même temps la manière dont les biens découlent de cette source : « Bonum Deo attribuitur, in quantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo, sicut a prima causa : non autem effluunt ab eo sicut ab agente *univoco,* sed sicut ab agente, quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei neque in ratione generis. » (S. Th. p. 1, q. 6, a. 2.) D'ailleurs le panthéisme n'est pas seulement réfuté directement par S. Thomas (2), il est en contradiction manifeste avec tous les principes idéologiques et métaphysiques du saint docteur.

Corollaire III. — La création en Dieu est la substance divine, l'acte divin lui-même formellement et en lui-même immanent, *equivalenter* ou *virtute* transitif. En d'autres termes : Dieu (le Père, le Fils et l'Esprit-Saint) produit les créatures par un acte non distinct de sa nature, qui est éter-

(1) V. pour la réfutation de Gioberti le Manuel du Père Liberatore, p. 738.

(2) Quidam frivolis rationibus ducti posuerunt Deum esse de substantia cujuslibet rei..... Quaest. disp. De Verit., q. 21, a. 4.

nel et immanent en soi, quoi qu'on puisse l'appeler *virtute* transitif.

C'est la doctrine constamment inculquée par S. Thomas. » Il y a deux espèces d'actions : les unes restent dans l'a-
» gent et constituent sa perfection, comme voir ; les autres
» passent à l'extérieur et sont plutôt une perfection de l'effet,
» comme la combustion du feu. L'action divine ne peut ap-
» partenir aux actions transitives, parce que l'action en Dieu
» est sa substance; elle est immanente et sa perfection. Or,
» telle action appartient à l'intellect et à la volonté. Donc
» Dieu agit en connaissant et en voulant. (C. Gent., lib. 2,
» c. 23, n. 4.)

« La création peut être considérée activement et passive-
» ment ; la création active désigne l'action divine identique
» à son essence avec une relation aux créatures (1).

La raison de cette assertion est évidente : en Dieu, acte infiniment simple et pur, il est impossible de distinguer comme dans les créatures la puissance de l'acte et d'admettre un passage de la première au second, qui détruirait complètement l'immutabilité divine. Voilà pourquoi S. Thomas conclut : « Actio alicujus rei est quoddam complementum potentiæ ejus ; comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alia quam seipsa, cum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia et aliud actio. » (C. Gent. lib. 2, c. IX, n. 2.)

Corollaire IV. — La création ne peut être définie par le changement. Le changement importe à côté du *terminus a quo* et du *terminus ad quem* un sujet identique. Or, ce dernier élément est exclu par le concept de création.

Si le changement n'est pas un élément de la création,

(1) De Potest., q. III, a. 3. Cf. Ibidem, a. 4, 15. C. Gent, l. 2, c. 23. 1 dist. 40, q. 1, a. 1.

celle-ci exclut également la succession. L'acte créateur n'est pas dans le temps, quoique parmi les créatures les unes puissent être créées successivement après les autres.

La relation qu'implique la création est *logique* de la part de Dieu, *réelle* de la part de la créature. Dieu est réellement l'auteur des créatures, qui dépendent essentiellement en tout de sa volonté, tandis qu'il serait absurde de concevoir Dieu dépendant des créatures, qu'il produit (1).

V

Liberté de la Création.

Dieu a créé librement le monde : c'est une vérité évidente aux yeux de la raison humaine.

L'idée d'un être infiniment parfait et indépendant exclut toute nécessité d'agir *ad extra*, car si Dieu avait nécessairement créé le monde, sa perfection dépendrait d'êtres extérieurs et distincts de son essence. Il serait perfectible, dépendant, soumis au changement. Il ne serait plus Dieu.

L'objet nécessaire d'une volonté infinie est le bien infini seul : tout ce qu'elle veut, elle le rapporte nécessairement comme moyen à son essence. Or rien de distinct de Dieu n'est nécessaire à sa bonté, à son bonheur. S'il n'est pas libre de créer ou de ne pas créer le monde, il y a erreur de l'intelligence jugeant un bien fini indispensable à sa perfection, ou inordination de la volonté poursuivant d'un amour nécessaire un bien contingent et limité.

Les deux hypothèses sont inadmissibles (2).

(1) S. Theol. I, q. 14, a. 15, ad 1.

(2) Divina voluntas est *aliorum a se* ut ordinatorum ad finem suæ bonitatis. Voluntas autem non *ex necessitate* fertur in ea quæ sunt ad finem, si finis sine his esse possit..... Cum ergo divina bonitas sine aliis esse possit, quin imo nec per alia ei aliquid accrescat, nulla inest ei necessitas ut alia velit, ex hoc quod vult suam bonitatem. (C. Gent., lib. 1, C. 81.)

Si Dieu produit nécessairement les êtres, doit-il produire tous les possibles ou un nombre limité?

La première hypothèse est absurde : l'autre implique sa liberté. Car qui déterminera le nombre des créatures? La volonté peut vouloir tout ce qui est bon ; la toute-puissance est infinie ; il faut par conséquent une libre détermination de Dieu fixant le nombre des êtres (1).

Il s'ensuit que Dieu veut du même acte son essence et les créatures ; son essence, il la veut nécessairement ; les êtres, il les veut distincts, en tant qu'ils participent à sa bonté. Il les veut librement, parce qu'ils ne sont pas nécessaires à sa perfection infinie. C'est ce qui explique, comme le fait ressortir S. Thomas, la différence entre l'intelligence et la volonté divines.

« Considerari debet quare Deus alia a se ex necessitate *sciat,* non autem ex necessitate *velit*, cum tamen ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia. Hujus autem ratio est. Quod enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est quod intellectus se habet quodam modo ; ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est ejus similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet : volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio ; non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse quæ in ipsam ordinantur ut in finem ; et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. (C. Gent. lib. 1. C. 81.)

(1) Deus volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonitatem ejus participant. Cum autem divina bonitas sit infinitis modis participabilis etiam aliis modis quam ab his creaturis quæ nunc sunt, participetur, si ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quæ ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas, quod patet esse falsum ..... Non igitur ex necessitate vult etiam ea quæ nunc sunt. (C. Gent., lib. 1, c. 81, n. 3.)

Nous comprenons maintenant le sens de l'axiôme : *Bonum est diffusivum sui.* Il ne signifie pas que la bonté est déterminée par sa nature à une effusion extérieure, nécessaire et inévitable; il signifie que plus la bonté intrinsèque est grande, plus l'être est capable (s'il le veut) de se communiquer à l'extérieur, et moins il a de motifs de porter envie aux êtres qui puisent à cette source de réalité et de perfection.

Dieu, il est vrai, ne connaîtrait pas parfaitement son essence s'il ne connaissait pas ses imitations finies et créées. Faut-il en conclure qu'il a créé nécessairement le monde ? Evidemment non ; puisque la connaissance divine, supposant les idées des choses, n'implique nullement leur existence physique. Dieu a les idées des choses en connaissant que les perfections de sa simplicité infinie sont communicables aux créatures d'une manière distincte et limitée. L'objet de ces idées est l'essence divine en tant qu'elle se manifeste imparfaitement dans les créatures.

Cette connaissance divine, nécessairement antérieure (selon notre manière de concevoir) à l'acte de la création, ne peut dépendre de l'existence des créatures.

La volonté divine, quoique libre dans la création, est déterminée de toute éternité ; l'indifférence *passive*, que les Théologiens distinguent de l'indifférence *active* (le pouvoir de se déterminer librement), est incompatible avec l'idée d'un être immuable. Ainsi de toute éternité Dieu se décide : mais il était libre de se décider pour la création ou la non-création du monde.

La décision de créer est l'acte créateur éternel produisant son effet dans le temps. Cet acte est conforme à sa perfection, parce qu'il lui manifeste la plénitude et l'indépendance de son essence.

La décision de ne pas créer n'aurait pas été moins conforme à la bonté de Dieu, puisqu'elle démontre son indé-

pendance absolue et affirme sa béatitude en et par son essence. Il est donc évident que la décision de créer ou de ne pas créer se concilie également avec la perfection souveraine.

Nous savons par la révélation que la connaissance et l'amour en Dieu sont nécessairement efficients. Seulement cette génération et cette spiration sont immanentes, et loin de prouver la nécessité de la création, l'excluent.

Si Dieu reproduit dans son fils son essence infinie, il n'a pas besoin d'une reproduction imparfaite et créée ; si de son amour procède l'Esprit-Saint en qui le Père aime et est aimé d'un amour infini, il n'est pas nécessaire à son bonheur de produire des êtres qu'il aime et dont il soit aimé.

Quoique la raison démontre la liberté divine, elle rencontre de graves difficultés lorsqu'il s'agit de la concilier avec la nécessité et l'immutabilité de Dieu.

La liberté, d'après notre manière de concevoir, suppose un acte contingent, c'est-à-dire un acte que la volonté peut poser ou ne pas poser ; elle suppose encore une puissance indéterminée et indifférente à l'acte : comment concilier un acte contingent avec la nécessité, et une puissance passive avec l'immutabilité de Dieu ?

La Philosophie doit commencer ici par avouer son ignorance et son imperfection. La raison n'a pas d'idée intuitive de Dieu et de ses opérations : elle est réduite à les concevoir par négation et analogie. Est-il étonnant qu'elle hésite lorsqu'il est question de la nature intime de l'acte créateur, identique à l'essence divine? Dieu est libre, sa liberté est sans imperfection, infiniment supérieure à la liberté de la créature, voilà ce que comprend la raison ; mais si vous demandez en quoi elle consiste, comment elle s'exerce, une réponse complétement satisfaisante est impossible.

Il serait contraire au bon sens d'inférer de cette ignorance l'impossibilité de la chose, et de nier l'un ou l'autre des attri-

buts démontrés, parce que nous ne savons concilier l'un avec l'autre.

Si la raison ne parvient pas à démontrer positivement la possibilité de la vérité, elle peut cependant montrer que l'opposition des deux propriétés n'est pas évidente. En effet, les philosophes ont trouvé une solution qui fait disparaître la contradiction apparente. Ils distinguent l'acte divin en lui-même (entitative), et l'acte (terminative) dans son rapport avec la créature (1).

Considéré en lui-même, l'acte est immanent, éternel, immuable, infini; dans son rapport avec le monde il est transitif, temporaire, fini. A cause de son efficacité infinie, l'acte divin équivaut, pour ainsi dire, à deux actions ayant des propriétés et des dénominations diverses et opposées.

Ainsi en lui-même il est nécessaire, son terme est contingent; il est libre, non pas qu'il soit indifférent à l'existence, mais parce que son effet peut exister ou ne pas exister sans qu'il soit intrinsèquement modifié. La liberté dans son concept général ne comprend pas nécessairement une indifférence *entitative*, l'indifférence *terminative* suffit.

Ici plus que jamais l'homme sent que Dieu, *lucem inhabitat inaccessibilem* et qu'il est dangereux de scruter avec trop de curiosité sa Majesté pour ne pas être écrasé par sa gloire.

VI

Fin de la Création.

Si Dieu a créé librement le monde dont il n'avait nullement besoin, la raison demande pourquoi il l'a tiré du néant? Cette question fort légitime, en apparence simple, est en réalité multiple et complexe. Ainsi on peut demander: Quelle

(1) V. Suarez, Metaph. Disp., XXX, sect. 16, n. 44.

est la cause prochaine de la création? Quel en est le motif? Pourquoi Dieu a-t-il créé ? Cherche-t-il à atteindre une fin et quelle est cette fin ? Quelle est la fin dernière du monde? Cette fin exclut-elle ou admet-elle une fin secondaire et subordonnée ?

Il est impossible, on le voit, de donner une seule réponse à toutes ces questions. Voilà pourquoi nous les traiterons à part, ce qui nous donnera l'occasion de concilier les diverses opinions des auteurs (1).

I. Personne ne contestera à la création le caractère d'une splendide manifestation des perfections divines. Elle constitue un ensemble de signes évidents par lesquels l'homme s'élève spontanément à la connaissance et à l'amour du Créateur.

Il n'y a pas d'âme insensible au spectacle ravissant que présente l'univers dans la variété des êtres ramenés à un ordre parfait, dans la constance des forces qui le gouvernent, dans la beauté des phénomènes qu'il étale à nos yeux. Il suffit de consulter quelques pages des SS. Pères pour se convaincre combien ils affectionnent l'argument de l'existence de Dieu basé sur les perfections des créatures, combien ils exhortent les chrétiens à s'élever au moyen des choses visibles, aux choses invisibles dont le monde est l'image et l'expression.

Si le monde naturel proclame hautement l'existence de son Auteur, à plus forte raison faut-il affirmer le même caractère du monde surnaturel et révélé. Chaque page de l'Ancien Testament renfermant l'histoire merveilleuse du peuple choisi est une leçon destinée à l'instruction et à l'éducation du genre humain ; chaque page de l'histoire de l'Eglise

(1) Les théologiens et les philosophes distinguent : *finis cujus gratia* et *finis cui* ; *finis objectivus* (ou *finis qui)* et *finis formalis* (ou *finis quo)* ; *finis princeps* et *finis secundarius* : *finis ultimus* et *finis medius* ; *finis operis* et *finis operantis*.

révèle l'existence et les perfections d'un être suprême conduisant à leur fin surnaturelle les générations tantôt dociles, tantôt rebelles à sa voix. Ces faits historiques considérés simplement au point de vue philosophique n'admettent pas d'autre explication, si l'on ne veut pas renoncer aux principes évidents de la raison.

II. Si nous passons au *finis operantis,* l'idée d'un être infiniment sage prouve l'existence de cette fin. Tout être intelligent agit dans ses actes délibérés pour une fin, c'est-à-dire il se propose un bien à atteindre par son action : comment la sagesse elle-même aurait-elle créé le monde sans but digne d'elle ? Ici cependant n'oublions pas la différence qui sépare la cause première infinie, heureuse dans la possession de tous les biens, de la cause seconde, limitée, imparfaite, douée de tendances et de désirs.

Celle-ci en agissant se propose un bien à obtenir pour satisfaire aux désirs de sa nature imparfaite, et ce bien distinct d'elle-même constitue la cause finale de ses actes. La perfection infinie exclut cette manière d'agir en Dieu : aucun bien en dehors de lui n'a d'action comme cause sur sa volonté qui possède tous les biens réels et possibles ; il cesserait de jouir d'une indépendance absolue, si son acte dépendait d'une cause distincte de son essence (1).

III. La cause prochaine de la création est la volonté libre

(1) Sciendum est ergo, quod agere hoc modo est dupliciter; vel propter desiderium finis, vel propter amorem finis. Desiderium est enim rei non habitæ, sed amor est rei quæ habetur ; et ideo omni creaturæ convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturæ acquiritur bonum ab alio quod ex se non habet; sed Deo competit agere propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine; ex quo provenit utilitas creaturæ in quantum similitudinem divinæ bonitatis recipit, et ideo dicitur in litera (in textu magistri) quod Deus facit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis; et propter utilitatem creaturæ considerando finem operis. (C. Gent., lib. III, C. 2 ; I p., q. 44, a. 4 ; II dist. 1, q. 2, a. 1.)

de Dieu. Il a créé parce qu'il a voulu ; poussé, pour ainsi dire, par son amour immense, à verser des trésors inépuisables de bienfaits et de grâces sur les créatures qu'il appelle à l'existence.

Le *finis quia* est la bonté divine elle même, c'est-à-dire une fin digne de Dieu et aimée pour elle-même. Pour comprendre cette assertion, écartons d'abord les interprétations fausses et erronées. La bonté divine n'est pas la cause réelle de l'acte créateur : l'acte divin, qui est la divine essence, n'a pas de cause : « Divinæ voluntatis nihil potest esse causa » (C. Gent., lib. I, c. 87 ; S. Theol. 1, q. 19, a. 5) ; de même la bonté divine n'est pas augmentée, ni modifiée de quelque manière que ce soit, par la création ; enfin elle n'est pas une raison déterminante de la production du monde, car il est démontré que la communication de cette bonté à l'extérieur dépend entièrement de la liberté divine.

Lorsque les scolastiques affirment que Dieu a voulu créer le monde à cause de sa bonté infinie, ils écartent tout bien créé comme provoquant l'acte créateur pour indiquer que Dieu n'aurait pas créé et n'aurait pu le faire s'il n'aimait pas nécessairement sa bonté ou sa perfection infinie. L'objet principal de la volonté divine est sa bonté, qu'il aime nécessairement, et cet amour est la source de l'amour par lequel il communique l'existence et les perfections aux créatures : « Operatio quam ad extra habet essentialiter pendet a Deo, tum ratione efficientis, tum etiam in ratione finis ; quia respicit Deum et ut omnipotentem et ut summum bonum, qui ratione suæ bonitatis et dignus est ut omnia ad ipsum ut ad finem ordinentur, et seipsum eminenti modo inclinat ad communicandam aliis suam bonitatem propter ipsam. » (Suarez, Met. D., 23, q. 9.)

IV. Reste la dernière question : Quel est le but suprême des créatures ? La théologie et la philosophie répondent de

concert que la fin dernière de la création est la gloire de Dieu et l'utilité des créatures.

La gloire extrinsèque de Dieu résulte de la manifestation de ses attributs aux êtres raisonnables. Les créatures inférieures, incapables d'être heureuses par la possession du bien, ne sont pas produites pour elles-mêmes : elles sont destinées au service de l'homme, appelé à connaître et à aimer le Créateur pour réaliser ainsi son bonheur.

Manifester la gloire de Dieu, telle est la fin dernière de la création : Pourquoi ? Cette fin répond à la nature du monde, qui reflète les perfections divines, comme tout effet reproduit plus ou moins parfaitement les propriétés de la cause. Elle répond à la nature de Dieu, dont la dignité et la perfection excluent toute autre fin ; enfin elle répond aux conditions de la fin dernière. L'homme est libre de réaliser son bonheur ou de le perdre, mais jamais il ne frustrera la fin de la création. Il manifestera toujours les perfections de Dieu : sa bonté par son bonheur, son éternelle justice par des châtiments sans fin.

Cette fin du monde, on le voit, est intimement liée au bonheur des créatures raisonnables. Qui n'admire les trésors de biens dont Dieu gratifie l'homme dans l'ordre naturel, surnaturel, physique et moral ? Ne sont-ce pas les preuves évidentes de l'amour qu'il lui porte ? Comment affirmer alors que la manifestation de la gloire divine est incompatible avec l'amour sincère et gratuit des créatures ? En réalisant la fin du monde, l'homme arrive au bonheur, puisque dans la connaissance et l'amour de Dieu il trouve la satisfaction complète et totale de tous ses désirs.

Dieu se propose comme fin dernière sa gloire, qui résulte principalement de la connaissance et de l'amour des créatures faites à son image et à sa ressemblance. En se proposant sa gloire, Dieu veut en même temps notre bonheur : car sa gloire est notre bonheur, et notre bonheur est inséparable

de sa gloire. Ainsi nous ne devons pas moins remercier Dieu de ce qu'il aime sa gloire que de ce qu'il veut notre salut : *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*. Ne serait-il pas absurde de moins estimer les bienfaits réels de Dieu, parce qu'à cause de sa perfection infinie il veut sa gloire et la manifestation de ses attributs ? Devons-nous moins de reconnaissance au Créateur parce que notre bonheur n'est pas la fin dernière du monde ? Dieu nous aime d'un amour sincère et désintéressé, sans utilité pour lui, mais la créature finie ne peut être la fin dernière d'un acte infiniment juste et saint (1).

« Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum. » (Prov. 16, 4.)

A. Dupont,

professeur à l'Université de Louvain.

(1) Lessius, de Perf. Div. l. XIV, C. I, n. 3.— Cf. B. Jungmann, Tractatus de Deo creatore, p. 45 seqq.

LA BIBLE ET L'ASSYRIOLOGIE.

SECOND ARTICLE (1).

Reprenons aujourd'hui, à la suite de M. Schrader, notre course intéressante à travers les ruines de l'Assyrie, nous arrêtant, pour reprendre haleine, en face des monuments qui nous sembleront contenir quelque utile renseignement pour la Bible.

II. *Livre de Josué.*

Du premier livre de Moïse, nous allons passer immédiatement à celui de Josué, et ce ne sera même pas pour signaler les noms de *Ursalimu, Asdudu, Iskaluna*, sous lesquels nous reconnaissons sans trop de peine les dénominations plus familières à nos yeux et à nos oreilles de Jérusalem, d'Asdod et d'Ascalon. Peut-être nous faudra-t-il un peu de réflexion pour retrouver Accaron (hébr. Ekron) sous la forme plus défigurée de *Amgarrun* : nous y réussirons pourtant, en appelant à notre aide quelques principes de grammaire comparée, spécialement les lois de l'euphonie.

Jérusalem est souvent mentionnée dans les inscriptions cunéiformes, et nous n'avons nullement lieu d'en être étonnés. Un monument de Sennachérib, parlant tout à la fois de la capitale juive et du roi Ezéchias, appelle la cité, par rapport au prince, « *ir sarrutisu*, ville de sa domination », c'est-à-dire sa résidence. Quant aux places philistines que nous lui avons associées, les Assyriens jettent quelque lumière

(1) Voir le numéro de mars, page 225.

sur leur histoire en nous faisant connaître un certain nombre de leurs rois. Asdod eut, entre autres monarques, *Azuri*, qui régnait en même temps que Sargon, *Ahimiti*, «homme-frère» ou « frère de la mort, » *Mitinti*, *Numilku*, « beauté du roi ». — Accaron avait encore, même à l'époque d'Asarhadon, des dynastes plus ou moins indépendants, parmi lesquels les inscriptions nomment *Padii* (cf. l'hébreu Pedaïa, Vulg. Padias, IV Reg. 23, 36), et *Ituuzu*, « cum eo robur. » — Il en était de même d'Ascalon qui fut gouvernée vers le temps de Sennachérib par *Zidka* (Sédécias), *Rukibti* et *Tarludari*. Ce dernier nom est tout-à-fait assyrien par son origine et signifie « le roi est éternel »; le prince tributaire qui le portait l'aura pris sans doute pour flatter son suzerain de Ninive, auquel il devait probablement son trône.

III. *Livre des Juges.*

Relativement à ce livre, les monuments que nous étudions nous fournissent trois renseignements mythologiques.

1° Ch. 2, v. 11. — *Filii Israel..... servierunt Baalim.* On sait qu'en hébreu le mot *Beâlim*, pluriel de *Baal*, « maître, seigneur, » était usité tout à la fois dans les rapports sociaux comme signifiant despotisme, et dans le langage théologique pour désigner les idoles du paganisme. Il remplissait aussi ce double rôle en Assyrie, mais sous la forme légèrement modifiée de *Bil* ou *Bel*. Déjà nous avons eu l'occasion de citer le nom du dieu Bel, qui correspondait, dans Babel ou dans Ninive, au Jupiter de la Grèce et de Rome : à ce titre, il recevait de ses adorateurs les épithètes les plus louangeuses; on l'appelait « le sublime, le père des dieux, le créateur, le seigneur des pays, le prince du tout. »

2° V. 13. — *Baal et Astaroth.* Les Assyriens avaient, comme tous les païens de l'antiquité, des divinités féminines auxquelles ils appliquaient la dénomination commune de

Bilit (cf. l'hébr. *Baâloth*). L'une des plus célèbres, *Istar*, n'est autre que l'Astarté dont il est souvent question dans la Bible. C'était une sorte de Minerve orientale, car à son nom, les inscriptions cunéiformes joignent à plusieurs reprises des titres guerriers, tels que « maîtresse de la bataille, déesse de la victoire qui enflamme les combats. » Elle s'appelait encore « la première des dieux, la première du ciel et de la terre, l'épouse de Bel. »

3° Ch. 16, v. 23. — *Dagon, leur Dieu.* Cette idole des Philistins était aussi connue des Babyloniens, qui la vénéraient près de 2000 ans avant J.-C. sous le nom de *Dakan* ou *Dagani*. Les interprètes ne sont d'accord ni sur l'origine de cette appellation, ni sur la nature du dieu qui la portait. Elle dérive de *Dâgan*, « céréales, » suivant les uns, de *dag*, « poisson, » d'après les autres. Dans le premier cas, Dagon aurait été le dieu de la fécondité végétale ; dans le second, celui de la multiplication animale. Cette dernière opinion semble favorisée par les monuments assyriens qui nous représentent des prêtres revêtus d'une peau de poisson.

IV. *Troisième livre des Rois.*

Ch. 5, v. 13. — *Le Liban.* Ce n'étaient pas seulement les rois de Jérusalem et de Tyr qui mettaient à profit, pour leurs constructions gigantesques, les produits du Liban et de l'Anti-Liban : les monarques d'Assyrie savaient eux-mêmes en tirer partie, malgré la longueur et les difficultés du transport. Assarhaddon se vante d'avoir reçu en tribut des cèdres et des cyprès du Liban ; Sardanapale, d'avoir employé pour la charpente de son palais d'immenses poutres de cèdres que le Liban lui avait fournies ; Asurnasirhabal, d'avoir pêché dans la grande mer (Méditerranée), et chassé toute sorte de gibier au pied du mont Liban. Ce dernier prince mentionne encore le Liban dans une inscription qui fixe solennellement

les limites de son empire : « Asurnasirhabal, le roi puissant, le roi des peuples, le roi d'Assyrie, fils de Téglathphalasar, grand roi, roi puissant, roi des peuples, roi d'Assyrie, fils de Binnarar, grand roi, roi puissant, roi des peuples, roi d'Assyrie, qui règne depuis les rives du Tigre jusqu'aux montagnes du Liban, jusqu'à la grande mer, qui a soumis à sa domination toutes les contrées situées entre le lever du soleil et son coucher. »

Laissant de côté plusieurs détails qui n'auraient pour nous qu'une importance secondaire, nous arrivons directement aux chap. 16-20 et au règne d'Achab qu'ils racontent. Suivant le récit biblique, Achab, après avoir fait subir à Benadad, roi de Syrie, une défaite considérable sous les murs d'Aphec, conclut avec lui (20, 34) un traité d'alliance offensive et défensive. Cette alliance était dirigée sans doute contre leur ennemi commun, Salmanasar, qui régnait alors en Assyrie. Elle fut loin d'être heureuse pour Israël, qu'elle entraîna dans une guerre funeste. Cette circonstance, omise par l'écrivain sacré, nous est fournie par une inscription importante dont voici les lignes principales : « Pendant l'archontar de Dayan-Asur, écrit Sardanapale, le 12 Iyar, je quittai Ninive, je franchis le Tigre et je marchai contre les villes de Giammu....; je franchis l'Euphrate et reçus le tribut des rois qui habitent sur ses bords.... De l'Euphrate je continuai ma route et marchai contre la ville d'Halvan.... De là je m'avançai contre deux villes d'Irchulin, prince d'Emath : je pris la ville d'Argona, sa capitale; j'emmenai ses habitants, tous ses biens, les trésors de son palais; j'incendiai son palais. D'Argona, je me rendis à Karkar ; je la ravageai, je la brûlai avec le feu. 1,200 *chars*, 1,200 *cavaliers*, 2,000 *hommes de Benadad de Damas;* 700 chars, 700 cavaliers, 10,000 hommes d'Irchubin d'Emath ; 200 *chars*, 1,000 *hommes d'Achab d'Israël*,.... 1,000 hommes du pays d'Egypte.,.. Ces 12 princes firent alliance et marchèrent contre moi pour

me livrer bataille. Grâce à l'assistance sublime que me prêta le dieu Assur, grâce à la puissance vigoureuse que m'accorda le grand protecteur qui marche devant moi, je pus lutter contre eux. Depuis la ville de Karkar jusqu'à Kirzau, je les défis. Je mis à mort 14,000 de leurs guerriers ; comme le dieu Bin, je fis fondre l'ouragan sur eux...., je pris le fleuve Oronte. Pendant cette bataille je pris leurs chars, leurs cavaliers, leurs chevaux, leurs attelages. »

Voici encore, sur Benadad, quelques autres données empruntées, comme les précédentes, aux monuments assyriens. — La traduction des Septante nous indique que le nom primitif de ce prince était probablement *Benhadar*, car elle l'appelle υἱὸς Ἀδάδ : les inscriptions de Ninive lui donnent la dénomination tout-à-fait analogue de *Benhidri*. Trois passages des Annales de Salmanasar II nous apprennent qu'il fut constamment malheureux dans ses nombreuses tentatives pour secouer le joug babylonien. — 1. « En ce temps-là, Binhidri de Damas, Irchulin d'Emath, avec les rois syriens du littoral, se confièrent en leurs forces coalisées, et marchèrent contre moi pour me livrer bataille. Au nom d'Assur, le grand dieu, mon maître, j'en vins aux mains avec eux et je les ai mis en fuite. Je pris leurs chars, leurs cavaliers, leurs bagages. Je triomphai, avec les armes, de 20,500 de leurs guerriers. » — 2. « Dans la 11e année de mon règne je franchis l'Euphrate pour la 9e fois. Je conquis des villes innombrables ; je descendis contre les villes des Syriens d'Emath : je m'emparai de 89 villes. Binhidri de Damas et 12 rois syriens se confièrent en leurs forces ; je les mis en fuite. » — 3. « Dans la 14e année de mon règne, je franchis l'Euphrate avec 120,000 hommes. En ce temps-là, Binhidri de Damas, Irchulin d'Emath avec les 12 rois du littoral supérieur et inférieur, passèrent en revue leurs troupes innombrables et s'avancèrent contre moi. Je leur livrai bataille et les mis en fuite, et m'emparai de leurs

chars, de leurs cavaliers et de leurs bagages : ils réussirent à sauver leur vie. »

V. *Quatrième livre des Rois.*

Ch. 8, v. 15. — *Regnavit Hazael pro eo.* Ce successeur de Benadad tenta aussi, mais sans plus de succès, de se révolter contre l'Assyrie. « La 18e année de mon gouvernement, écrit encore l'invincible Salmanasar II, je franchis l'Euphrate pour la 16e fois. *Hazaïlu* de Damas marcha à ma rencontre pour lutter contre moi ; je lui pris 1,121 chariots, 470 chevaux avec ses provisions. » Et encore : « La 21e année de mon règne, je franchis l'Euphrate pour la 21e fois; je marchai contre les villes d'Hazaïl, de Damas, dont je pris les citadelles. »

Ch. 9. — *Jéhu.* Sous le règne de ce prince, Israël était, comme la plupart des pays situés à l'ouest de l'Euphrate, tributaire des rois d'Assyrie. Plusieurs monuments nous l'enseignent. — « En ce temps-là, dit Salmanasar, je reçus le tribut du pays de Tyr, du pays de Sidon et de Jéhu, fils (c'est-à-dire successeur) d'Amri. » — Mais voici un trait plus caractéristique. Sur un obélisque du même Salmanasar, au-dessous d'une sculpture qui représente un prince agenouillé devant le grand Roi et suivi d'hommes qui portent des présents, on lit ces paroles : « Tribut de Jéhu, fils d'Amri : lingots d'argent, lingots d'or, plateaux d'argent, coupes d'or, sceaux d'or, masses de plomb, sceptres pour la main du roi, lances; j'ai reçu cela. »

Ch. 15, v. 1. — *Azarias*, plus connu sous le nom d'Osias, qui lui est donné dans les prophéties d'Isaïe, fut un des plus puissants rois de Juda. Aussi les inscriptions cunéiformes ne le citent-elle jamais parmi les vassaux de l'empire d'Assyrie. L'une d'elles nous montre même que les rois de Ninive eurent en lui, pour leurs possessions syriennes, un rival redou-

table : « Dix-neuf districts d'Emath, disent les Mémoires de Téglathphalasar, avec les villes de leur territoire, situées sur le littoral de la mer Occidentale, s'étaient traitreusement révoltées et s'étaient données à Azarias de Juda : je les fis rentrer au pouvoir de l'Assyrie ; je plaçai à leur tête mes employés, mes gouverneurs. »

V. 17. — Pendant qu'Osias régnait à Jérusalem, Manahem faisait une révolution à Samarie et s'emparait du trône d'Israël. Moins heureux que le roi de Juda, il était obligé de reconnaître, comme ses prédécesseurs, et surtout de payer bien cher la suprématie des monarques assyriens : on trouve dans leurs Annales plusieurs *quittances* de ses redevances annuelles.

V. 19. — *Teglath-Phalasar*. Le nom complet de ce conquérant était, dans la langue des inscriptions ninivites, Tuklat-habal-asar. Il signifiait « Celui qui se confie au fils du temple de la grâce. » Les mots *habal-asar* étant probablement une épithète du dieu Adar, Téglath-Phalasar équivaut à cette phrase plus claire que la précédente : « Celui qui se confie en Adar. » Parmi les monuments considérables qui remontent au règne de ce prince, un petit nombre seulement font allusion aux faits que lui attribue la Bible, et encore sont-ils tous plus ou moins endommagés. Ils suffisent cependant pour prouver une fois de plus que nos saints livres n'ont rien à craindre des découvertes modernes ; nous traduirons ici les principaux.

V. 30. — *Conjuravit contra eum et tetendit insidias.* Après avoir lu le passage biblique dont nous citons simplement le début, écoutons le récit du même fait dans les Annales de Ninive. « ..... Le pays de la maison d'Amri (la Samarie), le lointain...., j'emmenai en Assyrie ses habitants les plus distingués, avec leur fortune. Ils tuèrent leur roi *Pakacha* (hébr. *Pekach,* Vulg. *Phacee*), j'installai *Ausi* (Osée) pour les gouverner. Je reçus d'eux comme tribut 10

talents d'or, 1,000 talents d'argent avec leurs....., que je transportai en Assyrie. » Ici la Bible et les Annales se complètent mutuellement ; par celle-là nous apprenons quel fut le meurtrier de Phacée, par celles-ci que Téglath-Phalasar, moyennant un gros tribut, prêta main forte à Osée pour l'aider à monter sur le trône sanglant d'Israël.

Ch. 16, v. 7. — *Misit Achaz nuntios*... Un autre monument cite Achaz de Juda parmi les tributaires de Téglath-Phalasar, ce qui est tout-à-fait conforme au récit biblique : « Tributs d'Iniel d'Emath, de Janib d'Ammon, de Salman de Moab, de Mitinti d'Ascalon, de *Joachaz de Juda* (*Jahuchasi Jahudaï*).... » Sans doute le texte assyrien transforme ici le nom du monarque juif, soit par suite d'une erreur, soit qu'Achaz ait eu réellement plusieurs noms comme d'autres membres de sa famille : mais il n'en est pas moins certain que ce texte étant daté du règne de Téglath-Phalasar, il est impossible de l'appliquer à un prince différent d'Achaz. Joachaz, roi d'*Israël*, régnait *cent ans et plus* avant l'époque dont nous parlons en ce moment.

V. 9. — *Ascendit rex Assyriorum in Damascum*. La prise de Damas par Téglath-Phalasar et la déportation des habitants de cette antique cité nous sont également racontées par les inscriptions cunéiformes, dont voici un fragment fort maltraité : « .... dont on ne saurait compter le nombre... Je fis décapiter ;.... de (Bin) hadar, le palais du père de Rasin de Damas sur des montagnes inaccessibles..., je l'assiégeai, je le pris; 8,000 habitants avec leurs possessions; Mitinti d'Ascalon....., j'emmenai en captivité 750 prisonniers....., j'emmenai cinq cents et.... villes des 16 districts de l'empire damascène furent dévastés par moi comme un monceau de décombres. »

Ch. 17. — Les événements importants qui sont racontés dans ce chapitre, en particulier la fin du royaume d'Israël avec

ses circonstances douloureuses, devaient nécessairement avoir leur parallèle sur les monuments d'Assyrie.

Le v. 3 nous présente un nouveau roi de Ninive, Salmanasar IV, dont le nom complet, *Salmann-asir*, signifie « (le dieu) Salman est bon. » Ce prince entra en campagne contre Osée d'Israël, qui avait tenté de se soustraire à la domination assyrienne, de concert avec l'Egyptien Sua, son confédéré (1); il le battit, le fit prisonnier et vint mettre le siége devant Samarie. La capitale israëlite fut obligée d'ouvrir ses portes après un investissement qui n'avait pas duré moins de trois ans; ses habitants furent chargés de chaînes et transportés en Assyrie comme autrefois ceux de Damas. Mais est-ce bien à Salmanasar que Samarie se rendit? Est-ce Salmanasar qui déporta en masse le peuple d'Israël ? La Bible paraît le supposer. En effet, au v. 5, c'est lui qui commence le blocus de la cité ; au v. 6 le texte ajoute sans faire aucune distinction : *Cepit rex Assyriorum Samariam*, donnant à croire qu'il s'agit toujours du même roi. Et cependant, d'après les inscriptions cunéiformes, qui sont très-claires sur ce point, et dont nous devrons suivre l'autorité , non pas pour rectifier, mais pour compléter le récit des Ecritures, le prince qui mit fin au royaume d'Israël ne fut certainement pas Salmanasar, qui avait alors cessé de régner et de vivre. Ce grand rôle fut réservé par la Providence à son successeur Sargon ou *Sarrukim*. Voici ce que disent ses mémoires à ce sujet : « J'assiégeai et je pris la ville de Samarie, j'emmenai 27,280 de ses habitants, je mis à part (pour moi) 50 de ses chars, j'abandonnai aux miens le reste de ses biens. Je la fis gouverner par mes employés et je lui imposai le tribut du roi précédent. » C'est donc Salmanasar IV qui commença le

(1) *Sua*, que les Massorètes appellent *Sô* ou mieux *Sévé* (סוא) est aussi, mentionné dans les inscriptions babyloniennes, qui le nomment « le Sultan. *Sabi*, » Son vrai nom était *Schabak*, d'après l'écriture hiéroglyphique.

siége de Samarie, et Sargon qui l'acheva : l'accord s'établit sans la moindre difficulté.

V. 24. — *Adduxit autem rex Assyriorum de Babylone....* Ici encore l'assyriologie confirme la Bible d'une manière frappante. « Sargon, dit une inscription, qui soumit les gens de Thammud, d'Ibadid, de Marsiman,... et les transporta dans le pays de la maison d'Amrt, le lointain. » Une autre est encore plus expressive. C'est le roi lui-même qui raconte ses exploits en ces termes : « Les habitants de Tasid, d'Ibadid, de Marsiman, de Chayapa, les lointains Arbéens, les habitants du pays de Bari que les savants ne connaissaient pas et qui n'avaient jamais payé le tribut aux rois, mes pères, je les soumis et je transplantai leurs restes dans la ville de Samarie. » Sargon dit ailleurs qu'une partie de ces colons forcés sortaient de Babylone. — Telle fut donc, d'après les sources sacrées et profanes, l'origine de ce peuple mixte et singulier qui existe encore aujourd'hui sous le nom de *Samaritains*.

Léo Meyer.

LE DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE

DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE [1].

Un ouvrage encyclopédique n'atteindrait pas son but s'il se renfermait dans une érudition surannée, ou s'il enlevait tout prestige à la science sous le ridicule prétexte de la vulgariser. Deux conditions lui sont essentielles: faire connaître avec exactitude l'état de la science contemporaine et poser les bases de son développement. Nous ne demanderons jamais à une encyclopédie de nous livrer la formule dernière des connaissances humaines. Son rôle est celui d'un rapporteur fidèle. Elle présente le tableau des investigations antérieures, signale les erreurs combattues, les vérités acquises, marque les phases successives des grandes découvertes, et, par l'exemple du passé, elle ouvre, devant les générations nouvelles, les voies de l'avenir.

Lorsque l'encyclopédie renferme ses prétentions dans ces limites, elle devient un précieux auxiliaire. Rien ne saurait suppléer, pour les sciences et pour les arts, ce moyen de diffusion et de progrès : les introductions ne présentent pas en effet des notions aussi complètes, et les résumés sont obligés d'employer une forme sèche qui est sans attrait pour le lecteur. Depuis longtemps, la médecine, la philosophie, la littérature, la grammaire surtout et la philologie, la théologie, le droit civil et ecclésiastique, l'Ecriture sainte, l'archéologie, les sciences spéculatives et les sciences d'application, possèdent des travaux analogues qui ont pris les noms de *Dictionnaire*, de *Lexique*, de *Somme*, de *Syllabus*, de *Trésor*, ou celui généralement adopté de nos jours, d'*Encyclopédie*.

(1) *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, rédigé par les plus savants professeurs et docteurs en théologie de l'Allemagne catholique moderne, traduit par I. Goschler., ch., docteur ès-lettres, licencié en droit. — 26 vol. in-8° à 2 colonnes. Paris, Gaume frères et Duprey ; — 3e édition.

Nous avions en français des ouvrages de ce genre sur plusieurs branches de la théologie. Leur nombre déjà considérable a été singulièrement augmenté à notre époque par les soins d'un célèbre éditeur.

Sa collection comprend plus de 150 volumes in-4°. Mais cette vaste compilation, précieuse à certains égards, manque d'unité et de méthode. Elle est scindée en plusieurs parties qui se présentent elles-mêmes comme l'agrégation accidentelle d'ouvrages entièrement distincts. Il en résulte des répétitions incessantes et un vice de disposition qui rend les recherches extrêmement pénibles.

Ce ne sont pas là cependant ses défauts les plus sérieux. Les Dictionnaires de Migne ne sont pour la plupart que la reproduction intégrale, ou trop légèrement modifiée, de travaux déjà anciens. Sur une foule de points, leur érudition a vieilli et ne répond pas aux besoins actuels de la science.

Objecter en leur faveur qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, serait une excuse naïve. Depuis le commencement du siècle, les conditions de la polémique ont subi de profonds changements. L'esprit le plus prévenu est obligé d'en convenir. Pendant le siècle précédent, surtout depuis le triomphe des philosophies matérialistes, l'erreur se renfermait dans la négation. On se faisait une gloire de l'ignorance en matière religieuse. C'était au nom du ridicule, du mépris et de l'indifférence, que les dogmes du catholicisme étaient repoussés.

L'attaque devient tous les jours plus directe. L'erreur en appelle contre la religion au jugement d'une raison éclairée. Elle veut discuter, elle se fait savante, ou plutôt elle prétend justifier par la science son œuvre de destruction.

Nous avions pour mission autrefois d'exposer les doctrines religieuses. Avec l'ignorance disparaissaient les calomnies et les ridicules accusations. Aujourd'hui nous devons transporter le combat sur le terrain que choisissent nos adversaires. Ils invoquent la science et s'en font une arme contre l'enseignement révélé. Il importe de leur prouver que l'Eglise, amie du progrès véritable, n'a pas à redouter, pour son histoire ou pour ses institutions, les lumières de la science.

Nos adversaires du moment ne se refusent pas à reconnaître le sérieux des études qui touchent à la religion et au catholicisme. Pour eux comme pour nous existent la science des Ecritures, la science de la Théo-

logie, la science de l'Eglise dans son développement historique, dans l'établissement de sa discipline, dans la théorie de ses dogmes, la science de la doctrine considérée en elle-même et dans ses rapports avec les découvertes de la raison.

Nous parlons exégèse, et nos adversaires rationalistes se présentent avec des connaissances approfondies et très-étendues sur les langues de l'Orient. Ils ont étudié la Bible dans ses moindres détails, analysé chacun de ses livres, apprécié son style, marqué le lieu, l'époque et les circonstances de sa composition, nommé son auteur. Pour appuyer leurs conclusions, ils ont mis à contribution les sciences et les arts. La géographie, la littérature, la géologie, la physiologie, la géographie, la physique apportent leur tribut de preuves. Rien n'est oublié ou négligé. Un zèle de néophyte n'inspirerait pas une plus admirable sollicitude.

Le texte sacré n'est pas d'ailleurs l'objet unique de leurs investigations. Leurs recherches s'étendent avec un soin égal, à tout ce qui concerne l'existence de l'Eglise. Son origine, ses titres, le mode de son développement, ses luttes contre les religions anciennes et contre les hérésies, ne leur cachent aucune de leurs particularités. Ils s'intéressent à tous les documents de la tradition chrétienne, aux actes des Pontifes romains comme aux décisions des Conciles, aux écrits des Pères et des auteurs ecclésiastiques, non moins qu'aux ouvrages plus modernes des théologiens et des canonistes. Jamais les ennemis de l'Eglise n'avaient étudié avec autant de sérieux, sa nature et ses actes.

On croirait volontiers qu'à cette grande école de la Tradition, ils sauront apprendre la vérité et reconnaître les droits du catholicisme. Malheureusement les résultats ne répondent pas à l'ardeur de leurs recherches, nous dirions, pour beaucoup d'entre eux, à la sincérité de leur bonne foi. Leur science est gouvernée par l'incrédulité. Une idée fausse les domine et en fait les instruments laborieux de cette vaste conspiration qui voudrait éteindre le christianisme dans le triomphe de la science humaine.

Si le rationaliste se livre à l'exégèse, il se propose avant tout de découvrir dans la Bible les caractères d'un livre qui a pu se développer en dehors de toute influence surnaturelle ; s'il se fait théologien, philosophe, moraliste, s'il pénètre dans les secrets les plus profonds de l'his-

toire ecclésiastique, s'il observe la marche du mouvement chrétien, ses obstacles, ses victoires, ses influences : il sera toujours dominé par le même sentiment. A ses yeux l'Eglise est une institution humaine. Tous les détails de son établissement, de sa constitution et de son existence, devront revêtir cette forme systématique. C'est le naturalisme envahissant et réclamant comme sa propriété l'œuvre du surnaturel. Dans le christianisme, en dehors de quelques détails trop compromettants qu'il se hâte de rejetter, il croit reconnaître une des plus admirables évolutions de l'idée et de la volonté humaines. On comprend dès lors son respect pour les institutions chrétiennes, mais on voit aussi le danger auquel il les expose.

Cette forme de l'erreur n'en est pas à ses premiers essais. Elle a déjà produit, en Allemagne surtout, des ouvrages nombreux. Toutes les sciences se lèvent à la fois pour combattre le surnaturel et renverser de son trône Celui qui est le Dieu des sciences.

Le résultat ne saurait être douteux. La théorie qui se tourne contre Dieu renferme nécessairement un germe d'erreur qui deviendra pour elle le principe de sa ruine. Mais cette assurance du triomphe que leur réserve l'avenir n'enlève pas aux amis de la vérité le devoir de la défense et de la lutte.

Deux moyens de polémique ont été proposés. Ils promettent l'un et l'autre la défaite du naturalisme. Par le premier, l'erreur est attaquée dans ses bases : toute influence pernicieuse, tout développement lui sont interdits. Le second consiste à suivre pas à pas la marche de la science, à mesurer ses droits, à surveiller ses opérations, à compléter son travail et à rectifier ses conclusions.

Nous avons vu, en France et ailleurs, les traditionalistes se servir du premier moyen. Il est expéditif et supplée, dans bien des cas, à des études patientes et difficiles. Pour combattre efficacement les excès de la raison, on nie les forces de la raison ; voulant se délivrer des conclusions importunes d'un savant égaré, on met la science elle-même en suspicion. C'est tuer le malade et non pas le guérir. Rome a réprouvé ce zèle intempestif qui compromettait à la fois la science et la religion.

C'est par les inductions d'une science vraie qu'il faut corriger les aberrations de la science rationaliste. L'erreur n'est pas dans le prin-

cipe, mais dans l'abus qu'on en fait. Ne disons jamais que la vérité est un fruit placé par Dieu en dehors de notre sphère naturelle, et que la raison de l'homme livrée à elle-même ne saurait pas l'atteindre. Loin d'anathématiser la science, il convient de favoriser ses progrès. Après les hésitations et les égarements, la vérité aura son heure. Les recherches commencées dans un esprit hostile se termineront dans le respect de la religion et l'amitié de Dieu. D'ailleurs, la science la plus dévoyée renferme des éléments qu'il est impossible de condamner. Séparés des fausses conclusions auxquelles on les emploie, ils peuvent servir les intérêts de la vérité. Origène recommandait à son disciple saint Grégoire le thaumaturge, de nè pas mépriser les avantages qui peuvent venir à la religion par cette voie. « Les dépouilles des Egyptiens, lui disait-il, furent employées par les Hébreux à l'ornement du sanctuaire. »

Les polémistes sérieux ont adopté cette méthode de discussion. Nous en avons des exemples glorieux parmi nos illustrations françaises. Mais c'est en Allemagne surtout que la lutte contre l'erreur devait prendre cette forme. La science de l'incrédulité a vu se dresser, en face d'elle, les affirmations triomphantes de la science catholique.

Des ouvrages nombreux ont imprimé ce mouvement de progrès à toutes les parties des sciences ecclésiastiques. L'exégèse a produit des travaux précieux qui ont exploré et mis en lumière des points de vue nouveaux encore pour la science. Nous avons vu apparaître, en même temps, des ouvrages analogues sur les différentes branches de l'histoire ecclésiastique, sur les temps apostoliques, sur l'époque des premières persécutions et celle des grandes hérésies, sur les papes, les écrivains ecclésiastiques, les conciles. On a étudié avec le même soin et dans le même esprit, la patrologie, la patristique, le dogme, la morale, l'art chrétien, la philosophie, les rapports de la théologie avec les sciences humaines, avec la philologie, l'astronomie, la géologie, la physiologie, avec les sciences naturelles non moins qu'avec les sciences historiques et politiques.

Le *Dictionnaire encyclopédique*, qui fait l'objet particulier de nos observations, reproduit, dans son cadre restreint, les tendances et les résultats de la polémique contemporaine. On peut dire qu'il ne ressemble à aucune des encyclopédies qui l'ont précédé. Il est né de la lutte

et en conserve le caractère. Les procédés anciens et aujourd'hui hors d'usage y sont à peine rappelés : ils n'apparaissent que pour mémoire. Mais il fait une place large et privilégiée aux questions sur lesquelles la science se divise à notre époque. Chacun de ses articles est une arme de combat.

L'idée du *Dictionnaire encyclopédique* appartient surtout à deux hommes très-connus en Allemagne par leur science et leur érudition : les docteurs Wetzer et Welte, le premier professeur de philologie orientale à l'Université de Fribourg, le second professeur de théologie à la Faculté de Tubingue. Ils se chargèrent de la distribution des travaux, de leur révision et de l'organisation de l'ensemble. La rédaction fut demandée à l'Allemagne entière. Toutes les universités catholiques se firent une gloire de répondre à l'appel, et apportèrent leur tribut.

Les spécialités scientifiques se divisèrent le travail. C'est ainsi que l'ouvrage entier compte des rédacteurs nombreux, tous distingués par leur savoir, hommes éprouvés par le professorat et la polémique. Beaucoup ont résumé, dans les articles du Dictionnaire, les ouvrages volumineux qu'ils avaient publiés sur les mêmes matières ; les autres ont rassemblé et mis en ordre les conclusions les plus autorisées de la science contemporaine.

Des circonstances particulières ont réclamé l'introduction au milieu de nous, d'un ouvrage qui semblait composé uniquement pour les besoins de l'Allemagne catholique. Pendant longtemps le rationalisme scientifique a été à peu près sans influence sur notre pays. Il exerçait ses ravages au-delà du Rhin ; mais la forme lourde sous laquelle il se produisait, lui interdisait l'entrée de la France. A cette époque le *Dictionnaire encyclopédique* aurait été pour nous d'une utilité fort restreinte. Nous connaissions à peine par ouï-dire et d'une manière très-inexacte les théories qu'il s'applique à combattre.

Depuis plusieurs années, la négation allemande forme le bagage scientifique de la plupart de nos illustrations rationalistes. Les étrangers fournissent le fond sur lequel s'exerce la prose française. On avait échoué par le système des traductions. Personne ne lisait ces sombres élucubrations que le changement de langue ne parvenait pas à rendre intelligibles. L'imitation a obtenu plus de succès. Les ouvrages allemands ont été transformés, embellis, enluminés par nos artistes litté-

raires. Nous avons eu, sous forme de romans ou de pamphlets, les dissertations érudites et les volumineuses productions de nos voisins.

Cette invasion des théories allemandes a précédé nos désastres politiques. On peut suivre ses progrès dans l'histoire de nos dernières années, nommer ses auteurs et ses complices.

Avec Cousin, nous avons vu s'introduire en France, au grand préjudice de la philosophie, de l'histoire et des arts, les doctrines de Kant, de Hégel et de toute l'école panthéiste ; Strauss, Baur, Paulus, les exégètes fantaisistes, ont été vulgarisés par les romans de Renan, de Réville et de leurs amis ; Büchner, Vogt, Moleschot et tous les matérialistes ont trouvé des échos dans les disciples d'Auguste Comte, dans Littré, Taine, Robin ; le vieux catholique Dœllinger, qui semble avoir entrepris une croisade historique contre l'Eglise, a inspiré les haines farouches de l'abbé Michaud et a séduit les derniers jours du bon père Gratry.

Pourquoi n'aurions nous pas demandé le remède au pays qui répandait sur nous le poison ? L'Allemagne catholique n'est pas restée sans réponse devant les attaques de la libre pensée. Elle compte des illustrations nombreuses dans toutes les branches de la science. Exégètes, philologues, théologiens, juristes, philosophes, historiens, se sont levés pour combattre l'erreur. Les prétentions du rationalisme ont été repoussées au nom de la science ; des études plus approfondies ont fait servir aux intérêts de la religion des travaux qui avaient pour objet de la renverser. L'objection scientifique, même en Allemagne, a perdu beaucoup de son allure triomphante ; elle se sent vaincue. Il était bon de montrer à nos plagiaires incrédules qu'ils n'ont pas puisé à des sources infaillibles.

Des hommes laborieux firent passer de l'allemand dans notre langue quelques ouvrages de polémique catholique qui eurent du succès. D'autres étudièrent dans les auteurs originaux les questions controversées, visitèrent les universités allemandes, se mirent en rapport direct avec leurs illustrations catholiques et rationalistes, et acquirent ainsi une connaissance complète des théories et de la méthode qui distinguent la polémique de notre époque. Il en est résulté, sur l'Ecriture sainte, la Théologie, l'Histoire ecclésiastique et la Philosophie chrétienne, des ouvrages précieux pour le clergé et en particulier pour les élèves de nos séminaires.

L'abbé Goschler a consacré sa vie au succès de cette œuvre. Ses traductions de l'*Histoire universelle de l'Eglise* d'Alzog, et de la *Révélation biblique* du docteur Hanebcrg, sont justement estimées. Mais ce n'étaient là que les préliminaires du travail grandiose que présente la traduction des 26 volumes in-8° du *Dictionnaire encyclopédique.*

L'ouvrage répondait à un besoin sérieux. En peu d'années deux éditions ont été épuisées. Le traducteur revoyait son travail pour une troisième édition. Il projetait des articles supplémentaires et des corrections qui auraient complété l'ouvrage allemand et lui auraient fait atteindre une plus grande perfection. La mort de M. Goschler est venue empêcher la réalisation de ces projets. Nous devons dire cependant que la maison Gaume n'a rien épargné pour se conformer aux intentions du savant traducteur. Nous avons sous les yeux les volumes de la troisième édition. Caractères, format, papier, correction du texte, tout est à souhait pour la perfection matérielle de l'œuvre.

La partie originale et toute française que le traducteur voulait ajouter, ne fait pas entièrement défaut. Elle apparaît dans le corps de l'ouvrage, où elle se produit par des articles spéciaux et par les additions que l'on a jugé à propos d'introduire pour tout ce qui concerne notre législation. Un appendice spécial forme la première partie du 26e volume. Ce supplément est dû à M. Chantrel, qui possède une science véritablement encyclopédique. Il comprend quelques biographies d'un grand intérêt: celles de *Pie IX*, de *Salinis*, *Ravignan*, *Newmann*, *Manning*, *Gousset*, etc.; il présente aussi un certain nombre d'études qui sont des rectifications ou des additions que demandait l'ouvrage allemand. On remarquera celles qui ont pour objet les papes *Alexandre VI* et *Clément V*, *la charité chrétienne*, *la cosmogonie*, *les concordats*, *le puséisme et l'ontologie.*

La table analytique que renferme ce volume, comprend plus de 500 pages à deux colonnes. C'est un travail monumental, une œuvre de science et de goût. L'abbé Goschler avait laissé cette partie inachevée; elle a été terminée par un élève de l'école des chartes. Les mêmes éditeurs nous avaient donné un travail analogue, appendice indispensable de l'*Histoire ecclésiastique* de Rohrbacher. Si on a pu dire de cette dernière table qu'elle est un résumé précieux de l'histoire ecclésiastique, on pourrait appeler la table du *Dictionnaire de Théologie*, une encyclo-

pédie en miniature. Elle facilite les recherches, groupe les travaux que l'ordre alphabétique a contraint de disséminer dans les différents volumes, et permet de se renseigner en un instant sur les ressources présentées par le Dictionnaire sur toutes les questions de la science théologique.

Si on nous demandait de circonscrire les limites d'une encyclopédie catholique et de préciser les grandes divisions qui conviennent à l'ensemble de ses matières, nous nommerions l'*Ecriture sainte*, la *Théologie*, l'*Histoire* et la *Philosophie*.

Le texte sacré se présente, en effet, comme le premier objet de nos investigations. Il importe de lui appliquer les règles de critique qui établissent son autorité et le font admettre comme l'un des fondements de la foi chrétienne. Mais le texte demande un commentaire. Livré à lui-même, il est lettre morte, principe de contradiction et de lutte. La parole de l'Eglise lui donne la vie, et légitime son application. Pour comprendre l'Eglise, pour obtenir la science de ses enseignements, il faut étudier son histoire, ses actions, ses combats et ses triomphes. Enfin, la philosophie sagement employée permet à notre intelligence, soutenue par la foi, les plus nobles satisfactions que peuvent procurer la réflexion et la science.

Les auteurs du Dictionnaire encyclopédique ne s'éloignent pas de ces principes. Ils rassemblent, sous quatre titres principaux, toutes les parties de leur œuvre : la science de la lettre, la science des principes, la science des faits, la science des symboles. Ces expressions un peu trop germaniques demandent à être expliquées. Nous nous permettrons d'entrer à ce sujet dans quelques détails.

1° *Science de la lettre.* — Tout ce qui, d'une manière directe, se rapporte aux saintes Ecritures, est compris sous ce titre. C'est la lettre dont l'Eglise fera connaître le sens véritable. L'étude du texte et des versions, les preuves d'authencité et d'intégrité, toutes les questions qui appartiennent au domaine de la *Philologie biblique*, de la *Géographie sacrée*, de la *Critique* et de l'*Herméneutique*, doivent trouver leur place dans une encyclopédie théologique. « C'est, observe un critique éminent, la partie la plus originale de l'ouvrage. » En se reportant aux articles qui lui répondent dans le Dictionnaire, on est surpris bien des fois de lire la condamnation anticipée de certains ouvrages qui ont longuement

occupé le public français. La réfutation n'offre pas de lacunes ; elle est précise et détaillée. Dirigée contre les inventeurs des systèmes rationalistes, elle atteint du même coup leurs plagiaires. Nos écrivains incrédules ont pillé sans pudeur leurs frères de Prusse. Ces dépouilles peu glorieuses leur valent un certain honneur et de gros bénéfices.

2° *Science des principes.* — Dans le système de la libre interprétation, la Bible est une autorité fictive. Chacun l'admet comme le rempart et la protection de ses idées individuelles. Pour le catholique, le texte est sacré : il est la parole de Dieu. Mais son interprétation est livrée à l'Eglise. Il n'appartient pas au simple fidèle de commenter à son gré et selon l'inspiration de son propre génie, la révélation par laquelle Dieu a voulu se manifester à l'homme. Sur ce point, toute autorité revient à l'Eglise. Elle possède l'infaillibilité doctrinale et s'impose à ce titre, instruisant les fidèles par ses exhortations, par ses décisions dogmatiques, ses prescriptions morales, et par les pratiques de son culte public. De là découlent un grand nombre de sciences que l'on peut appeler: l'*Apologétique*, la *Dogmatique*, la *Morale*, la *Pastorale*, l'*Homilétique*, la *Liturgie*, l'*Art chrétien*, le *Droit ecclésiastique*.

3° *Science des faits.* — La science des faits dévoile, en face de la raison humaine, la vie de l'Eglise catholique. Un passé de 19 siècles n'est pas sans gloire et sans responsabilité. Il importe d'étudier l'origine, la nature, les droits, la constitution de cette force destinée à régner sur le monde. On peut dire que l'établissement de l'Eglise, sa diffusion, ses influences, ses luttes, constituent une des parties les plus essentielles de la science du chrétien. Connaître l'histoire de l'Eglise, c'est se disposer à comprendre et à recevoir ses enseignements. Mais l'histoire de l'Eglise embrasse à la fois les faits qui se succèdent dans son existence, les pratiques dans lesquelles se traduit l'esprit chrétien dès les premiers jours de son évolution, le développement de la doctrine, le récit des contradictions et des luttes soutenues, l'étude des documents théologiques, la connaissance des hommes qui ont joué un rôle favorable ou funeste à la société chrétienne. A chacun de ces points répondent des sciences particulières : l'*Histoire de l'Eglise*, l'*Archéologie chrétienne*, l'*Histoire des dogmes, des schismes, des hérésies*, la *Patrologie*, l'*Histoire de la littérature théologique*, la *Biographie* des principaux personnages.

4° *Science des symboles.* — Il n'est pas de science qui soit plus en honneur dans le camp de la libre-pensée. La science des symboles, entendue dans le sens rationaliste, semble devoir dominer toutes les autres sciences et au besoin remplacer leurs investigations. Lorsque les faits sont impuissants à combattre l'Eglise, on se livre, à propos des doctrines, à des interprétations de fantaisie. Une des prétentions les plus communes du rationalisme consiste à comparer ensemble et à juger les enseignements religieux. La raison individuelle est posée en arbitre souverain. Hérésies, schismes, orthodoxie, cultes anciens, théories philosophiques, comparaissent tour à tour devant le suprême tribunal. Triste spectacle qui rappelle la première révolte de l'homme contre la loi de Dieu ! Le catholicisme montre un plus grand respect pour la raison humaine. Il la soumet à Dieu, son auteur et sa fin, et lui permet de se développer sans crainte, sans illusions, à l'abri de la déception et du désespoir, sur l'immense domaine de la science. La raison qui veut se soumettre Dieu et le surnaturel aboutit à l'absurde ; appuyée sur Dieu elle obtient le pouvoir de juger le monde. Pour le chrétien, la *Science des symboles* comprend l'*Exposition comparée des doctrines schismatiques et hérétiques et de leurs rapports avec les dogmes de l'Eglise catholique, la Philosophie de la religion, l'Histoire des religions non chrétiennes et de leur culte.*

Les considérations qui précèdent permettent de se faire une idée générale des matières contenues dans le *Dictionnaire de Théologie.* Cet ouvrage nous apparait comme un trésor de doctrine et d'érudition. Il réunit aux avantages de la brièveté et de la méthode ceux d'une science éclairée, en accord parfait avec les nécessités de notre époque. Ses articles clairs, substantiels, sobres de paroles, remplis de faits et de sérieuses observations, remplacent beaucoup de livres et multiplient les avantages d'une grande bibliothèque. Ils sont à la fois une garantie contre l'ignorance et un moyen efficace pour développer la science acquise.

La diffusion du *Dictionnaire Encyclopédique* parmi le clergé est un signe heureux que nous aimons à constater. Nous n'avons pas besoin de sortir de notre patrie, il nous suffit de reculer de quelques siècles pour retrouver en France les maîtres du savoir, grands théologiens, habiles exégètes, historiens aux larges idées, profonds philosophes. Nos traditions ont été en partie oubliées. Demandons-les aux peuples voisins qui en ont gardé le souvenir et les ont continuées. Sachons nous relever et ne laissons pas à d'autres l'héritage de nos aïeux.

Gustave Contestin.

LE CATÉCHISME DES PETITS ENFANTS.

Dans cet article et dans ceux qui devront suivre, nous nous proposons de faire connaître aux lecteurs de la *Revue* un livre publié en Allemagne et destiné à faire ou plutôt à continuer de faire beaucoup de bien dans l'Église. Il a pour titre : « *Catéchèses complètes pour les classes inférieures des écoles* (1). » Publié en 1871 pour la première fois, il est arrivé déjà à sa seconde édition et a été traduit en langue hongroise. L'auteur, M. G. Mey, est un modeste et pieux curé du diocèse de Rottenbourg en Souabe.

M. Mey s'est proposé dans cet ouvrage de servir de guide au prêtre catéchiste, en délimitant bien exactement et en exposant d'une manière détaillée ce qu'il est possible de réaliser dans l'âme des enfants par rapport à l'instruction religieuse et au développement surnaturel de cette intéressante portion du troupeau de Jésus-Christ. Il veut qu'on leur donne du lait, il est vrai, mais il faut que ce soit réellement du lait et que ce lait soit pur et sans mélange. Il s'écrie : « Qu'on nous donne des éducateurs et des pasteurs de l'enfance, profondément pieux, brûlant de zèle pour les âmes qui leur sont confiées, infatigables dans leurs soins, cela nous suffit. Qu'on nous donne tout le reste en nous refusant cette seule chose, nous n'avons rien. »

Nous nous occuperons d'abord de l'introduction, qui renferme en cinquante pages un traité complet de catéchétique, frappé au coin d'une expérience pastorale consommée. Le lecteur nous excusera si nous sommes moins courts que nous ne voudrions l'être, en faveur de l'importance de la matière et du mérite particulier que nous attachons à l'ouvrage.

(1) Vollstændige Katechesen für die untere Klasse der katolischen Volksschule. Von G. Mey, theol. lic., Pfarrer in Schwoerzkirch.—Mit Approbation des hochw. Herrn Bischofs von Rottenburg. — Freiburg i. B., Herder. L-368 p.

L'auteur a en vue dans ses catéchèses des enfants de 7 à 10 ans, fréquentant la classe inférieure des écoles, selon l'usage établi en Allemagne. Il trouve un avantage à laisser les trois catégories des enfants de 7, 8 et 9 ans ensemble, d'une part, à cause du développement successif que les mêmes instructions doivent produire chaque année dans les esprits de ceux qui continuent à les suivre, et de l'autre à cause de l'émulation qui est excitée par là dans les âmes de ceux qui sont moins avancés. Cet intervalle de 7 à 10 ans, représentant la moitié du temps durant lequel les enfants fréquentent l'école, demande à être utilement employé. La négligence du catéchiste à cet égard serait non-seulement désastreuse, mais coupable. « Car, dit l'auteur, les enfants ne sont-ils pas obligés, dès que leur raison s'éveille, à *servir Dieu dans la sainteté et la justice, tous les jours de leur vie?* Or, sans un enseignement bien soigneux, ils ne sont point à même d'offrir ce sacrifice du matin à Dieu leur créateur, leur rédempteur et leur sanctificateur. »

Tel étant le but de ce premier enseignement catéchétique, le prêtre devra bien s'en pénétrer. « Il a devant lui des enfants *chrétiens*, qui doivent recevoir sur les faveurs reçues de Dieu et les obligations qui en naissent un enseignement relativement *complet*. Ils doivent être instruits et dirigés comme s'ils devaient passer des bancs inférieurs de leur école à la vie bienheureuse. Ce ne sont donc point des fragments de la doctrine chrétienne, mais un tout qu'ils ont le droit d'exiger. Il faut donc tout d'abord se demander quel est précisément, dans l'âge où ils se trouvent, la nourriture surnaturelle dont ils ont besoin. Cette nourriture bien certainement ne consiste pas seulement dans l'instruction théorique sur les doctrines fondamentales de la foi et les principaux devoirs du chrétien : il faut encore que ces jeunes enfants soient dirigés de manière à ce que, par la prière et par la participation à l'office divin, leurs cœurs puissent s'ouvrir à l'influence de la grâce.»—De plus, ce premier enseignement ne doit point être considéré comme séparé de l'enseignement ultérieur. Il doit en poser les fondements de manière cependant à former un tout lui-même. « Les doctrines à enseigner, dit très-élégamment l'auteur, doivent former un habit que l'enfant puisse porter maintenant, et qui pourtant lui convienne encore quand il sera devenu plus grand. »

Quels sont les moyens d'arriver à ce résultat général? Comment

faut-il choisir et ordonner la matière de l'enseignement religieux? L'auteur nous apprend à ce sujet qu'en Allemagne il y a parmi les auteurs deux courants d'idées différents. Les uns tiennent à la lettre d'un catéchisme systématiquement ordonné, à l'instar du petit catéchisme du P. Deharbe. Les autres, comme Hirscher, ne veulent que l'Histoire sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament. M. Mey se range à l'avis de ces derniers, avec quelques restrictions cependant. Il cite d'abord le passage suivant de Hirscher : Habitués comme théologiens à nos formules abstraites, nous pensons et nous vivons selon ces formules, et nous oublions complètement la manière dont les connaissances religieuses, comme toutes les autres, se forment dans les jeunes âmes. Au lieu de commencer l'instruction par des expositions correctes, prises dans la nature et dans l'histoire, nous nous servons tout de suite de mots abstraits et de termes de l'école, et quand les enfants savent machinalement les redire après nous, nous nous persuadons qu'ils ont appris quelque chose et que nous les avons instruits dans la religion. Que les catéchistes se donnent du moins la peine de s'examiner eux-mêmes, et qu'ils veuillent bien reconnaître que bien souvent ils *pensent* eux-mêmes bien peu avec leurs formules dogmatiques, et qu'il leur est bien difficile de s'en faire à eux-mêmes une idée distincte. Et pourtant ils ont passé de longues années sur les bancs de l'école. »

Puis il ajoute : « Quelque fondées que soient ces observations, il ne faut point pousser la chose à l'extrême. Le principe d'après lequel *tout* devrait être concrétisé, ne peut être admis complètement. Le catéchiste a mission de cultiver la foi et la vie de la foi. Or, la foi, comme écrit l'apôtre, est une certitude assurée de ce que l'on ne voit pas. (Hebr. II, 1.) Celui qui dirait que des enfants si jeunes ne sont pas capables de saisir le surnaturel, oublierait que ces enfants ont reçu le sacrement appelé si souvent par les saints Pères le sacrement de l'illumination.... En outre, aucun enseignement qui se propose de donner des connaissances claires et sûres, ne peut se passer de formules précises et exactement déterminées. L'enseignement religieux peut s'en passer d'autant moins qu'il s'agit ici de faits et de vérités positives, auxquelles l'homme est tenu *de croire*.... D'après cela, notre manière de voir est qu'il faut prendre l'*Histoire sainte* (de l'Ancien et du Nouveau Testament) comme base de l'ensei-

gnement religieux. C'est là qu'il faut prendre la matière ; c'est là que l'on trouve un guide sûr pour la marche à suivre. Mais, outre ces faits historiques, il y a d'autres doctrines qu'il est nécessaire de traiter, soit comme introduction à ces faits, soit comme intimement liés avec eux, et il faut avoir grand soin de donner, en fait d'instruction, aux enfants, tout ce qu'ils ont besoin de savoir pour être *des chrétiens* croyants et vivant conformément à leur foi. »

Pour ce qui regarde le nombre et le choix des faits historiques en particulier qui doivent faire la base de cet enseignement catéchétique, nous renvoyons le lecteur aux articles qui suivront. Nous nous contentons de dire en cet endroit avec l'auteur que cet enseignement doit porter sur *les faits fondamentaux de l'économie du salut.* « Les faits de la création, de la rédemption et de la sanctification de l'homme par la puissance, la sagesse et la bonté de l'indivisible Trinité, doivent être présentés devant les yeux des enfants en traits grandioses et frappants. Que ce soient seulement des lignes fondamentales, mais qu'elles soient tracées d'une manière d'autant plus vigoureuse, plus claire, plus saisissable. Le *tout* de l'économie du salut doit apparaître dans toute sa sublimité aux yeux des plus petits. Ils doivent être saisis d'étonnement à la vue de ce que Dieu a fait pour les hommes, et ce saint respect doit, sous le souffle de l'Esprit-Saint, se transformer en flammes de l'amour divin. C'est par une méthode semblable, où l'on ne se contente pas de prendre une image après l'autre dans l'Ecriture, mais où l'on s'efforce de donner un tableau d'ensemble, que l'on marche sur les traces d'un des plus grands docteurs de l'Église, dont le livre catéchétique a toujours été universellement approuvé. Je veux parler de S. Augustin et de son livre « de Catechizandis rudibus. »

A la suite de ce grand docteur, l'auteur des « Catéchèses » expose ensuite de quelle manière et dans quel but on doit exploiter les faits de la Sainte Ecriture. « Dans tous ces récits, disait S. Augustin, nous ne devons pas nous contenter d'avoir en vue nous-mêmes *la fin du précepte, qui est la charité* venant d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère, » de manière à y rapporter tout ce que nous disons. Il faut encore que le regard de celui que nous instruisons soit dirigé vers ce but... Après vous être proposé la charité comme le but auquel

tendent tous vos discours, faites en sorte de tout raconter de manière à ce que votre enseignement fasse naître la foi, la foi l'espérance, et l'espérance la charité. Audiendo credat, credendo speret, sperando amet. » (S. Aug., de Catechiz. rud., c. 3 et 4.)

La piété extérieure étant comme la fleur de cette charité répandue dans les âmes par l'Esprit-Saint, il est évident que « le soin de cultiver la piété, afin d'apprendre aux enfants à prendre une part respectueuse aux saints offices et d'entrer dans l'esprit des fêtes de l'Église, est *un des devoirs principaux du catéchiste.* »

Ici, l'auteur des « Catéchèses » n'entend point parler seulement d'une récitation mécanique des prières nécessaires à savoir. Il veut que les prières soient dites avec affection et que les enfants ne méritent jamais le reproche du Sauveur : Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi. « Il y a des fleurs, dit-il, qui éclosent dès les premiers jours du printemps ; leur floraison ne s'est-elle point faite dans son temps, elle arrive bien rarement plus tard. La piété est une de ces fleurs. Il faut qu'elle soit, non point plantée (l'Esprit-Saint l'a plantée au moment du baptême), mais cultivée avec soin aussitôt que le soleil de la foi a fait luire ses premiers rayons dans un jeune cœur. Qu'il soit difficile d'introduire les plus jeunes catéchumènes dans l'intelligence des formules de prières ordinaires, je ne le conteste pas, mais cette difficulté n'est pas insurmontable. Le Saint-Esprit, ce grand docteur de la prière, demeure dans les âmes des enfants ; elles sont son temple, il vient en aide à leur faiblesse. (Rom. 8, 26.) Pour ce qui regarde le *Pater* en particulier, S. Grégoire dit avec beaucoup de justesse : « L'oraison dominicale est un fleuve qu'un éléphant peut passer à la nage et un ruisseau qu'un agneau peut traverser à gué. » —

Cette récitation intelligente des prières doit amener naturellement les enfants à la piété dans l'assistance aux offices, et c'est là, nous venons de le voir, une des préoccupations les plus vives de notre auteur. Rien de plus propre à amener ce résultat que des catéchèses prenant pour base l'histoire biblique. De cette manière, les grandes fêtes de l'année ne restent pas un accessoire de l'enseignement ; elles en deviennent le sujet principal, et tout ainsi concourt merveilleusement à développer dans les âmes le sentiment de la vraie piété, conformément à l'esprit de l'Eglise. « Ce qu'il y a de meilleur, dit M. Mey, est si proche, et nous ne nous en servons pas. »

La manière de traiter le sujet doit aussi faire l'objet des préoccupations du catéchiste, et c'est ici encore que les conseils de l'auteur nous révèlent son étude approfondie du cœur des enfants. La prière avant tout est nécessaire pour réussir dans cette œuvre si importante, cela est vrai. Mais il faut en outre que le catéchiste observe les règles de l'art didactique. Or, une de ces règles, c'est que le catéchiste *ne présente à ses catéchumènes qu'un seul sujet à la fois.* « Celui qui n'a jamais essayé, ou plutôt qui ne s'est jamais donné *la peine* d'apporter aux petits enfants des catéchèses disposées avec ordre et avec unité, des catéchèses qui tendissent *chacune* à une conclusion et à une application convenable, ne sait pas ou plutôt n'a pas l'idée de l'avantage que les enfants peuvent retirer de pareilles catéchèses..... »

L'unité est lumière. L'unité est aussi une puissance. On peut résumer ce que le catéchiste a mission de réaliser en ces deux mots, qui se trouvent dans la prière préparatoire à l'office divin : « Intellectum illumina, affectum inflamma. » Pour enflammer la volonté, de longues exhortations seraient déplacées, surtout chez les enfants. Mais il faut que chaque catéchèse soit disposée de manière à ce que l'on puisse y rattacher une application précise, qui, se présentant en peu de mots, en soit comme le bouquet.

Dans ce but, l'auteur veut que le catéchiste résume lui-même, dans un petit nombre de phrases préparées d'avance et *écrites*, la quintessence de son instruction. Ce travail est plus nécessaire à proportion que les catéchumènes sont plus jeunes. Tout en rendant hommage aux recueils d'exemples publiés dans les derniers temps, l'auteur y trouve un grave inconvénient. « Ces recueils, dit-il, n'ont-ils pas déjà porté l'un ou l'autre catéchiste à s'appliquer plus à la variété qu'à l'unité, à l'ornementation qu'à l'instruction solide ? Il peut se produire une certaine friandise spirituelle, à laquelle le catéchiste ne doit pas sacrifier. C'est un pain substantiel, le pain de vie, que nous devons donner aux enfants. Il peut être louable et prudent d'y mettre quelquefois un peu de miel ; mais toujours ce doit être une nourriture saine, un lait fortifiant. »

L'auteur des « Catéchèses » ne pouvait laisser la question de l'interrogation des enfants sans y insister d'une façon particulière, tant à cause de l'importance qu'elle a en elle-même, qu'à cause de l'importance plus grande encore qu'on lui donne. Voici quels sont ses principes.

Au-dessus de l'art de bien interroger, il place l'*art de bien dire*. « Dites des choses vraies, bonnes et belles, tant que vous voudrez. Si vous ne les dites pas bien, vous n'avez rien dit. Cette parole de S. François de Sales, dans laquelle ce grand évêque détermine la portée d'une bonne prédication, est *sept fois* plus vraie encore, appliquée au catéchisme fait aux petits enfants. Il ne suffit pas que la marche des idées soit claire et les mots faciles à saisir. La doctrine bien préparée doit être exposée d'une manière *sûre*, *lente*, *lumineuse*, *affectueuse* et *digne*. » De là vient que l'interrogation, quelle que soit son importance, ne doit être placée qu'*en seconde ligne*. L'action de questionner doit servir à répéter et à élaborer ce que l'enfant a reçu de la bouche du catéchiste. De temps en temps, lorsque la liaison de parties déjà connues, ou la conséquence d'une proposition déjà traitée est facile à découvrir, l'interrogation peut être très-louable. Quant à cette manie qui prétend ouvrir les sources cachées de l'esprit et tout *arracher* à l'enfant lui-même par l'interrogation, elle est en opposition aussi bien avec les principes d'une didactique saine et naturelle, qu'avec le caractère positif de la religion. *La foi vient de l'ouïe*, et *non de l'interrogation*. »

Comme on le voit, notre auteur cherche avant tout à se rendre utile. Il ne lui tient pas à cœur de faire de ses catéchumènes de petits orateurs ou plutôt de petits bavards ; il veut en faire de bons chrétiens solidement instruits. Pour lui, l'interrogation ne doit venir qu'après un enseignement bien fait. « La catéchèse doit être divisée selon ses développements successifs en différents numéros, de sorte *que l'on puisse tirer une ligne de démarcation précise entre l'enseignement et l'interrogation*, » afin que ces deux choses ne se mêlent jamais.

Il est presque inutile d'ajouter après cela que les réponses principales que l'on demandera aux enfants devront être formulées d'avance, et que, pour ces réponses-là (et non pas pour les autres moins importantes), les enfants devront être habitués à donner la proposition dans sa forme entière.

Dans le dernier paragraphe de cette introduction, M. Mey revient à la nécessité de parcourir tout le cycle des « Catéchèses » dans l'année, sauf à les répéter l'année suivante. « Eadem vobis scribere, dit S. Paul, mihi quidem non pigrum, vobis autem necessarium. » Il veut

qu'on réunisse les enfants au moins deux fois par semaine, sans cependant les retenir une heure entière. Il trouve nécessaire de cultiver la mémoire, *mais sans mettre de livre entre les mains des enfants*. Comme cette idée peut paraître étrange, l'auteur en appelle, dans les formes les plus modestes, à sa longue expérience. Puis il écrit : « De la bouche à la bouche, du cœur au cœur, c'est là le chemin naturel : le chemin artificiel de l'écriture pourra être suivi plus tard. N'est-ce pas de cette manière que le Sauveur et les Apôtres ont enseigné? Ne peut-on voir en leur conduite une indication précieuse, et donner la préférence pour les commencements à l'exposition orale, à ces rapports immédiats du cœur du prêtre avec les enfants, comme à la méthode la plus simple et la plus naturelle ? » Cette méthode a encore l'avantage d'exciter la curiosité des enfants par rapport à l'instruction qu'ils vont recevoir. « Du reste, comment a-t-on donc fait aussi longtemps qu'il n'y avait pas de catéchismes imprimés ? » — Qu'on permette à un alsacien d'ajouter que ce n'est pas le sauveur Jésus qui a inventé l'instruction obligatoire.

Avant de finir cet article, il faut que nous disions un mot des petites rimes que M. Mey ajoute à chacune de ses catéchèses. C'est, à n'en point douter, un excellent moyen de graver dans la mémoire et dans le cœur des enfants les vérités qui leur ont été enseignées.

Nous traduisons ici les rimes qui terminent l'instruction sur le signe de la croix :

Quand ici-bas l'enfant pieux
Fait le signe de la croix,
Le Seigneur entend sa voix
Et le bénit du haut des cieux.

Dans un prochain article, nous entrerons dans le détail des catéchèses de M. Mey. En attendant, nous ne doutons point que les lecteurs de la « Revue » ne reconnaissent avec nous la justesse des principes qui précèdent et l'utilité immense qu'ils renferment, si on les applique avec soin.

L'abbé Jules Gapp.

VINDICIÆ ALPHONSIANÆ (1).

I. Un écrit polémique ayant pour but de défendre la doctrine de S. Liguori est assurément un fait très-imprévu. Cette doctrine n'est-elle pas, depuis plus d'un demi-siècle, la règle pratique de tous les confesseurs prudents et éclairés, l'une des sources les plus autorisées et les plus pures des théologiens moralistes? Ce qui ne contribue pas peu à exciter ici l'étonnement, c'est de voir la défense se produire au moment même où l'Eglise sanctionne et confirme par un acte solennel les enseignements du grand évêque de Sainte-Agathe-des-Goths : décorer S. Alphonse du titre de Docteur de l'Eglise n'est autre chose que proclamer sa science éminente, sa doctrine pure et salutaire, et proposer ses écrits comme une règle supérieure de rectitude et de perfection. Les *Vindiciæ Alphonsianæ* semblent donc tout d'abord un astre errant, un météore égaré dans un ciel sans nuages.

Néanmoins nous devons reconnaître que cette publication est un fait très-naturel : elle a été provoquée et même nécessitée par certaines conjonctures assez graves. Le promoteur de la foi, en remplissant son office dans la cause même du doctorat de S. Liguori, a présenté comme objections, ou a opposé au décret en instance la plupart des *adnotationes* du P. Ballerini au *Compendium theologiæ moralis* de Gury. Or, le défenseur de la cause, mis en demeure de répondre à cette fin de non-recevoir si complexe, a mis à contribution la science théologique des fils de S. Liguori : de là les *Vindiciæ Alphonsianæ.*

Mais quelles qu'aient été les circonstances qui ont provoqué ce remarquable travail, il est bien certain que les théologiens seront heureux de posséder cette œuvre vraiment magistrale dans son genre; ils se féliciteront du secours inattendu que la Providence leur a ménagé

(1) *Vindiciæ Alphonsianæ*, seu Doctoris Ecclesiæ S. Alphonsi M. de Ligorio.... doctrina moralis vindicata a plurimis oppugnationibus Cl. P. Ballerini, Soc. Jesu. Vol. in-8°. Rome, imprimerie de la Propagande. A Paris, chez Palmé.

pour faciliter l'étude des questions les plus délicates de la théologie morale. Les *Vindiciæ*, si utiles aux moralistes et aux confesseurs, étaient donc évidemment superflues pour affermir l'autorité du saint Docteur, auquel on peut appliquer les paroles si connues du pape Honorius III : « Ad theologiæ professionis studium aliqui destinantur, qui cum docti fuerint in Dei Ecclesia, velut splendor fulgeant firmamenti : ex quibus postmodum copia possit haberi doctorum, qui velut stellæ in perpetuas æternitates mansuri ad justitiam valeant plurimos erudire. »

Assurément, dans les temps modernes, aucun théologien ne brille dans l'Eglise d'un éclat plus vif, plus splendide et plus pur que S. Alphonse ; aucun ne se présente avec une autorité supérieure, et même égale, à celle de ce grand évêque ; aucun enfin n'a plus de titres au respect et à la confiance de tous les directeurs d'âmes. On peut donc le proclamer, dans le monde théologique, *splendor firmamenti* : c'est du reste ce que signifient les honneurs que l'Eglise vient de lui décerner. On peut dire aussi de ses vrais disciples, de ceux qui marchent fidèlement sur ses traces, qui s'inspirent de ses enseignements : *Ad justitiam valent plurimos erudire.* C'est pourquoi le souverain Pontife, dans le décret et le bref du Doctorat, dit que le saint « maxime theologiæ moralis tractationibus obscura dilucidasse, dubitationes declarasse...., inter implexas theologorum tum laxiores tum rigidiores sententias, tutam muniisse viam. »

La doctrine de S. Alphonse a donc été l'objet, non-seulement de l'approbation dite *négative* : « nihil censura dignum, » mais encore de l'approbation positive ou élective. Aussi lisons-nous déjà dans la bulle de canonisation de l'illustre évêque de Ste-Agathe-des-Goths : « Doctis æque ac laboriosis operibus in lucem editis, rem christianam mirifice juvisse. » D'autre part tout le monde connaît la faveur dont les écrits du pieux Docteur jouissent auprès des Congrégations romaines ; et les diverses réponses de la S. Pénitencerie, qui recommandent la doctrine liguorienne comme une des sources les plus pures, sont à cette heure parvenues à la connaissance non-seulement des théologiens, mais encore des simples confesseurs. Il faut même ajouter que nul, depuis S. Thomas, n'a été l'objet d'approbations positives plus explicites et plus laudatives.

Mais il est bien évident d'autre part que ces approbations ne sont pas

définitives ou dogmatiques, et par suite ne confirment pas la doctrine liguorienne au point de flétrir ou d'exclure toute opinion contraire. C'est ce que reconnaissent les savants auteurs des *Vindiciæ* : « Quia nullatenus definitivæ seu dogmaticæ dici possunt, cuivis semper liberum erit a doctrina S. Alphonsi recedere aliasque amplecti opiniones ab Ecclesia toleratas solidoque fundamento innixas (1). » Il est donc bien certain aussi que les *Vindiciæ*, en tant qu'elles mettent hors de toute controverse et en pleine lumière la solidité et la rectitude des enseignements de S. Alphonse, ne conduisent pas immédiatement à cette conclusion : Donc la doctrine du P. Ballerini est erronée et entachée de laxisme. C'est pourquoi les savants adversaires du docte jésuite ne se concontentent pas de mettre en évidence l'opposition entre la doctrine de celui-ci et celle de S. Liguori ; ils attaquent presque toujours les annotations en elles-mêmes et d'une manière directe et absolue. Aussi, fidèles aux règles de la plus stricte précision doctrinale, reconnaissent-ils que la seule diversité avec la doctrine liguorienne n'est pas une preuve rigoureuse d'erreur, bien que la conformité soit une haute et précieuse garantie. « Cuivis plane licet, disent-ils, sententias S. Doctoris examinare, ponderare, eorumdem argumenta, sive intrinseca, sive extrinseca, ad trutinam revocare, de majori minorive eorum probabilitatis valore seu gradu disceptare, modo ista impugnatio fiat cum reverentia, modesta sit ac bonis rationibus innixa. »

Nous pourrions nous borner à ces réflexions générales, ne pouvant ici analyser cet immense travail ; beaucoup moins encore nous serait-il possible d'examiner en détail et d'apprécier chacun des points de la controverse. L'étendue de la matière, la multiplicité des questions soulevées, les innombrables distinctions qui seraient requises pour être un peu précis, ne nous permettent pas d'entrer dans le fond même du débat. D'autre part, ne serait-il pas téméraire de prendre le rôle de juge dans une affaire aussi grave, et entre des publicistes si éminents, qui sont en réalité des maîtres et des guides dans la science théologique ? Et ici le motif du respect est d'autant plus impérieux que les deux publications, celle du P. Ballerini et les *Vindiciæ*, se présentent avec l'approbation négative, « permissiva, » de Rome.

(1) Pag. XXXV.

Toutefois, pour donner une idée plus nette et plus distincte du savant ouvrage, qui se recommande de lui-même à l'attention de tous, nous indiquerons d'abord l'ensemble des questions discutées. Dans la première partie, il s'agit de la question capitale du probabilisme ; les 2e, 3e, 4e et 5e parties sont consacrées à divers points se rapportant aux traités de Actibus humanis, de peccatis et virtutibus,—de Præceptis decalogi, de S. Missa et ordinatione, — de Sacramento pœnitentiæ ; et cette cinquième partie ne renferme pas moins de 24 controverses contre le P. Ballerini. La sixième, qui n'embrasse pas moins de 140 pages, est consacrée à une autre question capitale, c'est-à-dire celle de l'absolution des récidivistes ; enfin, dans la 6e et la 7e, il s'agit du sacrement de mariage et des censures.

II. Pour ne pas décliner toute liberté d'appréciation, nous dirons quelques mots touchant les trois points vraiment fondamentaux de toute cette controverse : la valeur des autorités théologiques alléguées par S. Liguori, l'équiprobabilisme, et l'absolution des récidivistes.

Le premier point du débat, qui est plutôt relatif à l'érudition personnelle du saint docteur qu'à la rectitude de sa doctrine, consiste dans l'exactitude de ses citations ou la valeur réelle des autorités alléguées dans la Théologie morale : cette vérification des autorités produites par S. Liguori forme au moins les deux tiers de l'ouvrage qui vient d'être publié. Il s'agit donc de savoir si les longues énumérations de théologiens sont, comme la chose n'a lieu que trop souvent de nos jours, des allégations de seconde main, et constituent un apparat scientifique sans réalité. S'agit-il de cette érudition apparente et factice, qui est si fort aujourd'hui dans tous les goûts de nos prétendus savants d'Outre-Rhin ? Possédons-nous, au contraire, des citations soigneusement compulsées, examinées et vérifiées ? Or, sur ce point, les *Vindiciæ* fournissent, ce me semble, une pleine solution à tous les doutes que les assertions parfois très-hardies du P. Ballerini ont pu faire naître ; il reste acquis et incontestable que l'érudition théologique du saint Docteur n'est pas moins sûre ni moins admirable que sa merveilleuse sagacité et son étonnante prudence à tracer les règles pratiques du for intérieur.

Pour ce qui est de la question si vivement agitée du probabilisme, nul n'ignore que ce point de doctrine est absolument fondamental en

théologie. C'est un des problèmes sur lesquels on a le plus disputé dans ces derniers temps ; on ferait une vaste bibliothèque en accumulant tout ce que les théologiens ont écrit depuis S. Liguori sur cette matière. Peut-être même est-il arrivé, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, que la phase des volumineux écrits de controverse est plutôt la période de l'obscurité, des divagations, des équivoques que celle de la précision doctrinale. C'est ainsi, par exemple, que la fameuse question *de Auxiliis* n'a jamais été si embrouillée, si confuse, si mal définie, qu'au moment où l'on venait l'élucider avec des in-folios. On pourrait donc penser sans témérité aucune que depuis S. Liguori la question du probabilisme, qui a donné lieu à tant d'écrits dans les sens les plus divers, est restée telle que le saint l'avait formulée : tous les systèmes réels et possibles sur ce point sont énumérés et nettement définis par l'illustre Docteur.

Nul n'ignore que S. Alphonse embrasse exclusivement l'*équiprobabilisme*, se plaçant ainsi entre le rigorisme et le laxisme, pour exclure cette double doctrine, qui est aussi un double danger pour l'Eglise. Aussi, de tous les points discutés dans les *Vindiciæ*, celui-ci est-il le plus grave, le plus fondamental ; et toute la controverse peut se résumer en cette question : Le *probabilisme* pur, tel que l'enseignent les PP. Gury et Ballerini, ainsi qu'un grand nombre de théologiens modernes, est-il une doctrine réellement différente de l'équiprobabilisme liguorien, plus large que celle-ci, et déclinant plus ou moins vers le laxisme condamné ?

D'abord, en envisageant le système en lui-même ou au seul point de vue théorique, la diversité est incontestable, et les savants contradicteurs du P. Ballerini manifestent les différences et les oppositions avec une remarquable perspicuité. Du reste, le P. Gury lui-même reconnaît sans détour qu'il élargit un peu les limites tracées par S. Ligori, puisque d'une part il énumère (1) le tutiorisme, le probabiliorisme, l'équiprobabilisme et le laxisme, et de l'autre il pose en thèse : « Licet sequi opinionem vere et solide probabilem, relicta tutiori æque probabili vel etiam *vere probabiliori*.

Mais quel jugement doit-on porter sur ces deux systèmes ? Doit-on

(1) T. I, p. 63.

s'attacher exclusivement à l'équiprobabilisme ? En d'autres termes, le probabilisme pur est-il réellement entaché de laxisme ?

On peut dire d'abord que l'équiprobabilisme semble être une règle doctrinale plus nette, plus précise, mieux déterminée en elle-même que le probabilisme exposé par le P. Gury. Comment, en effet, discerner pratiquement si telle opinion en conflit « cum vere probabiliori » reste « vere et solide probabilis ? » Quel critère pourra-t-on employer pour constater cette vraie et solide probabilité, malgré l'évidente prépondérance des motifs du sentiment opposé ? Dans l'équiprobabilisme au contraire, on a pour règle intrinsèque cette sorte d'égalité morale entre les degrés de probabilité, ou cet équilibre de deux sentiments opposés. Mais il ne faut pas dissimuler non plus que cette égalité elle-même n'est pas toujours facile à constater ; c'est pourquoi, de part et d'autre, il y aura toujours pratiquement de sérieuses difficultés. Aussi les doctes auteurs des *Vindiciæ* peuvent-ils montrer que l'incertitude et l'indétermination du probabilisme pur tend à faire disparaître les barrières entre ce système et le laxisme.

Faisons remarquer toutefois que l'expression « vere probabilis », sans doute trop indéterminée en elle-même, peut avoir plus ou moins de latitude : elle peut signifier « Certe et notabiliter probabilior, » ou simplement « parum probabilior » ; dans le premier cas, la doctrine du probabilisme serait manifestement répudiée par S. Liguori ; dans le second, il n'y aurait en réalité qu'une différence verbale entre les deux systèmes. On supposerait que toute opinion vraiment et solidement probable ne peut laisser à sa contradictoire qu'une probabilité légèrement prédominante. La doctrine de Gury-Ballerini, envisagée dans sa formule théorique, et non précisément dans ses applications particulières, est sans aucun doute notablement différente de celle de S. Liguori ; et en général le probabilisme commun est réellement une doctrine répudiée par S. Liguori.

Pour résumer en quelques mots toute la controverse sur ce point, on peut dire : 1° que, selon les probabilistes purs, l'équiprobabilisme manquerait aux lois de la logique, attendu que, après avoir posé le principe, il décline la conclusion simplement nécessaire ; d'une part il affirme « quod concurrentibus duabus opinionibus contrariis æqualiter

aut fere æqualiter probabilibus, licet minus tutam amplecti (1), » et reconnaît ainsi, au moins d'une manière générale, la licité du probabilisme ; d'autre part il n'admet pas qu'une opinion « vere et solide probabilis, » prise absolument, rende légitime *in favorem libertatis* l'usage des principes réflexes ou rende la loi suffisamment douteuse. Or, ces deux assertions semblent s'impliquer mutuellement, puisque c'est la probabilité, comme telle, et non une loi quelconque d'égalité, qui ôte au précepte sa certitude et par suite sa force obligatoire.

2° Les équiprobabilistes, de leur côté, affirment que le probabilisme, s'appuyant sur un motif trop faible ou insuffisant, est vraiment entaché de laxisme. Les *Vindiciæ* prouvent cette assertion « ex ipsa laxismi natura et definitione ; — ex illegitima applicatione, a probabilistis facta, principiorum reflexorum ; — ex neglecta ab ipsis necessaria ponderatione rationum pro sententia tutiore militantium ; — ex inconsequentia qua laborant simplices probabilistæ circa cessationem legis ; — demum ex periculo quod in praxi vix abest, paulatim ad laxismum damnatum deflectendi (2). » On pourrait résumer en ces deux mots tous les arguments directs : « Motivum grave, superatum a graviori, fit leve (3). »

3° Les arguments invoqués par les uns et par les autres pour montrer ou justifier l'usage licite du probabilisme, sont absolument identiques, et reviennent en substance à affirmer que l'opinion probable « in favorem libertatis » rend réellement douteuse l'existence ou l'extension de la loi. Ainsi, à proprement parler, les preuves directes des deux systèmes sont génériques ou communes, et n'atteignent pas les points de divergence. Toutefois, comme on vient de le voir, les *Vindiciæ* précisent la doctrine, s'attachent vigoureusement à cette différence ou diversité spécifique des deux systèmes.

Il est donc évident que, pour dirimer la controverse, il faudrait prouver d'une manière directe, absolue et vraiment apodictique la thèse suivante : Une proposition « certe et notabiliter probabilior » ne saurait avoir sa contradictoire « vere et solide probabilis. » Et la preuve devra jaillir de la nature et des rapports logiques des propositions con-

(1) S. Lig., Theol. moral., l. 1, n. 55, 59.

(2) Pag. 32 seq.

(3) Note à la pag. 37.

tradictoires, envisagées dans le vrai et propre fondement de leur opposition.

Nous n'avons pas ici à infirmer ou à établir cette doctrine, ni à exprimer notre sentiment particulier sur toute cette controverse. Il nous suffisait d'appeler spécialement l'attention sur cette question capitale, de montrer que le pur probabilisme, aujourd'hui presque universellement en faveur, n'est point un système incontesté ni même incontestable : une doctrine contre laquelle la grande autorité de S. Ligori est très-légitimement invoquée, ne saurait être absolument certaine et sûre. Les *Vindiciæ* auront au moins pour résultat, sinon de reléguer le probabilisme pur parmi les doctrines suspectes, du moins de prévenir certains abus, de rendre les théologiens et les directeurs des âmes plus circonspects dans le choix des opinions, de prémunir contre une certaine facilité à accueillir des raisons qui souvent ne sont que spécieuses, enfin de provoquer une étude plus approfondie ou moins superficielle de la théologie morale, et d'ouvrir les yeux sur je ne sais quelle complaisance ou indulgence aveugle qui couvre de fleurs les voies de l'iniquité.

Nous ne saurions terminer sans dire au moins quelques mots de la question également capitale « de recidivis. » Assurément il ne serait pas inutile de résumer ici tout ce qu'on lit dans les *Vindiciæ* touchant ce sujet, si ardu au point de vue scientifique et si délicat dans l'ordre pratique. Mais comme il s'agit en réalité d'un vaste traité, nous ne pouvons qu'indiquer les deux points fondamentaux du débat. 1° Peccator recidivus, rediens cum eodem habitu pravo, non potest absolvi nisi afferat *extraordinaria signa* suæ dispositionis (1) ; 2° Absolvi nequit habituatus *jam semel admonitus*, si, nullo adhibito conatu, nec ullo impleto medio prescripto, eodem modo relapsus est, nullaque *signa extraordinaria* suæ dispositionis affert (2).

Si la réserve nous est en général commandée dans cette grave controverse doctrinale, s'il peut y avoir témérité à prendre le rôle de juge entre des autorités aussi graves que celles qui sont ici en conflit, c'est assurément dans la question présente. Nous nous bornerons donc

(1) Pag. 657-692.

(2) Pag. 695-706.

à faire remarquer d'abord que les termes « signa ordinaria, signa extraordinaria contritionis, » ne sont pas toujours suffisamment définis par les théologiens : souvent on détermine en général et d'une manière absolue les signes extraordinaires de contrition, qu'on applique ensuite matériellement comme une règle absolue et inflexible. Or il est évident que ces signes ordinaires ou extraordinaires sont purement et simplement de l'ordre relatif : les larmes du repentir chez une femme impressionnable et sentimentale ou chez un soldat énergique sont des signes bien différents. En général, il faut que les signes de contrition soient une manifestation *relativement suffisante* de la conversion du cœur ; mais d'autre part il est bien certain que les habitudinaires déjà avertis, surtout à plusieurs reprises, et les récidivistes, semblent plus attachés au mal que les pécheurs ordinaires : c'est pourquoi on ne saurait admettre pour eux d'une manière universelle le principe : *Pœnitenti credendum est et pro se et contra se.*

N'est-il pas manifeste que celui qui, à plusieurs reprises, a manqué à sa parole, a été infidèle à ses engagements, s'est joué de toutes ses promesses, au point de ne pas même songer à la mettre en partie à exécution, a perdu tout droit à être cru sur parole ? Comment le confesseur pourrait-il, sur la seule déclaration d'un pénitent de ce genre, « prudenter et probabiliter judicare eum esse dispositum ? » Il faut donc, outre la promesse du récidiviste qui est « post multas confessiones relapsus (1), » des indices particuliers qui puissent suffire à manifester un désir réel et pratique de changer de vie.

Mais bornons-nous à ces deux courtes réflexions sur le fond de la controverse relative aux récidivistes, et hâtons-nous de conclure en invitant tous les théologiens à étudier de près les *Vindiciæ*, qui constituent, sur les questions les plus épineuses de la morale, un des écrits les plus remarquables de notre époque. Du reste l'aspect exclusivement polémique de ce savant ouvrage ne contribue pas peu à en rendre la lecture agréable et à ménager un vif intérêt à la doctrine elle-même.

E. Grandclaude.

(1) De Lug., de Pœnit., d. 14, n. 166.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon. Troisième partie.

§ IV. Règles générales sur la prédication.

Le dernier titre de la troisième partie de l'*Introduction* a pour objet les règles relatives à la prédication. Dans un premier chapitre, il est traité de quelques règles générales qui répondent à ces trois questions : 1° De qui l'on doit recevoir le pouvoir de prêcher ; 2° A quel moment de la messe ou de l'office la prédication doit avoir lieu ; 3° Quel doit être le costume du prédicateur ?

Première question. *Des pouvoirs nécessaires pour la prédication.*

L'auteur commence par nous dire que, d'après le concile de Trente, (sess. v, c. ii, *de Reform.*), on ne peut prêcher sans la permission de l'Ordinaire, qui peut être reçue par l'intermédiaire du curé de la paroisse si son Evêque l'a autorisé à donner cette permission, comme il arrive fréquemment. Il ajoute, d'après l'enseignement de plusieurs auteurs remarquables, que l'Evêque peut autoriser un clerc, même non encore promu aux ordres sacrés, à faire la prédication ; mais que de fait les Evêques n'accordent cette permission qu'aux prêtres et aux diacres.

Deuxième question. *A quel moment de la messe ou de l'office doit avoir lieu la prédication.*

On se conforme à cet égard aux règles suivantes.

Première règle. A la messe, en règle générale, la prédication se fait après l'évangile.

Cette règle est exprimée dans la rubrique du missel (part. ii, tit. vi, n. 6) : « Si autem sit prædicandum, concionator finito evangelio præ-

» dicet, et sermone sive concione expleta, dicitur *Credo*, vel si non sit » dicendum, cantetur offertorium. » La même règle se retrouve dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. XXII, n. 2) : « Quicumque sermonem » habiturus, finito evangelio, ducendus est etc..... »

Nota. — Nous disons *en règle générale*, parce que cette règle souffre quelques exceptions, comme on le voit ci-après.

Deuxième règle. Au moment de la distribution de la sainte communion, on peut adresser aux fidèles une pieuse exhortation pour les exciter à la dévotion envers la sainte Eucharistie.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants :

1er décret. *Question.* « Possuntne in missa post sumptionem haberi » breves sermones, dum vel ad sacram synaxim prima vice adolescen- » tes admittuntur, vel alia quacumque ex causa, qui quidem sermones » *fervorini* nuncupantur ? » *Réponse.* « Affirmative. » (Décret du 16 » avril 1853, n° 5183, q. 24.)

2e décret. *Question.* « Utrum Sacerdos in missa postquam se com- » municaverit, priusquam communionem adstantibus distribuat, possit » sermonem ad populum habere ? » *Réponse.* « Affirmative ab altari, » et de consensu Ordinarii. (Décret du 12 sept. 1857, n° 5251, q. 10.) »

Nota. — Notre auteur, dans une note, exprime quelques doutes au sujet de la portée de ces décrets. Autorisent-ils la pratique usitée en certaines églises de faire alors deux instructions, l'une avant, l'autre après la communion des fidèles? Faut-il une permission spéciale de l'Ordinaire pour adresser une exhortation aux fidèles ou moment de la sainte communion? La première question nous paraît résolue affirmativement par le mot *breves sermones*. L'important, ce semble, est d'appuyer sur le mot *breves*. Nous avons assisté à une cérémonie de première communion dans laquelle, grâce aux *breves sermones* du prédicateur, un des enfants tomba en faiblesse avant la fin de la cérémonie, qui se termina après midi. A trois heures on commença les vêpres, accompagnées de *breves sermones*, et l'on se retirait au son de six heures. Quant à la deuxième condition, qui n'est pas mentionnée dans le premier décret, et qui dans le second est exprimée par le mot *consensus*, il s'agit, ce semble, d'un usage établi et approuvé au moins implicitement par l'Evêque.

Troisième règle. Un discours prononcé pour une circonstance extra-

ordinaire, comme, par exemple, pour la publication d'un jubilé, ne se fait pas pendant la messe. S'il se faisait au même moment, on attendrait alors la fin de la messe.

Cette règle est une rubrique du Cérémonial des évêques (l. I, c. XXIII, n° 5). « Si vero habendus sit sermo extraordinarius, velut ad publi-
» candum aliquod jubilæum, vel pro gratiarum actione ad Deum de
» aliquo felici nuntio, aut publicatione fœderis, seu in adventu alicujus
» magni principis, vel ex alia quacumque simili occasione, non debet
» infra missam fieri, sed illa finita. »

Nota. — Cette règle demande une explication. Quels sont les sermons qui ne se font pas après l'évangile ? Le sermon qui se fait après l'évangile de la messe, régulièrement, doit avoir pour sujet l'évangile du jour, comme le dit positivement la rubrique du Cérémonial des évêques (Ibid., n° 2) : « Sermo vero regulariter infra missam debet esse de
» evangelio currenti. » Le mot *regulariter* nous fait voir que cette rubrique s'entend dans un sens large. C'est, ce semble, après l'évangile de la messe que doit avoir lieu toute exhortation pieuse, et si, par exemple, la publication d'une indulgence, d'une nouvelle qui intéresse la religion, est accompagnée d'une exhortation, rien ne paraît s'opposer à ce que ce soit fait après l'évangile. M. Bourbon va plus loin. Cette règle, dit-il, ne paraît pas concerner une instruction paroissiale, ou une allocution sans solennité par laquelle on annoncerait un jubilé, etc. et il le prouve en disant que, selon l'usage, le curé donne à ce moment ses instructions et ses avis, ou lit les ordonnances épiscopales. La preuve ne nous paraît pas péremptoire ; car la question est de savoir si cet usage est bon : il y a chez nous assez d'usages à réformer pour que l'existence d'une coutume soit loin d'être une raison de sa légitimité. Nous croyons être dans le vrai en disant qu'un sermon, une instruction ou une exhortation, soit sur l'évangile du jour, soit sur l'épître ou tout autre sujet que le prédicateur croit devoir traiter, doit se faire après l'évangile. Nous croirions aussi être trop sévère en disant que l'on ne peut pas profiter de l'occasion pour faire en même temps les annonces et donner les avis. Mais si l'on ne prêche pas, il n'est pas à propos d'interrompre la messe après l'évangile pour faire de simples annonces : on les fait alors avant ou après la messe. Quant aux mandements épiscopaux, on suivrait la même règle : on lirait après l'évangile

une instruction pastorale, et par la même occasion les diverses ordonnances ou recommandations qu'elle contient ; mais s'il ne s'agissait que de simples avis ou annonces, on en donnerait lecture avant ou après la messe, s'il n'y a pas de prédication.

Quatrième règle. Une oraison funèbre ne se fait jamais pendant la messe. Quand cette sorte de prédication a lieu à l'occasion de la messe, elle se fait entre la messe et l'absoute.

Cette règle se trouve encore dans le Cérémonial des évêques (Ibid., n° 6). « Si in missa defunctorum, vel in laudem alicujus magni viri » defuncti habeatur (sermo),..... fit statim finita missa, antequam fiat » absolutio. »

Cinquième règle. On ne peut interrompre les vêpres ni un autre office pour prêcher.

Si l'on pouvait interrompre un office pour prêcher, par exemple les vêpres au moment du capitule, il en serait question dans les livres liturgiques, ou au moins les auteurs feraient mention de cette pratique. Si donc il y a lieu de prêcher à l'occasion des vêpres, il faut le faire avant ou après. Rien ne s'oppose à ce que le sermon se fasse après les vêpres et avant les complies, si on les chante, ou immédiatement avant le salut du saint Sacrement, s'il doit avoir lieu après les vêpres, ou après les complies,

Troisième question. *Quel doit être le costume du prédicateur.*

Première règle. Si le prédicateur ne remplit à l'autel aucune fonction qui demande le port de l'aube, il prêche en surplis. 2° Si c'est l'usage, il peut avoir l'étole de la couleur du jour.

La rubrique du Cérémonial des évêques qui donne, à la cathédrale, l'habit canonial au prédicateur, et celle qui a rapport aux oraisons funèbres, nous indique suffisamment que dans les églises ordinaires le prédicateur doit être revêtu du surplis.

Nous pouvons, du reste, citer sur ce point plusieurs auteurs remarquables, qui indiquent aussi l'étole. Castaldi (l. II, sect. II, c. VI, n° 2) : « Concionator, antequam pulpitum ascendat.... superpelliceo indutus, » orariumque supra superpelliceum habens, coloris tempori conve- » nientis. » Bauldry (part. I, c. X, n° 5) : « Sermocinaturus, antequam » pulpitum seu suggestum ascendat, cotta indui debet.... cum stola si

» sit sacerdos, extra civitatem tantum et si sit consuetudo. » Merati : « Si alius a..... celebrante concionari debuerit, antequam pulpitum » ascendat.... superpelliceo indui debet, et cum stola si sit sacerdos; » extra urbem tamen, nam Romæ ob Papæ reverentiam, concionator » non adhibet stolam super cottam. »

Un décret de la S. C. des rites autorise l'usage de l'étole, pourvu qu'il y ait une coutume immémoriale. *Question.* « Debentne Episcopi et » Sacerdotes concionem habentes adhibere stolam? » *Réponse.* « Ser- » vandam esse immemorabilem consuetudinem. » Si dans l'énoncé de notre règle, nous n'avons pas demandé que la coutume soit immémoriale, la raison en est que d'après la teneur de la réponse, il semblerait qu'il serait question d'une coutume immémoriale signalée comme telle dans le *votum*. De plus, le sentiment des anciens auteurs paraît autoriser cet usage.

Nota 1°. — M. Bourbon observe que, si l'on prêche avec l'étole pendant une messe votive, la couleur de l'étole doit être celle des ornements de la messe.

Nota 2°. — D'après les auteurs cités, il semblerait qu'un diacre ne pourrait pas prêcher avec l'étole. Cependant S. Charles et Catalani l'autorisent.

Deuxième règle. 1° Si le célébrant prêche lui-même et monte en chaire, il dépose à la banquette le manipule et la chasuble, et prêche en aube avec l'étole ; s'il prêche à l'autel, il peut à volonté, déposer le manipule et la chasuble ou garder ses ornements. 2° Si le diacre ou le sous-diacre prêchent, ils suivent les mêmes règles, c'est-à-dire que si l'un d'eux prêche à la chaire, il dépose le manipule et la dalmatique ou la tunique ; à l'autel ils pourraient prêcher sans quitter leurs ornements.

La première partie de cette règle est appuyée sur l'autorité de plusieurs liturgistes remarquables. « Si celebrans concionari velit, dit » Gavantus (t. I, part. II, tit. VI, rub. 6) sedeat super scamno nudo, in » cornu evangelii, capite tecto, aut sine casula in pulpito. » Merati commente ainsi ce passage (Ibid., n. 38) : « Quod si fiat concio ab ipso » celebrante, ipse sedebit in cornu evangelii super nudo scamno apud » altare..... Si vero celebrans in pulpito prædicare velit, ad illud sine » casula ducetur a cæremoniario. » Bisso dit la même chose (l. c.,

n. 197, § 28) : « Si celebrans ipse velit concionari, sedebit in cornu » evangelii super nudo scamno apud altare, capite tecto, vel etiam » poterit, deposita casula, ad pulpitum ascendere. » Bauldry s'exprime comme il suit (part. I, c. x, n. 8) : « Ex concilio Mediolanensi sexto, » præpositi et alii Episcopo inferiores ad altare concionantes stent, et » aperto capite, vel ut facilius audiantur, deposita planeta et mani- » pulo, si velint, procedant ad pulpitum. » D'après Lohner, le célébrant prêchant, soit à l'autel soit à la chaire, déposerait le manipule et la chasuble (t. I, part. II, tit. XVI, n. 2). « Si celebrans ipse concio- » natur, sedeat in cornu evangelii super sede parata, deposita casula » et manipulo ; si autem hoc fieri commode non possit, deposita planeta » et manipulo ad cathedram sine ministris procedat. » Nous lisons dans M. de Herdt (4e éd., part. II, n. 319) : « Si ipse celebrans sit con- » cionaturus in cathedra, semper casulam et manipulum deponit, vel » in sacristia, vel potius in plano in cornu epistolæ, et minus congrue » in altari ad cornu epistolæ.... Si celebrans concionetur ad altare, vel » retinet casulam et manipulum, vel illa deponit super altare in cornu » epistolæ, et potius in plano ad cornu epistolæ. » Mgr. de Conny donne les mêmes règles (Cérém., 3e éd., p. 246). « Si c'est le célébrant » qui prêche, il dépose, à l'endroit où il a coutume de s'asseoir, sa » chasuble et son manipule, et monte en chaire. S'il devait prêcher de » l'autel, il conserverait ses vêtements sacerdotaux, ou les déposerait » sur l'autel au coin de l'épitre, et l'on disposerait du côté de l'évan- » gile un escabeau sur lequel il s'assiérait. »

La deuxième partie de cette règle, que nous ne trouvons traitée nulle part, nous paraît une conséquence de la première. Nous avons cru devoir suppléer ici à une omission.

Nota.— Comme nous le voyons, les auteurs sont d'accord sur plusieurs points. Si le célébrant doit prêcher à la chaire, il dépose le mamanipule et la chasuble ; s'il prêche à l'autel, il peut, à volonté, les déposer ou les garder. Dans ce dernier cas, M. de Herdt tolère l'usage de mettre la chasuble sur l'autel, et Mgr de Conny le permet. En présence de cette autorité, nous ne voudrions pas condamner cet usage ; cependant il nous paraît beaucoup plus convenable et plus conforme aux principes liturgiques de mettre la chasuble sur la banquette. Tous sont aussi d'accord que, si le célébrant prêche à l'autel, on met un ta-

bouret du côté de l'évangile. D'après le *Memoriale rituum*, ce tabouret se place sur le marchepied de l'autel. Contrairement à Gavantus, Merati et Bisso, Lohner veut que ce siége soit orné. Les autres auteurs n'en parlent pas.

Nota.— 2° Pendant que le célébrant prêche, le diacre et le sous-diacre sont assis sur des escabeaux au bas des degrés du côté de l'évangile, ou à la banquette ordinaire en laissant vide la place du célébrant, ou dans un autre endroit commode. Tel est le sentiment des auteurs. On peut voir ce que nous avons dit à cet égard t. XIV, p. 260.

Troisième règle. Pour la prédication solennelle en présence de l'Evêque et du Chapitre, le prédicateur, s'il ne fait pas partie d'un ordre religieux dont les membres prêchent avec l'habit de l'ordre, peut se revêtir de l'habit canonial, quand même il ne serait pas chanoine.

Cette règle repose d'abord sur cette rubrique du Cérémonial des évêques (Ibid.) : « Si vero Episcopus non celebret, sed missæ per alium « cantatæ intersit, tum ab aliquo ex clericis idoneo, de Episcopi licen- « tia, sermo habendus erit ; ejus habitus erit cappa supra rochettum, » vel alius qui fuerit in ecclesia proprius habitus canonicalis. »

Nous pouvons encore citer à l'appui de notre règle cette décision de la S. C. des rites. *Question.* « Cum in Gallia prælicatio solemnior in » vesperis fieri communiter consueverit, quæritur utrum sermonicator » coram Episcopo et Canonicis sermonem solemnem in vesperis habens, » possit induere habitum canonicalem, prout L. I, C. XXII, n° 2 Cær. » Ep. providetur ? » *Réponse.* « In casu de quo agitur, affirmative. (Décret du 12 sept. 1857, n° 5251, q. 32.)

Quatrième règle. Les membres de plusieurs ordres religieux prêchent avec les habits de leur ordre, sans surplis. Ces religieux peuvent prêcher ainsi, même devant le saint Sacrement exposé, excepté pendant les prières des quarante heures dans les pays où l'instruction de Clément XI est en vigueur.

La première partie de cette règle est appuyée sur cette rubrique du Cérémonial des évêques relative au prédicateur (L. I, C. XXII, n° 2) : « Si autem fuerit regularis, in habitu ab ipso deferri solito in concio- « nando. »

Quant à la seconde partie, pour les prédications en présence du saint Sacrement exposé pour les quarante heures, l'instruction Clé-

mentine prescrit le surplis même aux réguliers. « Quello poi dovrà » sermoneggiare..... Sermoneggerà con la cotta, benchè sia regolare. »

Mais cette prescription s'applique seulement à l'exposition pour les quarante heures. Gardellini l'exprime positivement et nous donne sur ce point des explications importantes (Ibid. n° 6). « Quoad vero su- » perpelliceum, lex instructionis religiose servanda est etiam a regula- » ribus, si quandoque iisdem, durante oratione quadraginta horarum, » concionari permittatur. Quod si sermo sit de aliis concionibus quæ » frequenter in una alterave Urbis ecclesia habentur, Sacramento ex- » posito, eadem lex non obligat regulares, qui in proprio sui ordinis » habitu eo funguntur munere : ac propterea extra urbem ita poterunt » etiam in oratione quadraginta horarum. Siquidem proprium est re- » gularium, ut distinguantur a clero sæculari (extra Sacramenta et » alias ecclesiasticas functiones in quibus rituale superpelliceum omnino » exigit), eum non adhibere : ideo in processionibus proprio ordinario » habitu induti incedunt. »

Cinquième règle. Pour une oraison funèbre, le prédicateur ne se revêt pas du surplis, mais il est vêtu de noir.

Cette règle repose sur le Cérémonial des évêques (L. II, C. XI, n° 10). » Si sermo habendus erit in laudem defuncti, pro quo missa celebrata » erit, tum, ea finita, ante absolutionem accedet sermocinaturus, ves- » tibus nigris indutus, sine cotta. »

Sixième règle La barrette fait partie du costume requis pour la prédication.

Le Cérémonial des évêques est positif sur ce point, et s'exprime comme il suit au sujet du prédicateur (L. I, C. XXII, n° 3) : « Vadit » ad ambonem, seu pulpitum, in quod cum conscendit, aliquantulum » quiescit, ac se componit, cooperiens caput... ; mox surgit, et capite » cooperto incipit sermonem. »

Nota.— D'après l'enseignement des auteurs, le prédicateur qui prononce une oraison funèbre porte la barrette, quoiqu'il ne soit pas en surplis.

P. R.

CAS DE CONSCIENCE

Des péchés oubliés en confession.

« Alexis a profité des saints exercices d'une mission pour se mettre » en règle avec Dieu. Malheureusement il a, sans le vouloir, oublié » une faute grave de la vie passée, et ne s'est aperçu de cet oubli qu'a- » près le départ du missionnaire. On demande s'il est obligé d'accuser » ce péché dans la prochaine confession, *immediate sequenti*, qu'il fera ; » ou bien s'il lui est loisible d'attendre, pour le faire, une occasion » favorable qui lui permettra de retrouver le père missionnaire ?

» Le cas est extrêmement pratique, chacun le voit.

» Dans notre conférence cantonale, les avis sont fort partagés à ce su- » jet.

» Les uns, en majorité, affirment qu'Alexis est tenu de réparer » son oubli dans la prochaine confession : ils s'appuient sur le consen- » tement des auteurs, sur la 11e proposition condamnée par Alexandre » VII, et enfin sur l'autorité de St-François de Sales qui, dans un en- » droit de sa correspondance, se prononce nettement en ce sens.

» Les autres soutiennent que l'opinion plus douce, qui permet de » différer la confession, n'est pas destituée de bonnes raisons. 1° Ils » nient que la controverse soit dirimée par la proposition 11e, condam- » née par Alexandre VII : car le *sequenti confessione* peut s'entendre » aussi bien de la confession obligatoire et de précepte, que de celle » qui suit immédiatement. Alexis, par exemple, accomplirait l'obligation » de confesser ses péchés oubliés, soit qu'il attende au temps de la » confession annuelle, soit qu'il veuille les accuser dans l'une de ses » confessions hebdomadaires. 2° Ils disent qu'en supposant qu'Alexis » se maintienne exempt de péché mortel, il pourrait, d'après le senti- » ment commun, se présenter à la sainte table sans se confesser au- » paravant : faut-il donc soutenir qu'il sera de pire condition, parce » qu'il voudra se confesser de ses fautes vénielles pour mieux se pré- » parer à la sainte communion ? 3° Quant au consentement unanime » des docteurs, ils le nient résolument, et apportent en leur faveur l'au-

» torité de Billuart (*Dissert.* 5, art. 3, § 3, *Petes* 7°) et de S. Liguori
» (*Theol. mor.*, lib. 6, n° 257, in medio). Mais j'avoue que les passages
» allégués ne me semblent pas décisifs. Ils sont plus forts quand ils
» apportent Bonacina dont voici les paroles :

» *Quæres utrum qui, per oblivionem vel aliam causam in confessione præ-*
» *termisit aliquod peccatum cujus recordatur post sumptionem Eucharistiæ*
» *aut post Pacha, teneatur ex vi præcepti annuæ confessionis illud pecca-*
» *tum quamprimum confiteri, aut confiteri intra illum annum, si nondum an-*
» *nus sit elapsus ?*

» *Resp. Negative. Ratio est quia jam satisfecit præcepto confessionis, cum*
» *reipsa semel in anno valide confessus est. Quamobrem differre potest con-*
» *fessionem illius peccati, donec ex vi alterius obligationis iterum confiteri*
» *teneatur. Ita Navarrus, Suarez, Reginaldus, Valentia, Filliucius,* (1),
» *etc.* »

» Tel est l'état de la controverse qui nous divise. Si la *Revue* voulait
» nous donner son sentiment, nous l'accueillerions avec la plus vive
» reconnaissance. »

La confiance qu'on veut bien nous témoigner doit être pour nous un motif tout spécial de ne nous prononcer sur le cas proposé qu'après le plus sérieux examen.

Le sentiment de la majorité qui affirme l'obligation où est Alexis de confesser son péché grave oublié dans sa première confession est véritablement étayé sur le consentement universel des docteurs, entre autres de St-François de Sales, et sur la condamnation faite par Alexandre VII de la 11e proposition ainsi conçue : *Peccata in confessione omissa seu oblita ob instans periculum vitæ, aut ob aliam causam, non tenemur in sequenti confessione exprimere.* La thèse en question semble résolue de la manière la plus expresse par ces paroles, et par là même, le sentiment contraire réprouvé.

Les partisans du sentiment qui nie l'obligation en question, répondent que les paroles *sequenti confessione* peuvent s'entendre aussi bien de la confession obligatoire et de précepte que de celle qui vient immédiatement après. Mais il est difficile de comprendre comment la con-

(1) De *Sacram. Pœnitentiæ*, disput. V, q. 5, sect. 2, punct. 4, n° 32.

fession obligatoire et de précepte peut être appelée proprement la suivante, s'il s'en fait une ou plusieurs autres de dévotion avant elle. La proposition ne dit pas *l'une des suivantes* ou *les suivantes* au pluriel, mais simplement la *suivante* au singulier, ce qui ne peut s'entendre que de la première que l'on fait ; et cela semble d'autant plus vrai que, d'après le saint concile de Trente, *ad remissionem peccatorum necessarium est de jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia quorum memoria ex debita et diligenti præmeditatione habetur* (1) ; et le Concile prononce l'anathème contre ceux qui nient cette obligation. Or, pourrait-on dire que celui qui, en se confessant par dévotion, après avoir oublié une faute grave, ne déclarerait pas cette faute, sous prétexte qu'il en fera l'aveu à l'époque de Pâques, ou quand il rencontrera un confesseur mieux à sa guise, remplirait l'obligation de confesser, comme le veut le Concile de Trente, *omnia et singula peccata mortalia quorum memoria habetur ?* — Mais, ajoute-t-on, si Alexis se maintenait en grâce, il pourrait, d'après le sentiment commun, se présenter à la table sainte sans se confesser ; faudra-t-il donc croire que, s'il se confesse seulement de ses fautes vénielles pour être mieux prêt à la communion, il deviendra indigne de s'asseoir à la table sainte pour avoir renvoyé à une autre occasion l'accusation d'une faute oubliée, qui déjà a été remise, et qu'il n'est pas obligé de confesser encore ? — N'en déplaise aux membres de la minorité de la conférence, cette difficulté n'est pas vraiment sérieuse. Alexis, sans doute, ne devient pas indigne de communier parce qu'il se confesse pour se mieux préparer à cette sainte action, mais il devient coupable de faute grave parce qu'en se confessant il viole le commandement qui l'astreint *sub gravi* à déclarer tous ses péchés mortels non encore confessés. Est-ce que nos contradicteurs ne supposent pas aussi qu'Alexis, quand même il se serait conservé en état de grâce jusqu'au moment où le précepte de la confession annuelle l'oblige, deviendrait coupable de faute grave, si alors il ne se confessait pas des péchés mortels oubliés ? Mais, dira-t-on, c'est qu'alors il est obligé de les déclarer. Eh bien ! nous répondons qu'il y a obligation de faire cette accusation à la première confession. Mais c'est là la question, nous répondra-t-on ; il faut pour que votre raison-

(1) Sess. 14, can. 7.

nement ait de la valeur, établir auparavant qu'on doit, dans toute confession, déclarer tous ses péchés mortels qui ne l'ont pas encore été, quoiqu'ils aient été remis d'une manière indirecte. — Fort bien, mais cette obligation n'est-elle pas suffisamment constatée par les paroles citées tout à l'heure du Concile de Trente, énonçant clairement qu'on est tenu *de droit divin* de confesser tous les péchés mortels dont on se souvient, ou, comme il est dit au chapitre 5 de la même session, dont on à la conscience, *quorum... conscientiam* habent ? Alexandre VII ne dit-il pas formellement que les péchés oubliés doivent être accusés dans la confession qui vient après, *in sequenti confessione* ? Cette doctrine n'est-elle pas sanctionnée par le consentement général, nous croyons même unanime de tous les théologiens ? — Nous n'avons, en effet, découvert aucun auteur qui pensât autrement ; et quant à ceux mis en avant par les membres de la minorité de la susdite conférence cantonale, non-seulement ils ne disent rien que ces honorables membres puissent sérieusement alléguer à l'appui du sentiment qu'ils patronnent, mais ces auteurs professent positivement la doctrine contraire, qui a été celle de la majorité des membres de la susdite conférence.

Voici, en effet, ce que dit Billuart (1) : « Observandum 2° peccata ex » justa causa celata, cessante causa, debere confiteri *in sequenti confes-* » *sione*, ut satisfiat *præcepto divino de confessione omnium peccatorum mor-* » *talium*, non tamen statim, nec ut videtur, in rigore ante finem anni, » quia per priorem confessionem satisfecit præcepto ecclesiastico de » confessione annua. » Ainsi, d'après Billuart, on doit confesser les péchés oubliés à la confession qui vient après, *sequenti confessione*, parce que le précepte divin exige la confession de tous les péchés mortels, quoiqu'on ne soit pas tenu de faire de suite cette confession, ni même avant l'expiration de l'année, ayant satisfait d'ailleurs au précepte de la confession annuelle par celle où le péché a été oublié.

S. Liguori n'est pas moins formel, ou plutôt est encore plus formel. Au livre 6, n° 479 de sa Théologie morale, il rapporte sans observations, et par conséquent il adopte les paroles suivantes de Busembaum : « Non semper opus est ut (confessio) sit integra materialiter, modo sit » talis formaliter, seu moraliter, id est, quantum moraliter loquendo

(1) *De Pœnitentia*, diss. 7, art. 2, § 1, versus finem.

» hic et nunc potest fieri, etsi postea debeas, si possis, supplere defec-
» tum, non statim, sed quando rursum confiteri obligaberis, *aut voles.* »
On ne peut, certes, rien dire de plus exprès en faveur de notre thèse, *quando rursum confiteri... voles.*

Un peu plus loin (1), S. Liguori condamne l'opinion de Laymann, qui avait prétendu qu'on pouvait, s'il y avait foule de pénitents, se contenter d'entendre l'accusation des fautes commises depuis la dernière confession, sans obliger à compléter les confessions précédentes, lorsqu'on avait lieu de croire que les omissions n'avaient été commises que par une ignorance invincible.

Il résulte de là évidemment que le S. Docteur ne pensait pas qu'on pût renvoyer au-delà de la confession suivante l'accusation des fautes graves oubliées. Il allègue en preuve la proposition 59e, condamnée par Innocent XI, qui est ainsi conçue : *Licet sacramentaliter absolvere dimidiate tantum confessos, ratione magni concursus pœnitentium.*

Quant aux paroles extraites de Bonacina, alléguées par les membres de la minorité, elles ne disent absolument rien de contraire au sentiment commun que nous soutenons. Tout ce qu'on peut conclure de ce texte, c'est que, d'après Bonacina, il n'y a pas obligation de confesser *quamprimum* les péchés oubliés ; on peut attendre pour cela que le précepte de la confession soit devenu obligatoire. Mais d'une pareille assertion, il ne résulte nullement qu'il n'y ait pas obligation de les déclarer, si on a la dévotion de recevoir le sacrement de pénitence avant l'époque où l'on y sera tenu par devoir.

Et ce qui prouve que cet auteur ne pensait pas différemment des autres sur le point en question, c'est que, parlant de l'intégrité de la confession, il dit (2) : « Confessio debet esse integra, ita ut omnia peccata
» mortalia, *nunquam alias confessa*, sigillatim exprimantur. » La confession ne serait pas intègre, d'après Bonacina, et manquerait d'une condition essentielle, si on ne confessait pas les péchés mortels oubliés puisqu'ils n'ont jamais été confessés *sigillatim.*

Un peu plus loin cet auteur se demande si celui qui a oublié une circonstance mortelle est tenu de l'accuser dans une autre confession ; et,

(1) N° 503.

(2) *De Sacram. Pœnitentiæ*, disput. V, q. 5, sect. 2, punct. 2. § 2, n° 20.

après avoir répondu affirmativement, il applique sa décision à divers cas, et dit, au sujet de l'un d'entr'eux, qu'on s'acquitte de ce devoir *in secunda confessione. In secunda*, par conséquent dans la plus prochaine confession.

Nous avons dit que tous les auteurs paraissent unanimes sur le point en discussion. Outre ceux qu'on vient de lire, citons-en encore quelques autres.

Voici ce que Sættler enseigne à ce sujet (1) :

« 1° Peccator confiteri debet distincte omnia et singula mortalia » *Ecclesiæ clavibus nondum subjecta.* » Et un peu plus loin, au 7° : « Peccata mortalia.... ex oblivione vel aliam legitimam ob causam in » confessione omissa, declarari debent *in sequenti, quando in memoriam* » *redeunt, aut cessat causa* quæ excusabat ab eorum confessione ; et con- » traria assertio damnata est ab Alexandro VII. 8° Si quis peccatum » confessus, sed aliquam circumstantiam necessario declarandam obli- » tus fuerit, vel omiserit, hanc *in sequenti confessione declarare debet.*

» Le commun sentiment des théologiens, dit le rédacteur des Con- » férences d'Angers (2), est qu'il y a une étroite obligation de le sou- » mettre (le péché oublié) aux clefs de l'Eglise en s'en confessant, » parce qu'il y a un précepte divin, qui oblige les pécheurs à confesser » généralement tous les péchés mortels dont ils se sentent coupables. Le » Concile de Latran, dans le canon *Omnis utriusque sexus*, et celui de » Trente dans la sess. 14, reconnaissent cette obligation. On est même » obligé de les confesser dans la *première confession qu'on fait après s'être* » souvenu qu'on avait oublié à les confesser. Le Pape Alexandre VII » a condamné le sentiment contraire, en défendant, par son décret du » 24 sept. 1665, qu'on enseignât cette proposition, qui est la onzième : » *On n'est pas obligé de déclarer dans la confession suivante les péchés qu'on* » *a omis ou oubliés à cause du danger pressant de la vie, ou pour quelque au-* » *tre cause.* Le clergé de France, dans l'assemblée de 1700, a jugé que » cette proposition *était téméraire, erronée et dérogeait à l'intégrité de la* » *confession.* »

(1) *De Pœnit.*, cap. 3, q. 3, resp. ad 2.

(2) *Sacrem. de Pénitence*, 3e confer., 3e quest., t. 8, p. 124, édit. de Paris 1830.

Le cardinal Gousset (1) dit aussi que « si après la confession l'on » se rappelle les péchés oubliés, ou si le motif qui exemptait de l'o- » bligation de les confesser vient à cesser, on doit les déclarer ; non » qu'ils aient été remis conditionnellement, comme l'insinuent quelques » auteurs, mais bien parce que le précepte de la confession, pour ce » qui regarde les péchés omis, n'a pas été rempli. Aussi le Pape Ale- » xandre VII a condamné la proposition contraire ainsi conçue : *Pec- » cata in confessione omissa*, etc..... Mais l'obligation de déclarer les pé- « chés omis en confession n'est pas tellement pressante qu'il faille re- » tourner aussitôt à confesse. Il suffit de les confesser *la première fois » qu'on s'approche du tribunal de la Pénitence, in sequenti confessione,* soit » par dévotion, soit pour satisfaire au précepte de la confession. »

Mgr Bouvier se propose cette question (2) : « Quandonam peccata » mortalia bona fide in confessione oblita declarari debeant ? » Et il répond : « Quantum concedi potest temporis spatium, determinare non » audemus. Arbitramur tamen eum qui singulis mensibus, vel cre- » brius confiteri solet, *sequentem* tuto expectare posse confessionem » absque peccato veniali. » Un tel langage suppose évidemment que Mgr Bouvier ne doutait pas qu'on ne fût tenu de déclarer les péchés oubliés dans la première et plus prochaine confession.

Le Père Gury s'adresse aussi cette question (3) : « An peccata ex » oblivione.... omissa quamprimum accusanda sint ? » Et il répond : « Nego probabilius... Imo, juxta plures graves theologos, pœnitens dif- » ferre probabiliter potest confessionem horum peccatorum donec ex vi » alterius obligationis iterum confiteri teneatur. Attamen *nulla alia con- » fessio, iis omissis*, interponi potest. Ratio est, quia ad integritatem » confessionis pertinet declarari, in actuali confessione, omnia peccata » *nondum accusata* quæ memoriæ occurrunt, seu quorum habetur cons- » cientia, ut dicit Trid , sess. 14, c. 5. » On ne peut, certes, désirer rien de plus formel concernant l'obligation de confesser, à la première confession, les péchés mortels oubliés.

Nous nous contentons de ces citations.

(1) *Morale*, t. 2, n° 434.

(2) *De Pœnit* , c. IV, art. 2, § 4, quær. 1°.

(3) *Compend.*, t. 2, n° 495.

On voudra bien remarquer qu'aucun de ces auteurs, ni aucun autre que nous connaissions, n'indique qu'il y ait le moindre dissentiment entre les théologiens sur le point en question.

A la vérité S. Liguori, ainsi qu'on l'a vu ci-dessus, cite Laymann comme autorisant à renvoyer la confession des péchés oubliés, s'il sont nombreux et s'il y a presse autour du confessional ; mais, outre que ce motif n'est admis ni par le saint Docteur, ni par Innocent XI, prop. 59, cela même prouve que Laymann pensait qu'il y avait obligation de confesser ses péchés oubliés à la première confession qui suit cet oubli, puisqu'il n'autorisait le renvoi de leur accusation qu'à cause de la presse et pour ne pas priver un grand nombre de fidèles du bienfait des sacrements.

Nous regardons donc le sentiment tenu par la majorité de la susdite conférence, d'après lequel on doit, à la première confession, déclarer les péchés mortels oubliés, comme le seul probable ; et celui qui lui est opposé, comme insoutenable, dénué de toute probabilité, et par conséquent comme ne pouvant être suivi en pratique.

Craisson, anc. vic. gén.

L'AVENIR DE LA MUSIQUE RELIGIEUSE.

La musique est une des choses les plus capricieuses qui se puissent voir et surtout entendre dans ce monde. De tous les arts libéraux c'est le plus libre d'humeur, et, même au service de Dieu, il conserve un fond de dissipation et de frivolité qui le pousse naturellement aux excès d'une imagination vaniteuse et désordonnée. L'Eglise est donc contrainte de le mettre fréquemment en réforme. Au temps du concile de Trente comme au temps du concile du Vatican, le Saint-Siége, secondé par les vrais hommes de goût, n'a point dédaigné de prendre cette tâche au sérieux et d'émettre des vœux, de faire des règlements, d'éditer des livres, de fonder des établissements pour la bonne direction de la musique religieuse.

La réforme est très-avancée en France. Choron et A. de Lafage,

Danjou et d'Ortigue, l'ont menée habilement, et après quelques nouvelles années de luttes et d'efforts, nous pouvons espérer de la voir achevée. Les airs mondains, les rhythmes profanes, les formules harmoniques sensuelles, car il en est certainement de cette sorte, ne prendront plus, ni à l'orgue ni dans les chœurs de voix, la place des mélodies qui élèvent l'âme, des mouvements qui calment les passions, des accords favorables au recueillement et par conséquent aux enseignements de la liturgie et des prédicateurs.

Quand il s'agit seulement d'éliminer de la musique religieuse les éléments tout-à-fait hétérogènes et grossiers qui l'ont trop souvent dénaturée, les critiques et les artistes chrétiens n'éprouvent aucune difficulté à tomber d'accord. Ils sont unanimes à répudier les charges bouffonnes d'Offenbach, et les valses de Strauss, et les procédés caractéristiques de la musique militaire, aussi bien de la française que de la chinoise. Mais où chercher les éléments mélodiques et symphoniques, vraiment dignes de Dieu, de l'Eglise et des âmes, qui doivent entrer seuls dans la composition de la musique sacrée ?

Faudra-t-il toujours remonter jusqu'à Goudimel, Palestrina et Roland de Lassus, écrire uniquement dans l'ancienne tonalité qui est restée celle du plain-chant, et s'interdire toute harmonie basée sur le dualisme de la tonalité moderne ? S'il était uniquement question d'harmoniser, soit pour l'orgue soit pour les voix, un motif ou thème de plain-chant, cette méthode austère et quelque peu archaïque nous semblerait fort nécessaire, et nous prétendrions nous en tenir aux principes posés par Niedermeyer et d'Ortigue dans leur « Traité d'accompagnement. » Tant que l'on refusera aux mélodies grégoriennes une harmonie qui leur soit absolument homogène et qui respecte avec scrupule leur marche, leurs intervalles et leurs cadences propres, elles seront elles-mêmes en danger d'être gravement altérées, comme il arrive encore chaque jour, ou du moins d'être dissimulées sous un fard étranger qui les rend méconnaissables.

Cependant, si l'on demande à un musicien des compositions nouvelles, pourquoi lui serait-il interdit de franchir les limites de l'art d'autrefois, d'entrer dans le domaine de la musique moderne et d'employer les progressions, les mouvements, les accords, tour à tour éclatants et suaves, tranquilles et saintement passionnés, dont les Bach, les

Mozart et les Haydn ont su tirer des motets, des chorals, des fugues, des oratorios incomparables. La forme palestrinienne n'est point la seule que la muse catholique puisse revêtir ; et d'ailleurs l'art du XVe et du XVIe siècle ne fut pas exclusivement religieux, comme plusieurs paraissent le croire ; ce n'est point uniquement à l'Eglise, tant s'en faut, qu'il a consacré ses accents ; par contre, l'art du XVIIIe siècle n'a pas été seulement profane, et il a su trouver des inspirations inconnues et, sinon supérieures, du moins égales à celles de l'antiquité, pour glorifier Dieu dans ses temples. L'essentiel, que l'on appartienne à l'une ou à l'autre école, c'est de n'admettre dans les divins offices que des chants nobles, des harmonies sérieuses, des rhythmes graves et respectueux ; c'est de ne point chanter autrement que l'on ne marche devant l'autel ; c'est de ne recevoir enfin, sous nos voûtes sacrées, qu'une musique de bonne tenue et de bonne compagnie.

Les mélodies de saint Grégoire, les partitions de Palestrina, les œuvres de Lesueur et de Marcello, ces trois formes typiques du passé musical, sont-elles comme un cercle infranchissable où l'artiste chrétien doit s'enfermer pour jamais, refusant d'écouter les échos du monde extérieur, se bouchant les oreilles à leur voix de sirènes, se faisant lier au vieux vaisseau qui porte les traditions antiques, et s'interdisant toute progression mélodique, tout accord, toute cadence, tout dessin rhythmique auparavant inusités ? Cette forme nouvelle de l'art que l'on a prétentieusement ou ironiquement nommée la « musique de l'avenir » encore qu'elle ait de profondes racines dans le passé, doit-elle être mise au ban de l'Eglise et déclarée anti-religieuse ? Sont-ils blâmables, les compositeurs de musique sacrée, qui, en France et ailleurs, empruntent à ce nouveau système des procédés plus énergiques et plus saisissants? Je sais qu'on a voulu assimiler cette tonalité, ou plutôt ce système *omnitonique* d'où les barrières des modes et des tons disparaissent peu à peu, au panthéisme de Gœthe, de Hegel et de Schelling; mais ce rapprochement, pour ingénieux qu'il soit, n'est pas du tout une raison solide, et si la nouvelle musique répond d'ailleurs aux conditions nécessaires de simplicité et de facilité que requiert l'exécution vocale d'un morceau de chant, si elle ne rappelle, sur l'orgue, ni les mouvements de la danse ni les vulgaires chansons de la rue, elle n'a rien qui doive effrayer les gardiens du sanctuaire. Peut-être même ses tendances

sont-elles analogues et pour ainsi dire convergentes à celles du plain-chant et de la musique *alla Palestrina,* en sorte qu'il serait un jour possible de les réunir dans une féconde alliance.

Une récente publication, le recueil de *Trois cents versets composés pour l'orgue,* par Ernest Grosjean, organiste à la cathédrale de Verdun (1), me semble justifier ces pressentiments et joindre, à la valeur d'un travail pratiquement excellent, le mérite d'une œuvre théoriquement remarquable.

A nos lecteurs, désireux de faire entendre dans leurs églises une musique véritablement religieuse, je me permets donc d'abord de signaler cette collection, également éloignée des chemins trop faciles où l'on ne rencontre guère que la vulgarité, et des sentiers abruptes où les virtuoses mêmes ne peuvent avancer qu'avec le perpétuel engin de la pédale obligée. M. Ernest Grosjean, bien qu'écrivant spécialement pour le grand orgue, n'a point dédaigné de songer aux instruments de seconde classe, au modeste harmonium lui-même. Un talent ordinaire, cultivé par l'étude quotidienne, peut exécuter convenablement cette musique. L'œuvre est partagée en douze séries ou *suites* qui s'adaptent aux différents modes du plain-chant. Chacune renferme vingt-cinq versets dont la registration est indiquée soit dans la préface générale, soit en tête de chaque morceau. Ce sont des duos, des trios, des quatuors, des fuguettes, des chorals, des canons à la quinte et à l'octave, ou des pièces plus libres de forme et d'allures, mais toujours d'un style lié, d'un caractère élevé, d'une inspiration élégante et que j'appellerais volontiers contemplative. L'auteur, qui déclare travailler « pour la gloire de Dieu et l'intérêt de l'art, » est en effet de cette grande école, à la fois mystique et artistique, où se rencontrent des peintres tels que le Pérugin, Fiesole et Overbeck, des architectes tels que Erwin de Steinbach, S. Boisserée et Welby Pugin; des musiciens tels que Palestrina, Vittoria et Neukomm, âmes passionnées pour l'idéal, incapables de ne peindre que pour la couleur, de ne bâtir que pour l'énormité des masses, de ne chanter que pour le bruit. La simplicité, la candeur,

(1) 1 vol. gr. in-4° oblong de 136 pages. En vente à Verdun, chez l'auteur; à S.-Dié, chez M. R. Grosjean, organiste de la cathédrale. Chaque suite, 1 fr. 50; l'ouvrage complet, 15 fr.

la modestie, la sincérité, vertus artistiques autant que morales, sont chères à cette race illustre de maîtres, et notre jeune compositeur lorrain les tient pour essentielles à la musique religieuse. Il *écrit* très bien et pour ainsi dire avec recueillement. On sent que l'inspiration lui est venue de l'autel et qu'elle a été pieusement reçue par la foi et par la science. Ses fugues sur les *Kyrie* du temps pascal et des fêtes doubles, sur le *Pange lingua*, sur les hymnes de la Trinité, des Martyrs, des Vierges, etc., sont particulièrement belles de majesté et d'harmonie.

Mais je signale surtout cet important travail aux esprits curieux de suivre les transformations de l'art musical. Ils y trouveront tous les types principaux de la musique d'Eglise : le choral, véritable thème de plain-chant, avec sa mélodie sévère et son harmonie naïve ; la fugue et le canon, avec leurs lignes correctes et leur dessin plus fini, plus recherché ; enfin les morceaux de style moderne avec ces modulations hardies et ces accords impétueux qui eussent déconcerté les vieux maîtres. Je ne sache pas qu'on ait fait encore, d'une manière aussi complète et aussi heureuse, cet essai de fusion entre la musique d'église et la musique de *l'avenir*, puisqu'il faut ainsi parler et que l'expression de musique *moderne* ne rend pas suffisamment le caractère de ces compositions si neuves par la tonalité, par les mouvements, par les successions harmoniques.

M. Ernest Grosjean s'est placé franchement, en beaucoup de ses versets, sur le terrain de cette tonalité, singulièrement élargie, qui paraît étrange au premier moment, et dont Fétis prophétisait l'avénement prochain sous le nom de système *pluritonique, omnitonique*. Le début et la conclusion du morceau appartiennent sans doute à un mode déterminé ; mais les modulations sont si vives et si fréquentes, les divers degrés de la gamme sont si dépouillés de leurs caractères *attractifs*, que l'ensemble se rapproche réellement du chant grégorien, où toutes les notes sont indépendantes les unes des autres, n'ayant point de mouvement déterminé, de progression forcée et obligatoire vers telle ou telle autre note. Ainsi, le cercle des évolutions de la musique semble se refermer insensiblement, et l'art moderne, qui s'était flatté de substituer à la tonalité un peu vague et indécise du plain-chant une tonalité plus ferme, plus décidée, abandonne désormais la régularité de ses tons et de ses modes pour revêtir un caractère moins accusé et aboutir sans doute un jour à son point de départ, à la tonalité des Grecs, à la tonalité grégorienne.

Le même phénomène se remarque au sujet du rhythme des morceaux édités par M. Ernest Grosjean. Ce dont il a été principalement loué

par les maîtres à qui il a dédié son œuvre, Benoist, Franck, Saint-Saëns, Widor, etc., c'est d'avoir su varier, pour chaque verset, le mouvement et le dessin. Il évite ainsi la monotonie fastidieuse d'une mesure toujours sautillante sur ses trois, quatre, ou six pieds, avec perpétuel retour de temps faibles et de temps forts. Par le fait, il se rapproche de la liberté gracieuse du langage. L'introduction au théâtre de récitatifs non mesurés, d'une mélopée large et soumise au seul rythme de la déclamation oratoire ou poétique, est le rêve de certains musiciens, trop exclusifs assurément. Du moins est-il intéressant de constater que l'évolution de la musique contemporaine la ramène, après bien des détours, au rythme naturel du plain-chant. Notre jeune compositeur, se gardant soigneusement d'exagérer cette tendance, en a cependant tiré un vrai profit pour imprimer à son œuvre un caractère plus intimement religieux et liturgique.

Ces modifications de tonalité et de rythme une fois admises dans la mélodie, il est évident que l'harmonie en devait éprouver les conséquences. Plus audacieuse dans ses accords, plus libre dans ses successions, elle ne marche plus avec cette régularité presque mathématique sous le faix de laquelle on l'a souvent étouffée comme sous le poids d'une armure gothique. Elle n'est plus exclusivement le fruit d'une science exacte qui la produisait comme l'algèbre produit ses équations. Hors de lisières, elle écoute davantage le sentiment et n'a plus rien à craindre que de tomber dans le faux, dans le ridicule, dans l'absurde. Affranchie des attractions et des cadences que lui imposait l'ancienne école, elle nous aide à comprendre, à goûter même, le système d'accompagnement que le plain-chant réclame, et qui, pour être logique, doit repousser les cadences parfaites avec l'accord de septième, et tout accident, dièse ou bémol, dont la mélodie n'est pas affectée.

Ainsi, la musique moderne, en se développant, se défait chaque jour des différences profondes qui la distinguaient du chant grégorien. Les attractions, pour ainsi dire fatales, des notes avec les notes et des accords entre eux, font place à une mélodie plus libre, à une harmonie plus large. Le rhythme émousse ses angles trop saillants et se reprend à marcher après avoir tant dansé. Ne serait-ce pas que le meilleur et le plus délicat de cet art charmant aurait d'essentielles affinités avec l'art grégorien, et que l'Eglise aurait, ici comme en mille autres choses, trouvé du premier coup l'excellent et réalisé dès l'abord le parfait ? L'œuvre de M. Ernest Grosjean semblerait le prouver ; du moins elle contribuera sûrement à rapprocher la vraie musique moderne de la vraie musique religieuse.

Jules Didiot.

DU SÉJOUR DE LA SAINTE-VIERGE
A ÉPHÈSE.

—

Si toutes les circonstances de la vie d'une mère intéressent à bon droit ses enfants, on ne saurait s'étonner du soin pieux qu'ont toujours mis les historiens catholiques à s'enquérir de tout ce qui concerne l'existence terrestre de la mère de Dieu et des hommes.

Parmi les questions qui se rattachent à cet ordre d'idées, une des plus controversées a été celle du séjour de Marie à Ephèse. C'est là un point d'histoire qui est loin d'être complètement élucidé : aussi croyons-nous que M. l'abbé Baunard, dans son livre d'ailleurs si estimable sur *l'apôtre saint Jean*, s'est trop avancé en déclarant que l'opinion de ceux qui admettent le séjour à Ephèse est « abandonnée aujourd'hui. »

Elle n'est pas abandonnée, en tout cas, par Mgr Spaccapietra, archevêque de Smyrne et vicaire apostolique de l'Asie-Mineure. Ce prélat, qui joint au zèle du missionnaire une érudition fort remarquable, a vu dans la thèse de M. l'abbé Baunard une atteinte portée à l'Eglise d'Ephèse, située dans les limites de son vicariat ; il a pris la plume et a soutenu l'opinion *éphésienne* dans deux savants articles publiés par les *Missions catholiques*.

Avant d'entrer nous-même dans le débat, constatons d'abord que le fait de la mort de Marie à Jérusalem est reconnu par les deux adversaires. C'est là en effet une tradition des plus respectables, fondée sur les témoignages les plus sérieux. Oui, le tombeau de la vallée du Cédron est bien celui d'où le corps virginal de la mère de Dieu a pris son vol vers le ciel.

Cela posé, énumérons les raisons sur lesquelles s'appuie Mgr Spaccapietra. Elles sont au nombre de trois.

1° Les pères du Concile d'Ephèse, en 431, mettant en relief les titres de gloire de cette ville, comptent parmi ces titres un privilége ainsi exprimé :

Ενθα ο θεολογος Ιωαννης, και η θ οτοκος των θεινος, η αγια Μαρια,

phrase incomplète que Baronius, d'accord avec Labbe et Hardouin, termine par : *aliquando habitaverunt.*

2° La Chronique de Dexter porte, à l'an 41 : *Hoc anno Joannes theologus, comitante B. Virgine, Ephesum proficiscitur.*

3° Enfin, Mgr l'archevêque de Smyrne invoque la tradition locale subsistante aux environs des ruines d'Ephèse.

Voici maintenant ce que l'on pourrait répondre à chacun de ces arguments.

1° Il ne s'agit point ici d'un fait dogmatique, et nous ne devons envisager l'autorité du concile d'Ephèse qu'à un point de vue purement historique. D'ailleurs, la date de ce concile (431) nous reporte à des temps trop éloignés de la mort de la sainte Vierge pour que le témoignage allégué ait une grande valeur. Ajoutons que la phrase est elliptique, et que beaucoup d'écrivains sérieux n'y voient que la mention du culte spécial rendu à Ephèse à Marie et à Jean, ou des églises qu'on y avait bâties en leur honneur.

2° Le *Chronicon* attribué à Dexter est un ouvrage sans valeur intrinsèque, et même apocryphe. Cela ressort particulièrement d'un anachronisme relevé dans l'épître à Orusius qui ouvre cette chronique. L'auteur y prétend qu'il a envoyé son œuvre à saint Jérôme, mais que celui-ci est mort avant d'avoir pu la recevoir. Or, la véritable *Chronique* de Dexter existait déjà, suivant le témoignage du même père, lorsque celui-ci écrivait son traité des *Hommes illustres*, c'est-à-dire en 392, et la mort de saint Jérôme n'est arrivée qu'en 420. Le livre a donc eu plus de temps qu'il n'en fallait pour lui parvenir.

3° Il y a en Orient deux sortes de traditions, celles qui se sont vraiment transmises de père en fils, et celles qui ont été créées par les érudits et mises en vogue par leurs drogmans. Nous avons constaté nous-mêmes dans le Levant l'existence de cette seconde espèce de traditions, et il est souvent bien difficile de les distinguer des traditions véritables.

On peut ajouter à ces objections des difficultés tirées de la chronologie de la vie de saint Jean et de l'âge de la sainte Vierge. Nous demandons la permission de ne pas nous y arrêter, par cette seule raison, suffisante à notre avis, que la chronologie de l'époque apostolique n'est pas encore faite. Si l'on parvient quelque jour à l'éclaircir, elle pourra jeter une nouvelle lumière sur la question qui nous occupe. En attendant, nous avons le droit de ne pas tenir compte d'objections dont la base est par trop hypothétique.

Quant aux preuves directes de l'opinion contraire au séjour à Ephèse, elles sont au nombre de deux :

1° La remarque de saint Epiphane qu'aucune Ecriture n'enseigne que saint Jean ait amené à Ephèse la mère du Sauveur ;

2° Le silence de Polycrate, évêque d'Ephèse.

Le premier argument ne prouve absolument rien ; le second, quoique purement négatif, ne laisse pas d'avoir une certaine valeur, Polycrate ayant gouverné l'église d'Ephèse dès le IIe siècle, et parlant, dans sa lettre au pape Saint Victor, du séjour de saint Jean dans cette ville.

Mgr. Spaccapietra rappelle à ce sujet l'abus qu'a fait une certaine école des arguments négatifs. Cet abus, nous sommes bien éloigné de le contester ; mais nous devons avouer en même temps que ce silence de Polycrate est fort embarrassant pour l'opinion *éphésienne*, l'evêque s'attachant à faire ressortir les gloires de son église aux yeux du pape : et, si le séjour de saint Jean est un titre d'honneur, que dire du séjour de Marie !

Et malgré tout, nous penchons vers l'opinion du vénérable archevêque de Smyrne, et nous ne pouvons croire que tant d'excellents auteurs se soient trompés en reconnaissant à la terre d'Asie-Mineure le privilége insigne d'avoir été foulée, ne fût-ce qu'en passant, par les pieds de la Mère de miséricorde. Notre raison unique, c'est toujours ce fameux texte du Concile d'Ephèse que nous citions en commençant.

Il nous est impossible de penser que les pères du Concile aient pu se tromper sur une tradition de cette importance. Et, cela une fois admis, le texte doit être interprété, croyons-nous, dans le sens adopté par Baronius. En effet, selon le génie de la langue grecque, une phrase sans verbe doit toujours être complétée par le verbe substantif. Les pères du Concile ont donc voulu dire que Marie et Jean *étaient* ou *avaient été* à Ephèse. Si l'on entend par là une simple présence morale, la mention d'un culte particulier, l'indication de deux basiliques, il faudrait soutenir que l'on peut dire correctement : Saint Georges a été en Angleterre, ou encore : Sainte Anne, mère de la sainte Vierge, habite près d'Auray. De pareilles façons de parler n'ont jamais été d'aucune langue.

S'il s'agissait d'un saint quelconque, on se tirerait facilement d'embarras en supposant la présence de ses reliques à Ephèse. Mais, pour

la très-sainte Vierge, cette hypothèse est inadmissible, à cause du privilége de l'Assomption corporelle. Nous sommes donc conduits à voir dans le texte conciliaire la preuve d'un séjour de Marie à Ephèse; que ce séjour ait été plus ou moins prolongé, c'est ce que nous ignorons, et nous n'avons aucun moyen de le savoir. Toujours est-il qu'il a pris fin avant la mort bienheureuse de Marie, qui a voulu passer les derniers jours de sa vie mortelle près des lieux témoins de la Passion et de la Résurrection de son divin Fils.

Jude de Kernaeret,
Camérier secret de Sa Sainteté.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

I. — *Bref qui approuve et encourage le dessein de provoquer une consécration officielle de la France au Sacré-Cœur de Jésus.*

Nous n'avons pas besoin de faire ressortir l'importance du Bref ci-dessous. Nos lecteurs connaissent la pétition qu'il a pour objet d'encourager : nous ne doutons pas qu'après avoir lu les paroles tombées du haut de la chaire apostolique ils ne se sentent plus portés encore à la propager et à la faire signer autour d'eux. Quel que puisse être d'ailleurs le résultat pratique, ce sera une manifestation, un acte de foi qui aura sa valeur.

Dilectis filiis Costes, presbytero, vicario generali Ruthenensi; Alazard, presbytero, rectori ephemeridis cui titulus la Revue religieuse, *et nobili viro vicecomiti Mauritio de Bonald, judici,*

Ruthenas.

PIUS PP. IX.

Dilecti Filii, salutem et apostolicam benedictionem. Nequeunt certe, dilecti filii, quotquot sunt veri piique catholici non cupere, ut Gallia tandem emergens ex illis perniciosarum opinionum ambagibus et consequenti commotionum et calamitatum serie qua toto jam sæculo jactatur, ad antiquam rursus assurgat dignitatem propugnatricis catholicæ religionis et hujus Sanctæ Sedis, ad quam a divina providentia, veluti primogenita Ecclesiæ filia, fuerat evecta. Et nos idcirco vehementer optamus, ut sicuti ipsa, præterita ætate labente, palam et in aliarum nationum scandalum et perniciem, placitis et commentis impietatis obsecundans et plaudens, a fonte aquæ vivæ recessit sibique fodit cisternas dissipatas, unde cœnosos tantum et venenatos hausit latices ;

sic etiam publice et in omnium gentium exemplum ab errore recedens viæ suæ, revertatur ad Deum, suum restituat ordinem, firmitatemque et amplitudinem sibi comparet promissam populo cujus Dominus Deus ejus. Nobilissime profecto id perficeretur, si, uti vos cupitis, patria vestra se solemni modo devoveret Sacro Cordi Jesu, in cujus honorem, collata ab omnibus pecunia, piaculare templum Parisiis extruendum proponitur ; et laude dignum propterea censendum est consilium a vobis initum curandi ut a populi voto Nationalis Cœtus excitetur ad hujusmodi consecrationem totius Galliæ nomine petendam et promovendam. Nos certe Deum rogamus, ut quidquid in sui nominis gloriam, quidquid in sanctissimæ religionis nostræ decus et incrementum, quidquid in veram patriæ vestræ utilitatem vergere possit mentibus ingerat, ad rem adducat, perficiat, vestroque propterea proposito obsecundet, si id hisce assequendis expedire judicaverit. Interim vero favoris ejus auspicem et paternæ nostræ benevolentiæ pignus Apostolicam Benedictionem vobis, dilecti Filii, peramanter impertimus.

Datum Romæ, apud Sanctum Petrum, die 14 aprilis, anno 1873, pontificatus nostri anno vicesimo septimo.

PIUS PP. IX.

II. — *Livres mis à l'index.*

Un décret de la Sacrée Congrégation de l'Index, en date du 20 mars, a prohibé les livres suivants :

Larousse (M. Pierre). *Grand dictionnaire universel du dix-neuvième siècle*, etc. — Paris 1866. Jam plura volumina edita sunt.

Boissonade (I. A.). *La Bible dévoilée*, écr. L'Inf.! — Paris 1871.

Figuier (Louis). *Le Lendemain de la mort* ou *la Vie future selon la science*. — Quatrième édition. — Paris 1872.

Mangin (Arthur). *L'Homme et la Bête*. Ouvrage illustré de cent-vingt gravures. — Paris 1872.

Ormanian (P. M.) *Les Droits civils et la Liberté religieuse des catholiques*. — Rome, imprimerie romaine de C. Bartoli, 1872. — *Dec. S. O., Feria IV, die* 11 *Decembris* 1872.

Idem. *Il Reversurus, ovvero La Turchia ed il Papato*. — Studi giuridici. — Estratto dalla Rivista Giuridica, anno II, fasc. 1 e 2. — Roma. Sormanni e Cabiati editori, 1872. *Eod. Decr.*

Casangian (Placido, qui sibi injuria usurpat titulum Archiepiscopi Armeni Catholici Antiochiæ et Abbatis Generalis Ordinis Antoniani). *Risposta Finale degli Orientali agli Occidentali*. 1872. *Decr. S. O., Feria IV, die* 12 *Martii* 1873

Wallon (Jean). *La Vérité sur le Concile*. Paris, 1872. *Eod. Decr.*

Cicuto (D. Antonio). *Il Concilio Vaticano* (Rivista Universale, vol. XIV et XV, dal fascicolo 107 al 113). — Firenze, 1871-72. *Eod. Decr. Auctor laudabiliter se subjecit, et opus reprobavit.*

NOTES D'UN BIBLIOTHÉCAIRE.

X. Le traducteur des « Instructions pour les Confesseurs » par les RR. PP. Loarte et Fornari, (voyez la *note* VI dans le n° de février 1873 de cette *Revue*), dédiant son travail au docteur Morange, vicaire général de l'archevêque de Lyon en 1683, lui disait : « Il est sans doute, Monsieur, que le jugement que vous faites de ce livre se soutient assez par luy-même et par l'authorité que vous donnent votre suffisance et votre vertu ; mais vous avez encore cet avantage qu'il s'accorde avec le jugement *du grand saint Charles Borromée*, qui en approuve et qui en recommande la lecture aux confesseurs de son diocèse, et avec le jugement de *tous ceux* qui, dans le même esprit que ce saint, ont entrepris de donner des instructions aux prêtres, pour les conduire dans ce difficile employ de confesser. Et certes, quelque simple que paroisse cet ouvrage, il est le fruit de l'étude de *deux fort habiles* théologiens qui, accommodant leur science à leur zèle, ont plus cherché l'utilité que la pompe. » Nous avons vu que le docteur Morange, homme de bon jugement et de saine doctrine, partageait, et il le déclarait hautement, l'estime universellement accordée à cet excellent *manuel*. Mais il avait peur des rigoristes et il trouva à propos « de prévenir icy, quoy qu'il n'y en aye pas un extrême sujet, la démangeaison *des critiques et des esprits âcres* qui cherchent ordinairement à reprendre et à censurer sur tout, en les exhortant à donner *un bon sens* à trois petits endroits de l'instruction du P. Fornari. » (*Ed. cit.*, *p.* 6.)

Le premier passage incriminé par les esprits *âcres*, et adouci par l'esprit conciliant du bon vicaire général, est celui-ci du chapitre XIV : « Si accipit (recidivus) libenter remedia data et ostendit signa contri- » tionis cum aliqua emendatione, absolvat (1) ». Aussitôt le docteur Morange s'écrie : « Ce qu'il ne dit pas assurément par trop d'indul-

(1) Le traducteur et le docteur Morange lui-même allèguent peu exactement ce passage si déplaisant aux rigoristes : « Si le pénitent reçoit volontiers les remèdes, qu'il y ait en luy *quelques* marques de repentir (p. 6) et *quelque espérance* d'amendement (pp. 6 et 104.) »

gence pour les rechutes, comme si on pouvait absoudre *tous* les récidifs sur la seule *apparence* de contrition, et *en vue* de *quelque espérance* de leur amendement. » Telle ne fut jamais la pensée de Fornari, et un théologien de cette valeur et de cette renommée eût bien mérité, ce me semble, qu'on lui épargnât l'affront d'une pareille défense, qui a plutôt l'air d'une accusation perfide que d'une cordiale justification ; le texte seul de l'*Institutio* eût été la meilleure réponse à ses ennemis.

M. Morange, « de la maison et société de Sorbonne, » va donc se montrer indulgent, non pour les pauvres pécheurs, ils en auraient si grand besoin ! mais pour les *critiques* avides de *bon sens*. « Nous croyons là-dessus qu'on ne doit entendre cette pratique que pour les *premières rechutes seulement* et non pour les rechutes suivantes, et lorsqu'elles sont arrivées trois ou quatre fois, auquel cas cette pratique n'est plus recevable ». La *croyance* du commentateur est au fond sa plus solide raison, et il eût été bien embarrassé de dire pourquoi *trois ou quatre* rechutes, et non pas *deux* ni *cinq*, sont les limites au-delà desquelles on ne donnera plus l'absolution. Il enseigne de même que, passé ce nombre, il est nécessaire « que le pécheur se soit *actuellement* amendé *auparavant*, du moins en *plusieurs* choses, et qu'il se soit servy des remèdes du confesseur, dont il ait même *déjà* tiré quelque fruit, à moins de quoy il ne sera point absous ». Le P. Fornari mentionnait *aliquam emendationem*, Morange parle de *plusieurs;* Fornari ne disait point que faute de cette condition l'absolution serait impitoyablement refusée, Morange porte cette effrayante sentence sans le moins du monde sourciller ; Fornari croyait aux signes réels de contrition, Morange veut sévir et il sévira : sous l'étreinte du péché mortel, le pauvre pénitent devra s'évertuer à tirer quelque fruit des avis du confesseur apparemment plus efficaces pour sa conversion complète que ne le seraient l'absolution et la grâce sacramentelles.

« Et on ne doit pas estimer alors, *quelque* protestation qu'il fasse, qu'il y ait en luy *aucune* bonne volonté. » Quelle raison pourra donc appuyer une décision si audacieuse ? Voici tout l'argument du censeur lyonnais : « *Puisqu'en effet* il n'y en a qu'une très-mauvaise, corrompue et asservie au péché, *venumdatus sub peccato*, et non une volonté *maîtresse et saine*, telle qu'elle est requise pour un véritable retour à Dieu. » Comme à l'ordinaire, la doctrine rigoriste procède ici par axiomes et

affirmations, sans l'ombre d'une preuve, à moins que le sophisme suivant ne prétende en être une: « *Par conséquent*, ce pécheur ayant esté plusieurs fois infidelle à la promesse *solennelle* qu'il avait faite devant le prêtre, il a perdu *toute* créance, et le confesseur *ne doit plus ajouter* de foy à ce qu'il dit. *Frangenti fidem non est adhibenda fides ;* n'étant plus question à son égard de paroles ny de protestations, mais *d'effet seulement et d'exécution* ».

Encore si M. le docteur Morange voulait bien en croire les marques extraordinaires de contrition ! S'il se laissait toucher par les larmes et l'humilité des pécheurs ! Mais non, il lui faut de l'*effet* et de l'*exécution*. Et après tout, il est peut-être logique dans son inflexible dureté ; car est-il une seule des marques extraordinaires de pénitence qui ne puisse être simulée par un pécheur habile, et l'hypocrisie ne choisira-t-elle pas de préférence ses armes et ses artifices parmi les signes de repentir les moins communs et les plus éloquents ? Cet homme a menti, dites-vous : donc il n'est plus recevable à affirmer son repentir. *Premièrement*, si trois manques de parole ou de promesse le rendent indigne de créance, pourquoi pas un seul ? Et de ce qu'il vous aurait trompé quelquefois, pouvez-vous, en conscience et au tribunal de la pénitence, conclure sans injustice formelle qu'il vous trompera toujours ? S'agit-il ici de for extérieur et de transactions commerciales ? *Deuxièmement*, il n'est aucunement certain que ce pécheur récidiviste vous ait trompé ; ses rechutes ne démontrent point qu'il n'ait pas eu de véritable contrition, à moins que celle-ci ne doive être désormais une *confirmation en grâce*. D'ailleurs, il ne vous a point assuré ni promis *solennellement*, comme vous dites, qu'il ne retomberait point dans le péché. Le savait-il ? Quel homme, fût-ce le docteur Morange en personne, est assez fort et assez clairvoyant pour attester son innocence future ? Un pénitent affirme son regret, sa détestation du péché, sa résolution ferme de pratiquer le bien, d'éviter le mal, de satisfaire à la justice divine ; il ne saurait, sans une folle présomption, prophétiser qu'il vivra et mourra en saint, et qu'il prendra aussitôt possession de son trône en paradis ; il veut ne point retomber et il le veut sincèrement ; quant à l'efficacité durable de sa résolution, il est obligé, comme nous tous, de s'en remettre à la miséricorde divine et aux divines influences de la grâce.

Le théologien anonyme qui a trouvé, dans l'*Univers* du 8 mai 1873, que le temps était très-opportun d'accuser de laxisme l'enseignement du collége romain, présentement menacé par la révolution et noblement défendu par tant d'évêques illustres, ce théologien ne fait que rééditer les vues du Dr Morange sur l'indignité des récidivistes. Il est même plus franc, et avoue que le délai d'absolution est « un *acte de justice*, » quoiqu'il soit aussi « un *remède* qui humilie, qui *effraye*, qui « *désole* le pécheur. » Singulier remède qui est une punition effrayante, désolante ! Si, « dans la doctrine du P. Ballerini, le *médecin disparaît*, » et que ce médecin disparu soit de l'école où l'on conseille des remèdes effrayants et désolants, nous pensons que le mal n'en sera nullement augmenté. Nous ne redoutons point non plus « les faciles et désas- « treuses bontés d'un père plus ou moins aveugle, » parce que le R. P. Ballerini est un des théologiens les plus éclairés que nous connaissions, cherchant toujours la lumière de la raison, de l'enseignement évangélique, des plus grands docteurs de l'Eglise et des documents pontificaux. C'est peut-être une finesse ingénieuse de l'appeler un « vrai « Patuzzi retourné et plus que converti, » mais Mr E. P. devrait se souvenir que le rôle de Patuzzi fut d'accuser S. Alphonse de laxisme, et que Patuzzi s'est trouvé finalement convaincu d'injustice et d'erreur. Nous n'avons pas ouï dire que l'illustre docteur de Ste Agathe-des-Goths traitât les S. Thomas, les de Lugo, les Suarez ni même les Fornari, de *laxistes* ; et comme le R. P. Ballerini n'incrimine en aucune façon S. Alphonse, mais se borne modestement à enseigner la théologie à son ombre, ainsi S. Alphonse ne songerait point à blâmer son disciple d'allier ensemble le respect de la tradition, la vénération pour ses maîtres et la recherche pénétrante et puissante de la vérité. Si le réquisitoire de l'*Univers* n'est pas une pure réclame de librairie, il a dû blesser l'âme si charitable des fils de S. Alphonse et leur faire répéter, dans un sens nouveau, ce vers d'*Athalie :*

« Voilà donc quels vengeurs s'arment pour ta querelle ! »

Mais nous n'avons point fini d'examiner les commentaires du docteur Morange sur l'*Institutio confessariorum* de Fornari ; cela nous ramènera sans doute encore au panégyrique enthousiaste des *Vindiciæ Alphonsianæ*, et à la manière dont le saint Docteur, le père Gury et le R. P Ballerini s'y voient jugés et interprétés.

Jules Didiot,
Docteur en théologie.

BIBLIOGRAPHIE.

L'abbé Bonnel de Longchamp, *son séminaire à S. Sulpice et son noviciat chez les Religieux du T S Sacrement, par un de ses amis religieux du T. S. Sacrement* (1). —

Le principal auteur de cette édifiante biographie n'est point cet ami dont la modestie garde le nom, mais bien plutôt l'abbé Bonnel lui-même. C'est en effet avec les lettres très-nombreuses et toutes fort remarquables de ce saint jeune homme qu'on a voulu écrire sa vie. On a bien fait : évidemment la meilleure manière de faire connaître une âme pareille était de la laisser parler ; le seul moyen de la mettre en tout son relief était de la laisser se révéler elle-même dans les épanchements d'une correspondance intime. Ces lettres, écrites d'un jet, véritables cris du cœur, sont l'expression sincère et complète de cette âme d'élite. Elles reproduisent, prise sur le vif et tracée d'une main qu'on ne saurait soupçonner ni de complaisance ni d'infidélité, une physionomie chrétienne digne de rester dans la mémoire des hommes comme un exemple et un encouragement.

Deux mots résument la vie de l'abbé Bonnel : « souffrir, aimer. » Aimer Dieu, souffrir pour Dieu et avec Dieu. Mais quelle souffrance et quel amour! Atteint dès sa naissance d'une de ces maladies de cœur qui vouent l'existence à un martyre incessant, il eut cette grâce de savoir puiser dans ses douleurs un aliment à son amour. Cet amour pour Jésus-Christ fut la passion unique et profonde de ce cœur virginal. Elle l'a réellement consumé. Vers la fin de sa vie cette passion céleste prit une forme toute particulière, l'amour de Notre-Seigneur au Saint Sacrement de l'autel. Après avoir édifié pendant cinq années consécutives les séminaires d'Issy et de S. Sulpice, de 1864 à 1869, il entra chez les Religieux du T. S. Sacrement, dont la fonction spéciale est l'adoration perpétuelle du Christ eucharistique ; alors, comme une plante qui a trouvé son terrain, son âme sembla s'épanouir encore et s'exhaler toute entière en parfums d'une tendresse pénétrante et vraiment

(1) Paris, Poussielgue, 1 vol. in-12. 2 fr. 50, et 2 fr. pour le clergé.

communicative. Il faut lire dans sa correspondance ces explosions de sentiments : quelles flammes dévoraient ce cœur pur ! quel bonheur d'aimer Dieu avec cette plénitude !

La biographie de l'abbé Bonnel est instamment recommandée par plusieurs archevêques et évêques, surtout comme moyen d'exciter de plus en plus la foi et la piété des âmes sacerdotales et religieuses.

« Ces pages sont du feu, écrivait Mgr de Ségur à l'auteur, mais de ce feu que Jésus est venu allumer sur la terre aux jours bénis de son Incarnation, et qu'il a caché dans le mystère de son Eucharistie sous le le voile des espèces sacramentelles. Il faut que ce feu embrase de plus en plus les cœurs, surtout les cœurs des prêtres et des religieux.

» J'espère que votre excellent livre sera bientôt connu dans les grands et les petits séminaires ainsi que dans les noviciats, espoir prochain d'un meilleur avenir. »

P. R.

Traité pratique de la tenue d'une sacristie pour les églises de ville et les églises de campagne, par M. l'abbé D'EZERVILLE (1). Haton éditeur, 33, rue Bonaparte.

Sous ce titre modeste se cache un ouvrage des plus utiles, que nous sommes heureux de faire connaître au public. Racontons d'abord son origine. Pendant l'exposition de Rome, à l'époque du concile, notre saint Père le Pape voulut qu'on organisât une sacristie modèle pour les églises de ville et de campagne. Des préoccupations d'un autre genre empêchèrent la réalisation de ce projet. Mais depuis, Sa Sainteté en parla encore plusieurs fois à différentes personnes, de manière à faire voir qu'Elle y tenait beaucoup. Telle est l'origine de ce traité fort instructif, plein d'intérêt, et composé en vue de correspondre au désir exprimé par le Souverain Pontife.

A d'autres les considérations savantes ; notre auteur s'est borné au côté pratique, sans négliger toutefois les données scientifiques quand l'occasion s'en présente. Tout ce qui dans une église et dans une sacristie constitue ce que l'on peut appeler le *matériel liturgique* est décrit tour à tour dans cet ouvrage, qui renferme toutes sortes de renseignements sur les vases sacrés et non sacrés, le linge de l'autel, les orne-

(1) 1 vol. in-12 avec planche, 3 fr. *franco*.

ments sacerdotaux, l'habit de chœur; sur l'huile de la lampe, la cire, l'encens, l'ameublement de la sacristie, la tenue et la propreté des églises, leur ornementation ; sur les statues, tableaux, chemins de croix, peintures, fleurs d'autel.

Aussi plusieurs prélats se sont-ils empressés de féliciter l'auteur.

« J'ai lu avec le plus vif intérêt votre excellent traité sur la *tenue* « *d'une sacristie*, écrit Mgr de la Bouillerie. Je crois que cet ouvrage » est appelé à faire beaucoup de bien. Les évêques vous sauront gré » d'avoir placé entre les mains des pasteurs le recueil des prescriptions » liturgiques relatives au culte divin. Je fais donc des vœux ardents » pour le succès de votre livre, et je ne manquerai pas de le recom- » mander moi-même aux membres de mon clergé. »

Mgr de Ségur écrivait également à l'auteur la lettre suivante, le 4 octobre 1872 : « L'excellent livre que vous allez publier est une bonne » action. Tous les prêtres pieux qui le liront vous en béniront, et y » trouveront lumière et encouragement. Tout ce qui touche au culte » divin, au saint-sacrifice, et à l'adorable sacrement de l'autel a une » importance si fondamentale..... Je vous félicite en outre de réaliser » par votre travail le vœu exprimé à plusieurs reprises par notre très- » saint Père le Pape Pie IX, qui se préoccupe singulièrement du bon » ordre des sacristies. Soyez donc béni, cher Monsieur, de votre excel- » lente pensée..... Je prie Notre-Seigneur de féconder la lecture de » ces pages, et d'augmenter ainsi le nombre de ses fidèles serviteurs.

Nous n'avons rien à ajouter à ces divers témoignages. Nous ne voulons pas insister davantage sur le but de l'auteur, ni sur l'importance des matières qu'il a étudiées ; mais nous pouvons dire après l'avoir lu que son livre sera bientôt entre les mains de tous les prêtres, et qu'il sera aussi fort utile aux fidèles. Ils y trouveront abondamment à s'édifier et à s'instruire. C'est le fruit qu'on tire d'habitude des ouvrages, si petits qu'ils soient, dont les auteurs possèdent bien leur sujet.

On y trouve quelques principes contraires à ceux que nous avons posés. Nous ne croyons pas nécessaire d'entrer pour le moment dans la discussion détaillée de toutes les règles liturgiques qui y sont mentionnées ; et tout en désirant voir, dans une deuxième édition, disparaître certaines inexactitudes, nous souhaitons à ce nouveau venu, tout le succès qu'il mérite et qu'il obtiendra si nous en jugeons par le bienveillant accueil qu'on lui fait de toutes parts.

P. R.

Amiens. — Imp. Emile GLORIEUX et Cᵉ, rue du Logis-du-Roi, 13.

LES JANSÉNISTES.

5e ARTICLE (1).

Les dernières œuvres et les derniers jours de M. de Saint-Cyran, ses reliques et son culte.

Tandis que Jansénius « triomphe parmi les honnêtes gens (2), » revenons à M. de S. Cyran; nous le trouvons dans la prison de Vincennes. Les historiens de Port-Royal se plaisent à décrire les « affreuses épreuves de cet illustre innocent dont il plut au Tout-Puissant de faire un homme de douleur, pour être un prodige aux sages du monde, un mystère et une énigme aux savants, un modèle de fidélité et de constance aux justes et aux saints (3). » On le traita, disent-ils, avec la dernière rigueur. Ceux qui le gardaient avaient ordre d'entrer à toute heure, la nuit comme le jour, pour empêcher qu'il ne pût écrire, et qu'il n'eût communication avec qui que ce fût. On lui refusa durant plus de quatre ans la consolation de voir ses amis (4). — Ne nous hâtons pas de nous attendrir à cette terrible peinture de la captivité de S. Cyran: nous pleurerions, comme à la comédie, sur des malheurs imaginaires. En effet, nos bons

(1) V. les nos de février 1872, p. 97, avril 1872, p. 305, juin 1872, p. 489, et novembre 1872, p. 426.

(2) *Lettres choisies de feu* M. *Guy Patin, docteur en médecine,* etc. T. 1, lettre 2. — M. Sainte-Beuve cite avec complaisance cette phrase de Guy-Patin. Il aurait pu citer encore celle-ci : « En ce temps la fortune triomphe par imprudence, par ignorance et par imposture. » (Lettre XIV.)

(3) *Quatrième gémissement d'une âme vivement touchée de la constitution de N. S. P. le pape Clément XI,* p. 94.

(4) *Mémoires* de M. du Fossé, p. 12.

Jansénistes racontent, — nous ne nous chargeons pas de concilier leurs récits avec leurs tableaux, — racontent que S. Cyran, gardé à vue avec une rigueur inexorable, fut un des premiers à lire l'*Augustinus* dans sa prison. Ses amis le lui apportèrent et recueillirent, pour les transmettre à la postérité, les paroles qu'il prononça au sujet de l'évêque d'Ypres et de son livre. M. Sainte-Beuve appelle ces paroles souveraines. Le saint abbé, moins frivole que le sceptique professeur de Lausanne, ne s'arrêta pas à considérer *la beauté sinon dantesque, du moins miltonienne qui reluit en bien des endroits* de l'œuvre de son glorieux ami (1) ; il alla droit au fond des choses, et il dit qu'après S. Paul et S. Augustin, on pouvait mettre Jansénius le troisième qui eût parlé le plus divinement de la Grâce. Il dit encore que l'*Augustinus* devait être *le livre de dévotion des derniers temps*. Un jour M. de Caumartin, évêque d'Amiens, lui ayant annoncé qu'on tramait quelque censure contre le triomphant *in-folio*, il répondit avec feu que *c'était un livre qui durerait autant que l'Eglise*.

Ces paroles pouvaient être souveraines. M. Sainte-Beuve, académicien et sénateur, savait reconnaître les paroles souveraines, et il l'affirme ; mais elles n'étaient pas prophétiques. Les seuls livres qui durent autant que l'Eglise sont ceux qu'elle porte dans ses mains ; ceux qu'elle rejette ne survivent pas à ses anathèmes.

M. de Caumartin n'était pas seul à visiter S. Cyran, auquel on refusait si obstinément, selon M. du Fossé, la consolation de voir ses amis. Durant les cinq ans que dura sa prison, jamais la porte n'en fut fermée à M. Arnaud d'Andilly, c'est lui-même qui nous l'affirme (2). Que d'autres

(1) Port-Royal, t. 2, p. 97.

(2) *Mémoires de M. d'Andilly, au sujet de messire Jean du Verger de Hauranne, etc.*

encore, grâce à M. d'Andilly, franchirent le seuil de cette porte redoutable! Fontaine (1) regarde M. Hillerin, curé de Saint-Merry, comme le fruit de la prison de S. Cyran. M. Hillerin, dit-il (2), le voyait souvent à Vincennes, par l'entremise de M. d'Andilly, son paroissien. Ce saint prisonnier lui ouvrit insensiblement les yeux par la sagesse de ses entretiens, et le cœur par la grande affection qu'il lui témoignait. Dès qu'il l'apercevait, S. Cyran courait à lui les bras ouverts pour l'embrasser, et s'écriait: *Hé! voilà notre bon ami.* Ainsi, ajoute Fontaine, cet abbé *invisible* et caché dans le fond d'une prison agissait sur les cœurs avec une force d'autant plus efficace que sa parole, sa vertu et sa personne étaient plus renfermées dans l'obscurité.

Par quels moyens l'*invisible* abbé exerçait-il son action sur les cœurs?

M. de S. Cyran n'oubliait pas au fond de sa prison une de ses principales dévotions, c'est son mot, qui était d'élever les enfants.

Elever les enfants, c'était les soustraire à l'enseignement des Jésuites et les former dans d'autres principes que ceux qui étaient en vogue dans leurs écoles (3). Aussi S. Cyran regardait l'éducation de la jeunesse comme un des emplois les plus nécessaires à l'Etat et à l'Eglise, et il disait à son fidèle disciple, Lancelot, qu'il aurait été ravi d'y passer toute sa vie (4). Mais ce qu'il eût été ravi de faire toute sa vie, le saint abbé l'estimait indigne des autres prêtres. « Il est indigne d'un prêtre, ce sont ses propres paroles, de

(1) Le même M. Fontaine dit quelques pages plus loin: « Le saint abbé fut pendant quatre ans en prison sans avoir la liberté de voir ses amis. » Il ne pense plus à M. Hillerin.

(2) *Mémoires pour servir à l'Histoire de Port-Royal*, par M. Fontaine, t. 1, p. 206.

(3) *Vie de M. Nicole et Histoire de ses Ouvrages* (par Goujet), p. 26.

(4) Lancelot, *Mémoires* t. 2, p. 338.

s'amuser à régenter des classes de lettres humaines et de sciences profanes, comme on fait dans les colléges (1) .» Toutefois, il ne craignait pas, lui, d'abaisser son sacerdoce à cet amusement. « Etant au bois de Vincennes, racontait-il à M. Le Maistre, je m'occupais avec le petit neveu de M. le Chantre ; je lui montrai les rudiments, les genres et la syntaxe. » Il est vrai que les Jésuites n'avaient pas sans doute, comme M. de S. Cyran, *cette charité qui étant vraiment catholique comme sa foi, se répandait jusque sur ces petites âmes qui sont si abandonnées* (2).

Il est vrai encore que S. Cyran ne se contentait pas d'apprendre à ses élèves, car il en eut plusieurs, les rudiments, les genres et la syntaxe. Il les accoutumait « à manger toutes sortes de légumes, de la morue, des harengs (3). » Le prisonnier, pour agrandir, peupler son école, « *avait la dévotion* de prendre les enfants à la mamelle, de payer les nourrices, de leur faire acheter des chemises et autres linges ; il avait même envie d'envoyer vers les frontières recueillir quelques petits enfants orphelins qui n'eussent ni père, ni mère, *pour les nourrir en son abbaye* (4). Cette dévotion s'était manifestée de bonne heure chez S. Cyran. Avant son emprisonnement, ainsi qu'il l'écrivait de Vincennes à M. Rebours, il avait fait le dessein de bâtir une maison qui eût été comme un séminaire pour l'Eglise. Il avait même commencé à recruter quelques élèves. Un jour qu'il alla acheter une paire de bas chez un marchand, il vit un petit garçon qui lui parut de bonne espérance. Il eut le regret d'apprendre qu'on l'envoyait au collége où il

(1) *Ibid.*, p. 167.

(2) *Mémoire sur les petites écoles de Port-Royal*, au t. 1 des *Mémoires* de M. Fontaine.

(3) *Mémoires* de Fontaine, t. 2, p. 83.

(4) *Ibid.*, p. 85.

était en danger de se gâter, et il dit à ce marchand qu'il l'envoyât chez lui et qu'il lui ferait la leçon avec son neveu, ce qu'il fit pendant quelque temps. Cet enfant, hélas! ne correspondit pas à la grâce : S. Cyran fut obligé de le renvoyer (1).

Les élèves dont S. Cyran avait commencé l'éducation à Vincennes et qu'il avait ensuite confiés à ses disciples à Port-Royal, ne lui firent pas tous honneur, bien qu'il eût recommandé « qu'on les chatiât de verges quand ils résisteraient et réitéraient leurs fautes (2) ». Un de ces petits garçons, dit Lancelot, ayant commencé par dérober à M. Singlin une vieille calotte qu'il vendit deux liards pour avoir de quoi jouer, et prenant ensuite tout ce qu'il pouvait friponner, s'avança tellement à grands pas dans le précipice, qu'il prit jusques à des cuillères d'argent, et tomba dans toutes sortes de désordres. » Sur quoi le pieux Lancelot s'écrie: « C'est ici qu'il faut adorer les jugements de Dieu et dire avec l'Ecriture : *Novit dominus qui sunt ejus,* puisque toute la charité d'un des plus grands hommes de l'Eglise n'a pu sauver cette petite âme.., Personne ne peut corriger ceux que le Seigneur abandonne (3). »

Tels furent les commencements, peu glorieux, il faut l'avouer, des célèbres *petites écoles* de Port-Royal. Nous ne voulons pas faire leur histoire. Indiquons cependant l'esprit dans lequel elles furent fondées et continuées. Lancelot, qui connaissait mieux que personne les principes du maître, a là-dessus quelques pages qu'il faut citer:

« M. de S Cyran ne pouvait souffrir qu'on fît le capital dans l'éducation des enfants, des sciences et de l'étude, comme on fait aujourd'hui. Il regardait cette conduite comme une des grandes fautes qu'on pouvait faire dans la sainteté de cet emploi, et observait qu'outre

(1) *Mémoires* de Lancelot, t. 2, p. 343.

(2) *Mémoires* de Fontaine, t. 2, p. 83.

(3) *Mémoires* de Lancelot, t. 1, p. 134.

qu'elle dégoûtait ceux qui étaient tardifs, et donnait de la vanité aux autres, elle retombait encore ensuite sur la République et sur l'Eglise, chargeant l'épouse de Jésus-Christ d'une quantité de gens qu'elle n'a point appelés, et l'Etat d'une infinité de personnes vaines qui croient être au-dessus de tous depuis qu'ils savent un peu de latin, et qui penseraient être déshonorés de suivre la profession où leur naissance aurait pu les engager. C'est pourquoi il disait qu'entre les enfants dont on aurait été entièrement maître, quoiqu'en grand nombre, on en aurait dû faire étudier que fort peu, et seulement ceux en qui on aurait reconnu une grande docilité et soumission, et quelque marque de piété et d'une vertu assurée (1). — Ce qui est bien remarquable, c'est qu'il ne se réglait nullement sur les talents naturels pour faire ce discernement, mais sur les semences de vertu qu'il voyait que Dieu jetait dans le fond de l'âme. Lorsque j'allais à S. Cyran, à la fin de 1639, on me mit entre les mains un enfant qui paraissait un prodige d'esprit pour son âge. La mémoire et le jugement allaient de pair, et surpassaient tout ce qu'on peut dire. Car à l'âge de huit ou neuf ans il apprenait lui seul les principes du latin, voyant que je ne voulais pas les lui apprendre, et il expliquait quelquefois assez heureusement l'office de l'Eglise. Il retenait tout ce qu'il lisait et entendait, de sorte qu'il savait une infinité de choses, sans qu'on pût presque dire comment il pénétrait tellement dans tout ce qu'il lisait, qu'il en faisait ensuite des discours et des livres. Je lui surpris une fois un traité qu'il avait fait de l'Antechrist, composé de ce qu'il avait ramassé de côté et d'autre. M. de S. Cyran voulut qu'on le lui envoyât *dans sa prison* pour le voir. On ne remar-

(1) M. Arnaud d'Andilly, le premier et le plus estimé des disciples de S. Cyran, écrit dans son *Mémoire pour un souverain :* « Retrancher les procès, et principalement la chicane, qui est une des principales causes de la ruine du peuple. *L'un des meilleurs moyens d'en venir à bout, est de diminuer le nombre des colléges, et faire qu'il y ait seulement autant d'écoles qu'il en sera besoin pour apprendre à lire et à écrire : car les personnes de petite condition qui savent un peu de latin dédaignent d'estre soldats, laboureurs et marchands, ce qui est la force des Etats, et ne deviennent pour la pluspart que des prestres ignorans ou des personnes de chicane.* » Voyez *la Vérité sur les Arnauld*, par M. Varin. Lire et écrire, voilà toute la science que le Jansénisme permettait aux personnes de petite condition. — M. Sainte-Beuve ne cite pas ces textes.

quait dans cet enfant rien qui tînt de la corruption, mais seulement une avidité étrange de savoir, jointe à une grande curiosité, avec un désir ardent de se jeter dans l'Eglise et d'avoir des bénéfices, désir que ses parents lui avaient inspiré sans qu'il pût seulement savoir ce que c'était. M. de S. Cyran voulut que je lui en dise mon avis, et après que je l'en eus averti, il conclut sans différer qu'il ne fallait point du tout le faire étudier, et cela fut absolument exécuté (1).

Avant tout il fallait faire de bons jansénistes, de petits *Messieurs*. C'est pourquoi « ces écoles étaient plus pour la piété que pour les sciences. On donnait cependant aux enfants de solides principes pour les études (2). » Mais comme la piété avait à Port-Royal sa théologie anti-moliniste, l'enseignement des belles-lettres eut sa méthode opposée à celle suivie par les Jésuites. « On suivit des routes qui n'étaient alors nullement connues. Ceux qui seraient curieux de connaître ces routes ouvertes par les maîtres des *petites Ecoles*, peuvent lire le *Mémoire* du docteur Arnauld sur le *réglement des études dans les lettres humaines*. Il faut lire aussi, pour se faire une idée complète de la méthode de Port-Royal, les *Préfaces* de Guyot a mises en tête des traductions de Cicéron. L'étude du français primant l'étude du latin, l'explication philologique remplaçant l'explication littéraire, la traduction de vive voix faite par le maître devant l'élève substituée à la version écrite, liberté laissée à l'élève de choisir le sujet de ses compositions latines dans les souvenirs de ses lectures, narrations parlées faites sur le champ et puisées dans ce que l'élève vient de lire, substitution d'un abrégé de rudiment en français à la grammaire latine, suppression des thèmes latins dans les petites classes et des vers

(1) Mémoires de Lancelot, t. 2, p. 338, 194.

(2) *Mémoire de M. Wallon sur les écoles de Port-Royal, où il avait été élevé.* Ce Mémoire se trouve dans le *Supplément au Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs.*

latins dans les hautes, exercices du corps multipliés, telles sont les principales innovations de la méthode de Port-Royal. « L'Université n'en profita pas, » dit M. Sainte-Beuve, et il ajoute : « Rien n'est tenace comme l'esprit de routine dans les vieux corps... Faut-il l'avouer? En lisant le détail des recommandations et des conseils donnés par nos amis, en me pénétrant surtout de l'esprit qui y respire, j'ai été tout surpris de voir que, même de nos jours, l'Université renouvelée n'avait pas encore accepté quelques-unes de ces réformes le plus expressément indiquées dès lors, sur les thèmes par exemple, sur les vers latins, sur le mode d'explication des auteurs anciens (1). » M. Jules Simon a entendu cette plainte de M. Sainte-Beuve, et a introduit dans l'enseignement universitaire les réformes indiquées par Arnauld, Guyot et les autres messieurs de Port-Royal. La fameuse circulaire de M. le Ministre de l'instruction publique, n'est que le fidèle écho du *réglement des études dans les lettres humaines* et des *préfaces* de Cicéron. M. Sainte-Beuve pourrait dire de la *circulaire* ce qu'il dit du *réglement* et des *préfaces :* « Nous rentrons, ici du moins, dans la nature, dans la voie large et simple ; un souffle de Montaigne a passé par là. » Et aussi un souffle de Rabelais. Nous indiquons à ceux qui aiment à remonter le cours des idées dans ce monde où il n'y a jamais rien de nouveau, les chapitres de *la vie de Gargantua et de Pantagruel* dans lesquels maître François raconte comment l'illustre fils de Grandgousier fut soumis d'abord au système gothique des rêveurs mathéologiens, des corrupteurs de la jeunesse, puis au système nouveau de Ponocrates, un précepteur du temps présent.

Il nous resterait à décrire l'influence des maîtres de Port-Royal, à montrer comment, au point de vue doctrinal, ils firent valoir le jansénisme par leurs beaux ouvrages, ainsi

(1) Port-Royal, t. 3, p. 510.

que le disait d'Aubigny à Saint-Evremond, et comment, au point de vue pédagogique, ils posèrent au milieu d'utiles réformes, le principe de la décadence des études classiques. Mais cela nous éloignerait trop du donjon de Vincennes.

S. Cyran, dans sa prison, ne s'occupait pas seulement des enfants : sa *charité catholique* s'étendait aux grands comme aux petits. M. Fontaine nous disait tout-à-l'heure que l'influence du saint abbé était d'autant plus efficace que sa parole, sa vertu et sa personne étaient plus renfermées dans l'obscurité (1). Il nous dit maintenant : « Les hommes sont aveugles dans tous leurs desseins. Les plus sages sont ceux de qui Dieu se joue davantage. Ils voulaient par cet emprisonnement cacher cet abbé dans l'obscurité ; et c'est ce qui le tira de l'obscurité au contraire, comme on le peut voir par ce nombre infini de lettres qu'il écrivit de ce lieu à des personnes de condition qui désirèrent ses avis et ses prières, et se mirent sous sa conduite (2). » De son côté, M. d'Andilly, énumérant les causes de la captivité de Du Vergier, nous assure « que la principale de toutes est tout le bien que Dieu voulait faire dans cette illustre prison pour lui, ou plutôt dans cette sainte retraite, par laquelle on peut dire qu'il a été *segretatus in evangelium Dei*, puisque la divine bonté s'en est servi pour l'engager par ses admirables lettres à la conduite de tant d'âmes (3). » Ainsi les chaînes du nouveau saint Paul ne l'empêchaient pas de diriger une foule choisie dans les voies de la grâce et de la pénitence. Sa correspondance forme deux volumes in-4°. « Ce fut dans un petit coin de sa prison, disent MM. de Sainte-Marthe dans leur *Gallia Christiana*, qu'il écrivit

(1) Mémoires, t. 1, p. 206.

(2) Mémoires t. 2, p. 4.

(3) Mémoires de M. d'Andilly au sujet de messire J. du Verger de Hauranne, etc.

comme à la dérobée, et à l'insçu des soldats qui le veillaient de toutes parts, non avec l'encre qu'on lui refusa toujours, mais avec un crayon de plomb, ces lettres admirables où l'on voit éclater si efficacement le feu de sa charité. » Il y a un peu de fantaisie dans ce tableau. M. d'Andilly est plus sincère. Il raconte qu'il allait assez souvent dîner chez M. de S. Cyran au bois de Vincennes, restant seul avec lui jusqu'à l'approche de la nuit, et il ajoute : « C'était dans ces visites que je lui apportais du papier, des crayons, des plumes, et quelquefois de l'encre. » D'ailleurs on n'a qu'à ouvrir la correspondance de S. Cyran, on y verra que malgré les soldats qui le veillaient de toutes parts, il pouvait écrire à la dérobée des lettres de 15 et 30 chapitres. Il dit un jour à M. de Rebours : « Je viens de me lasser en escrivant une grande lettre ; » et une autre fois : « Je ne sçay ce que je vous ay escrit dans mes deux lettres précédentes, les ayant dictées à la haste, et n'ayant pû les faire relire, et sçachant que celuy à qui je les dicte est sujet à se plaindre de ma promptitude, et à s'en servir pour couvrir ses fautes, et la lenteur de sa main (1). » S. Cyran, qui lassait sa plume et celle de son secrétaire à écrire des lettres que nos Messieurs trouvent admirables et dont Bossuet signalait *la spiritualité sèche et alambiquée*, trouvait encore le temps de composer, toujours à la dérobée, sans doute, la *théologie familière* qui devint le catéchisme des Jansénistes. C'est dans ce livre semé d'erreurs capitales, habilement voilées, qu'on trouve cette définition de l'Eglise : « *C'est la compagnie de ceux qui servent Dieu dans la lumière et dans la profession de la vraie foi, et dans l'union de la charité.* » A l'aide de cette définition que Luther et Wiclef n'auraient pas désavouée, les Jansénistes prétendirent rester dans l'Eglise de Jésus-Christ, malgré le

(1) *Lettres chrétiennes et spirituelles de messire J. du Verger de Hauranne, abbé de S. Cyran.* Seconde partie, lett. 34 et 38.

Pape et les Evêques qui les en retranchaient. La sœur Sainte-Euphémie (Jacqueline Pascal), refusant de signer le *formulaire*, écrivait : « Mais peut-être on nous retranchera de l'Eglise ? Mais *qui ne sait que personne n'en peut être retranché malgré soi*, et que l'esprit de Jésus-Christ étant le lien qui unit ses membres à lui et entre eux, nous pouvons bien être privés des marques, mais jamais de l'effet de cette union, tant que nous conservons la charité. » Le timide Nicole et quelques autres défenseurs de Port-Royal voulurent atténuer la pureté de ce langage ; ils n'y réussirent pas. Demeurer dans l'Eglise, malgré l'Eglise, ce fut toujours un fameux principe du Jansénisme.

Au milieu des graves occupations de directeur et de docteur qu'il se donnait, S. Cyran se délassait un peu en envoyant à M. d'Andilly quelques sujets pour les poésies que son ami composait alors sous le titre de *Stances des Vérités chrétiennes.*

M. d'Andilly était poète, et sa sœur, la célèbre mère Angélique, le calomniait lorsqu'elle disait que tout son talent était de traduire (1). Ce n'était pas le sentiment de la mère Agnès, une autre sœur de M. d'Andilly ; elle lui écrivait de Notre-Dame de Tart, non pas au sujet des *œuvres chrétiennes en vers,* comme le dit M. Faugère, éditeur des *Lettres de la mère Agnès Arnauld* (les *œuvres chrétiennes* ne parurent qu'en 1644, et la lettre est du 27 avril 1634), mais au sujet d'un *Poëme sur la vie de Jésus-Christ,* publié le 18 mars 1634 : « Je distribue ici vos œuvres sans vous nommer ;

(1) « Je vous avoue, Madame, écrivait la mère Angélique à la coadjutrice de Xaintes, que j'ai eu envie de rire de ce que vous vous êtes adressée à mon frère d'Andilly pour les dispositions du baptême. Vous le prenez, Madame, pour un théologien, ce qu'il ne fut jamais. Tout son talent est de traduire. » — Une autre religieuse, amie de Port-Royal, prenait M. d'Andilly pour un évêque. La mère Angélique la détrompait aussi, mais sans envie de rire. (Lettres de la mère Angélique, t. 3, p. 460 ; t. 1, p. 531).

néanmoins, quand on me prend à foi et à serment, je n'oserais retenir la vérité prisonnière, tellement que je franchis le mot au hasard de la vaine gloire qui me poursuit d'être sœur d'un excellent poète. » Plus fécond qu'excellent, ses premiers vers lui furent inspirés par l'affection qu'il portait à son beau-père, M. de la Borderie ; il les fit en carrosse, et en fit huit cents en huit jours.

Tandis que M. d'Andilly recevait de Vincennes le canevas de ses stances, son plus jeune frère, Antoine, qui étudiait alors en Sorbonne, venait y renoncer aux fascinations de la *dignité doctorale*, et demandait au saint prisonnier la *permission de l'appeler son père, puisque Dieu lui donnait la volonté d'être son fils*. S. Cyran qui *depuis longtemps tendait les bras* à cet enfant prédestiné de la Grâce (1), se déclara *prêt de l'assister au péril de sa vie*. Il avait déjà rendu un service signalé au jeune étudiant : il lui avait donné, pour le préservver du poison moliniste des leçons de M. l'Escot, son professeur, les *Opuscules* de saint Augustin sur la grâce. Il les lut avec fruit, et quand il vint se mettre tout-à-fait sous la direction de M. de S. Cyran, celui-ci eut la joie qu'a un laboureur qui voit que la semence qu'il a jetée dans son champ y a germé, et qu'elle commence, en sortant de terre, à lui donner l'espérance d'une heureuse et abondante moisson (2). Quand le moment de recevoir la prêtrise fut venu, S. Cyran fit dépouiller son disciple de tous ses biens en faveur de Port-Royal ; il l'obligea cependant à accepter, dans la cathédrale

(1) « Le P. Colombeau, jésuite, dit un jour à la mère Angélique de son jeune frère : Voyez-vous cet enfant? Ce sera lui qui humiliera notre compagnie, et un jour il sera le fléau des plus pernicieux ennemis de l'Eglise.—Le P. Colombeau passait pour un *saint homme*, et fut le dernier jésuite qui confessa à Port-Royal. » *Vie de messire Antoine Arnauld*, t. 1, p. 10. — Le P. Colombeau est le seul jésuite dont les jansénistes aient reconnu la sainteté ; bien lui en prit de faire cette prophétie.

(2) *Histoire de la vie et des ouvrages de M. Arnauld*, p. 22.

de Verdun, un riche bénéfice qu'il refusait d'abord, et à le garder jusqu'à ce qu'il pût le résigner entre les mains d'un ami éprouvé (1). C'est à cette époque qu'il l'engagea à écrire le livre *de la fréquente communion*, travail qu'il regardait comme une excellente préparation au sacerdoce. Il revoyait les cahiers à mesure qu'ils étaient composés, et aidait l'auteur de ses lumières et de ses conseils (2). Au moment où S. Cyran communiquait ainsi le feu de sa charité, il faillit être abandonné de la grâce et perdre le titre d'*amateur très-passionné de la vérité*. Pressé par ses amis, M. d'Andilly, M. de Liancourt, M. de Chavigny, il écrivit à celui-ci une lettre qu'il devait montrer à Richelieu, lettre explicative, très-équivoque, sur la *contrition* et l'*attrition*, accordant à cette dernière d'être *suffisante avec le sacrement*. M. Sainte-Beuve analyse ainsi les sentiments qui agitèrent l'âme « du grand serviteur de Dieu » dès qu'il eut fait cette concession : « La lettre à peine partie, il sentit sa faute ; il en eut un regret amer, une humiliation secrète, aussitôt suivie d'un surcroît de *bouillonnement* qui le mit comme hors de lui... C'est dans une saillie de cette ferveur retrouvée, de ce bouillonnement qui le ne quitta plus, que fut écrite à M. Arnauld une lettre décisive dont il faut citer les principaux passages ; on y voit bien à nu M. de S. Cyran, relevé d'un moment de faiblesse, aiguillonnant et déchaînant, pour ainsi dire, le génie polémique du grand Arnauld :

« *Tempus tacendi et tempus loquendi*. Le temps de parler est arrivé ; ce serait un crime de se taire, et je ne doute nullement que Dieu ne le punît en notre personne par quelque peine visible et très-sensible. Je vous ai dit souvent que je suis très-lent dans les grandes et importantes affaires ; mais quand le temps est arrivé, il m'est impossible de changer ou de perdre un moment pour agir sans cesse dans toute l'é-

(1) *La Vérité sur les Arnauld, par M. Varin*, t. 1, p. 375.

(2) *Vie de messire Antoine Arnauld*, t. 1, p. 45.

tendue de ma lumière et de mon pouvoir... Il n'y a point lieu de douter et d'hésiter dans cette affaire : quand nous devrions tous périr et faire le plus grand vacarme qui ait jamais été, nous ne devons plus laisser ses sermons (*les sermons que M. Habert, théologal de Paris, prêchait à Notre-Dame contre les doctrines de la Grâce*) sans répondre à tous les chefs en particulier ; nous ferions une grande faute au jugement de tous les hommes sensés, si nous ne répondions pas. Il est certain que le silence et la modestie que nous avons gardé jusqu'à présent nous a fait tort ; mais c'est ma coutume d'avoir longtemps grande patience en semblables affaires qui regardent Dieu et l'Eglise... Il ne faut plus user de silence ni de dissimulation de peur de nuire à ma liberté... Je vous prie d'agir avec toute l'étendue de votre esprit et de votre pouvoir..... Je salue tous mes amis et les supplie de prendre part à cette lettre, et de n'avoir non plus d'égard à ma prison que si j'étais en pleine liberté (1). »

Au lieu d'expliquer cette lettre, comme M. Sainte-Beuve, par un surcroît de bouillonnement qui s'empara de l'âme de S. Cyran, nous l'expliquons, au risque d'infirmer le caractère intrépide du grand serviteur de Dieu, par la date qu'elle porte. Cette lettre est datée du 1er février 1643, six jours avant la sortie de prison de S. Cyran qui avait l'assurance de sa liberté prochaine, Richelieu était mort le 4 décembre précédent (2). Dieu, dit M. Fontaine parlant de cet événement, sembla se réveiller comme d'un profond sommeil, pour rendre justice à ceux qui criaient vers lui nuit et jour.

Tant que Dieu dormit, c'est-à-dire tant que le Cardinal vécut, S. Cyran pensa que le temps de parler n'était pas venu, qu'il ne fallait pas faire le plus grand vacarme qui ait jamais été, qu'il était à propos de garder le silence et la mo-

(1) Port-Royal, t. 2, p. 20, 21.

(2) Le jour de la fête de S. Cyran, remarquèrent nos Messieurs, et le saint abbé le premier, ce qui les confirma dans cette modeste pensée « que Dieu venait de faire pour l'heureuse liberté du prisonnier une si grande révolution dans le monde. » Mémoires de Fontaine, t. 2, p. 23.

destie, et observa qu'il était prudent de s'en tenir à sa coutume d'avoir longtemps grande patience. Il faut, disait-il à M. Le Maître qui l'interrogeait sur la conduite à garder, il faut baisser les yeux et adorer Dieu. La lettre explicative sur l'*attrition* portée, S. Cyran, dit M. Sainte-Beuve, *en eut un amer regret, une humiliation secrète, aussitôt suivie d'un surcroît de bouillonnement* qui lui fit écrire la lettre guerrière au docteur Arnauld. M. de S. Cyran lui-même nous assure du contraire : « Nous ne savons ce que nous désirons, écrit-il à un de ses amis à ce sujet dans l'effusion de son cœur. Dieu veut peut-être mieux faire les choses que nous ne pouvons nous imaginer.... Qu'on garde bien le silence. Qu'on ne dise pas un mot : je vous en prie autant que je puis. Je vous le redis encore, vous avez tort d'être triste d'une chose dont je ne le suis nullement (1). » Cette résignation dura jusqu'à ce que Louis XIII eût promis aux amis du saint prisonnier, « l'illustre innocent », d'ouvrir les portes de sa prison. Alors seulement *il supplia ces amis d'agir et de n'avoir non plus d'égard à sa prison que s'il était en pleine liberté.* Quelques jours après, en effet, S. Cyran était libre. Sa sortie de Vincennes fut un triomphe. M. d'Andilly alla le quérir lui-même dans son carosse. Il le mena remercier ses amis, M. de Chavigny, M. le président Molé. Il le conduisit à Port-Royal de Paris, où on l'attendait. Toute la communauté s'était réunie au parloir pour recevoir le Père tant désiré ; mais lorsqu'il entra, M. de Rebours, qui avait la vue basse, prit une lunette pour lorgner, ce qui fit rire une religieuse, et celle-ci en fit rire une autre, et toutes éclatèrent. M. de S. Cyran se dit tout bas avec le sage dans sa discrète révérence : Avez-vous des filles ? Evitez de vous montrer à elles avec un visage riant. « J'avais bien quelque chose à vous dire, mais il y faut une autre préparation que cela ; ce sera pour une autre fois. »

(1) *Mémoires de M. Fontaine,* t. 2, p. 17.

Ce fut tout le discours de ce Père tant désiré, et il se retira. Il revint huit jours après célébrer l'octave de sa sortie. M. Singlin chanta la grand'messe ; M. Arnauld fit diacre et M. de Rebours, sous-diacre. M. de S. Cyran se contenta de communier avec l'étole. Après le *Te Deum*, il envoya son domestique dans la sacristie dire qu'il priait tous les officiants et le célébrant de s'assembler et de lui tirer un psaume tel qu'il plairait à Dieu de le leur envoyer. Le diacre prit un psautier, le prêtre ficha une épingle dedans, afin de prendre ce que Dieu enverrait pour consoler son serviteur. « C'est ici, s'écrie Lancelot auquel nous empruntons ces récits, où l'on a tout sujet d'admirer la providence de Dieu et sa bonté, et d'attendre avec patience le jugement qu'il prépare aux ennemis de la vérité et de ses défenseurs ; car le psaume qui nous échut fut le XXXIVe : *Eternel, plaide contre ceux qui plaident contre moi, fais la guerre à ceux qui me font la guerre.* » S. Cyran, très-touché de l'attention de la Providence divine, voulut chanter ce psaume à l'heure même, avant que de sortir de sa place. Il pria pour cela que l'on fît retirer tout le monde de la chapelle, afin qu'il pût se répondre avec plus de liberté en la présence de Dieu. » Du Vergier resta donc toujours ce que le P. Petau l'avait connu, lorsque, jeunes étudiants, ils mangeaient ensemble à la même pension bourgeoise, *fort particulier dans toutes ses manières.*

S. Cyran avait repris son ancien logement près des Chartreux. Il fut visité de tout ce qu'il y avait d'hommes et de femmes de qualité dans le parti, et il se remit à son rôle de directeur et de docteur avec plus de hardiesse que jamais. Sa prison le rendit plus considérable qu'auparavant, par l'honneur qu'il se faisait d'avoir souffert la persécution pour la doctrine de la grâce. Il passait pour martyr, et il sut si bien profiter de ses avantages, qu'il s'en fit une manière de droit pour débiter ses erreurs plus impunément que jamais(1).

(1) *Histoire du Jansénisme*, par le P. Rapin, p. 496.

Pendant les quelques mois qui séparèrent sa délivrance de sa mort, Du Vergier put contempler avec joie les progrès de sa doctrine, que la mort du roi Louis XIII favorisa beaucoup. On vit alors à la cour, dit le P. Rapin, une autre conduite, d'autres vues, d'autres cabales et d'autres intrigues. Dans ce changement si universel, personne ne profita davantage que les Jansénistes. L'audace de tout oser leur vint de l'impunité de tout faire. Ne trouvant plus que des applaudissements là où ils ne trouvaient auparavant que des accusations, ils entreprirent de s'insinuer à la cour, et de se rendre partout les maîtres des esprits. Le concours des nouveaux prosélytes était grand; les dames s'assemblaient à Port-Royal de Paris, où les deux mères Arnauld les instruisaient, et les honnêtes gens, parmi lesquels Jansénius triomphait, s'assemblaient chez l'abbé de S. Cyran, ou aux Chartreux, dans la cellule de Dom Carouge, l'une des plus commodes, des plus logeables et des plus régulières des belles Chartreuses de l'Europe (1). Ces succès développèrent chez le réformateur cette ardeur excessive de tempérament que Richelieu avait remarquée de bonne heure, et *qui lui envoyait à la tête des vapeurs dont se formaient ses imaginations mélancoliques qu'il prenait pour des réflexions spéculatives ou pour des réflexions du Saint-Esprit.* On le vit le jour de Pâques communier dans sa paroisse de Saint-Jacques du Haut-Pas, parmi le peuple, à la grand'messe, avec une étole sur son manteau. Il voulait autoriser par cette conduite singulière les idées qu'il avait de la hiérarchie, et le secret dessein qu'il méditait d'abolir les messes basses dans chaque paroisse, ce qui allait à éloigner les peuples de la fréquentation des autels et à refroidir la dévotion des fidèles par la rareté de la célébration des saints mystères. C'était ce qu'il y avait de plus caché dans la cabale que ce dessein, qu'on n'expliquait

(1) Sauval, *Antiquités de Paris*, t. 1, p. 440.

point ouvertement. La communion laïque du Patriarche était le signal qu'il commença à donner de ses intentions. Il vécut de cette manière le reste de l'été, ne disant que rarement la messe ou point du tout ; ainsi il donnait à son esprit et à sa religion toutes les formes qu'il voulait, tantôt ne faisant que le hiérarque et ne prônant que la paroisse pour gagner les curés, tantôt faisant de grands éloges de la vie religieuse et de la perfection des vœux, pour mettre en vogue le couvent de Port-Royal. C'est le P. Rapin qui nous fournit ce détail des derniers jours de S. Cyran. M. Sainte-Beuve ne voit dans les récits du jésuite que *des petitesses dénigrantes dans lesquelles le néant du jugement humain se lit tout entier.* Il déplore que les écrivains de la robe et du bord du révérend père le copient plus ou moins. Quant à lui, il s'en gardera bien ; il a *des actes fidèles qui le démentent.* Ces *actes fidèles* se démentent quelquefois les uns les autres, nous venons de le constater à plusieurs reprises. D'ailleurs sont-ils si fidèles que le dit M. Sainte-Beuve ? M. Cousin se plaignait des éditeurs jansénistes du faubourg Saint-Marceau et d'Utrecht qui, au XVIIIe siècle, corrigèrent les lettres de la mère Angélique (1). M. Sainte-Beuve à son tour nous avertit de *l'état de remaniement et d'à peu-près* dans lequel les lettres de S. Cyran nous sont parvenues (2). Il y a plus : il nous avertit que lui-même rend quelquefois les phrases de ces Messieurs *supportables de grammaire.* Et ces Messieurs n'ont-ils pas rendu les phrases de leurs illustres docteurs supportables de théologie ? Assurément, et c'est M. Sainte-Beuve qui nous l'affirme. Ecoutons-le. C'est à propos des corrections infligées aux *Pensées* de Pascal par les premiers éditeurs, Arnauld, Nicole, de Tréville, etc. :

(1) *Jacqueline Pascal*, p. 39.

(2) Port-Royal, t. 3, p. 469.

N'êtes-vous pas effrayé de cette multitude de défilés et de coins périlleux par où est obligé de passer une pauvre pensée humaine, laissée orpheline du génie qui l'a produite, et *n'ayant plus là son père pour la défendre ?* Pour les vrais anciens, transmis durant des siècles à travers tant de mains diversement intéressées, cela fait trembler. *Chez ces hommes qui sont des modernes d'hier, que d'altérations déjà et d'atteintes*, que du moins encore nous pouvons saisir ! S. Cyran nous a paru, dans ses discours et dans sa parole, tout autrement éloquent que dans ses écrits : je le crois bien ; M. Nicole, qui était très-exact, a passé son niveau sur ces derniers (1). S. Cyran, le grand directeur, corrigé par Nicole ! C'est pis que ne le serait, dans un autre genre, Joseph de Maistre corrigé par l'abbé Emery. Ici, c'est Pascal qui a, pour son compte, à passer entre les amis craintifs et les approbateurs inquiets, entre une double haie de docteurs. Comme l'homme aux deux maîtresses, c'est à qui lui arrachera un cheveu. Oh ! que l'homme de génie paye cher l'avantage d'appartenir à un parti (2) !

Ces amis craintifs, ces approbateurs inquiets, ne se contentèrent pas de donner des *petits embellissements* (3) à la doctrine de leurs *saints ;* ils embellirent bien un peu leur histoire, *leurs actes*. « Surtout, leur disait Racine, louez vos Messieurs, et ne les louez pas avec retenue. Vous les placez justement après David et Salomon, ce n'est pas assez : mettez les devant ; vous ferez un peu souffrir leur humilité, mais ne craignez rien ; ils sont accoutumés à bénir tous

(1) Nicole, le grand *réviseur* et *repasseur, ne cessa dans aucun temps de faire cet office* qu'on sollicita de lui jusqu'à la fin de sa vie. « Il serait bon que cet ouvrage fût revu, lui écrivait-on au sujet des *Prières* de M. Hamon. M. de Pontchâteau avait toujours cru que personne n'en était plus capable que vous, et qu'*il n'était pas bon de laisser les écrits de M. Hamon sans cette révision*, parce que ses pensées sont quelquefois *outrées* et *trop fortes* (note de M. Sainte-Beuve).

(2) Port-Royal, t. 3, p. 380.

(3) « Il est certain que s'il (Pascal) vivait encore, il souscrirait sans difficulté à tous ces petits embellissements qu'on a donné à ses pensées. » Lettre de M. de Brienne à M. Périer.

ceux qui les font souffrir (1). » Il serait injuste de ranger M. Sainte-Beuve parmi ces panégyristes à outrance. Comme le P. Rapin qu'il déteste, il a çà et là ses traits *dénigrants,* quoique très-vrais ; en les rassemblant, on arrive à former un portrait du grand serviteur de Dieu qui ne s'éloigne pas trop de celui qu'en trace le célèbre jésuite et où le célèbre académicien lit tout entier le néant du jugement humain. Voyez, par exemple, comme M. Sainte-Beuve peint la nature et le caractère de S. Cyran : Il avait dans sa jeunesse, dit-il, l'imagination un peu fausse et subtile ; ses fleurs ressemblaient beaucoup à celles des orties (2); sa nature était de celles qui ont besoin pour se clarifier et se faire, de passer d'abord par quelque fatras, et, comme on dit en mots francs, de jeter d'abord leur gourme avant d'être saines (3); sa nature était un peu sauvageonne (4). Avec le sévère et très-peu littéraire Saint-Cyran, attendons-nous aux épines et aux broussailles. Rien de moelleux, mais les nerfs mêmes en ce qu'ils ont souvent de plus mêlé et de plus inextricable (5). Sa manière, tant de parler que d'agir, était peu transparente (6). Quand il voyait la pieté soumise de ceux qu'il voulait endoctriner se révolter contre ses propos hérétiques, il était obligé, après s'être échappé, de se vite recouvrir comme il pouvait et de faire retraite dans son nuage. Cette intermittence d'effusion et de réticences tenait chez lui de la méthode autant que du tempérament (7). Il resta jusqu'à l'âge de plus de quarante ans enveloppé comme d'un manteau de prudence, attendant l'heure et faisant ses voies lentes et

(1) Racine, seconde *petite lettre.*

(2) Port-Royal, t. 1, p. 277.

(3) Ibid., t. 1, p. 279.

(4) Ibid., t. 1, p. 241.

(5) Ibid., t. 1, p. 273.

(6) Ibid., t. 2, p. 166.

(7) Ibid., t. 1, p. 136.

profondes en divers sens : une sorte de Sieyès spirituel en disponibilité (1). M. de Saint-Cyran ne se départit pas de cette habitude mystérieuse qui le faisait agir avec vigueur en se tenant volontiers dans l'ombre (2).

M. Sainte-Beuve peint encore la doctrine et l'œuvre de M. de Saint-Cyran avec une justesse à laquelle le P. Rapin aurait fort applaudi, car elle entre tout-à-fait dans sa manière de voir. En se portant le champion de la discipline ecclésiastique et de l'Episcopat contre les moines, contre les Jésuites surtout, dit-il, Saint-Cyran rentrait dans la question gallicane ; il suivait la trace des Pithou, des De Thou, et marchait de concert avec Edmond Richer, Simon Vigor, Jérome Bignon, les Du Puy ; il s'avançait sous leur couvert, en attendant qu'il démasquât ce qui lui était propre (3). Derrière l'échafaudage de la discipline qu'il se piquait de relever, S. Cyran érigeait sous main l'idéal de son évêque intérieur, du directeur en un mot : ce qu'il sera lui-même en personne (4). Un seul péché mortel contre la chasteté destitue, selon lui, l'évêque, et anéantit son pouvoir. Le nom de chrétien ne dépend plus de la forme extérieure du sacrement, soit de l'eau versée, soit de l'onction du saint chrême, mais de la seule *onction de l'Esprit.* En cas d'hérésie, chaque chrétien peut devenir juge; toutes les circonscriptions extérieures de juridiction cessent ; à défaut de l'évêque du diocèse, c'est aux évêques voisins à intervenir, et à défaut de ceux-ci, à n'importe quels autres. Cela mène droit, on le sent, à ce qu'au besoin chacun fasse l'évêque. Mais qui jugera s'il y a vraiment cas d'hérésie ? La pensée du juste, en s'appliquant autant qu'elle peut à la lumière directe de la

(1) Port-Royal, t. 1, p. 309.
(2) Ibid., t. 1, p. 310.
(3) Ibid., t. 1, p. 316.
(4) Ibid., t. 1, p. 214.
(5) Ibid., t. 1, p. 319.

foi, y voit comme dans le miroir même de la céleste gloire. Ainsi se posait par degrés, dans l'arrière-fond de cette doctrine, l'omnipotence spirituelle du véritable élu (1). Tel était le système théocratique de M. de S. Cyran : non pas chaque fidèle pape comme chez les réformés, non pas chaque prêtre ordinaire suffisant comme chez les catholiques tout-à-fait romains, mais chaque *vrai* prêtre directeur, chaque directeur pape et toute l'Eglise en lui, quand il a l'inspiration directe (2). Il y a un moment où, si l'on donne raison à S. Cyran, on est amené à conclure qu'il n'y a bientôt plus de catholiques dans l'Eglise : il faudra traiter tout le monde de pélagiens, de païens ou d'hérétiques (3). Il y a une parole terrible de Luther ; il disait qu'il devrait y avoir contre la Papauté une langue à part dont tous les mots fussent des coups de foudre. En écoutant bien les paroles de S. Cyran, ne semble-t-il pas qu'on entende sourdement le coup de foudre gronder dans le nuage (4)? Il y a un lien réel entre l'inspiration chrétienne intérieure de S. Cyran, et celle des grands réformés : pour eux tous la foi en la parole de Dieu se fonde moins encore sur la tradition de l'Eglise que sur le témoignage du Saint-Esprit. Ajoutez que les uns et les autres présupposent une interruption de tradition, une corruption radicale et très-ancienne dans l'Eglise catholique (5). La grande république chrétienne de S. Cyran aurait eu les simples prêtres comme colonnes, les évêques élus comme groupant, concentrant et gouvernant, les conciles généraux comme dominant et régnant d'une suprématie infaillible, et le Pape, par dessus-tout, comme couronne un peu honoraire (6).

(1) Port-Royal, t. 1, p. 319.
(2) Ibid., t. 1, p. 459.
(3) Ibid., t. 3, p. 363.
(4) Ibid., p. 389.
(5) Ibid., t. 3, p. 619.
(6) Ibid., t. 1, p. 366.

Ces divers points bien posés, disons-nous avec M. Sainte-Beuve, font mesurer dans l'ensemble le caractère et l'esprit du grand personnage. Cet ensemble est bien celui que les « petitesses *dénigrantes* de Rapin nous laissaient entrevoir, mais le Père était trop mondain, trop répandu, il dînait trop souvent » en ville pour entendre aussi bien que notre solitaire et mortifié académicien « le caractère moral et la trempe d'âme » des Messieurs de Port-Royal.

Nous touchons aux derniers jours de S. Cyran ; s'ils furent réjouis par l'accroissement du nombre des adeptes, ils furent assombris par les premiers coups dont Rome frappa la doctrine nouvelle. Au mois de juin 1673, Urbain VIII condamna l'*Augustinus* et en défendit la lecture. M. Floriot, un ami de Port-Royal, fut le premier qui apporta un soir la bulle chez M. de S. Cyran. Il était tard, l'abbé venait de se retirer dans sa chambre ; M. Floriot, vu l'importance du message, insista pour être reçu. « Il lui fit donc voir cette bulle qui n'était rien auprès de celles qui sont venues depuis. M. de S. Cyran, ayant peine à digérer ce procédé de la Cour de Rome, qu'il savait fort bien distinguer de l'Eglise Romaine, ne put retenir son zèle pour la vérité, et il dit par un certain mouvement intérieur qui ne semblait venir que de Dieu : *ils en font trop, il faudra leur montrer leur devoir* (1). » Ce n'est pas le dénigrant et peu fidèle P. Rapin qui raconte cela, c'est le sincère et filial Lancelot. La mort ne permit pas à S. Cyran de montrer au Pape son devoir. Malade depuis quelques mois, une attaque d'apoplexie l'emporta le 11 octobre 1643. Le saint abbé reçut-il les derniers sacrements ? M. Sainte-Beuve, appuyé sur le témoignage de ses bons amis, se prononce hardiment pour l'affirmative, et cette fois-ci il en vient aux gros mots contre le P. Rapin et ceux de sa robe qui prétendent le contraire. Il assure que le P. Rapin (qu'il

(1) *Mémoires* de Lancelot, t. 1, p. 121.

appelle cependant quelque part *aimable homme, un bon religieux, un de ces religieux qu'on aimerait à rencontrer dans le monde et avec qui on passerait une heure ou deux fort agréablement)* est un odieux calomniateur, qui tient à damner, avant tout, ses gens, à vouer cet affreux S. Cyran à l'enfer ; il parle de haines infâmes, de fanatisme qui suinte par tous les pores, de besoin de dénigrer et de flétrir, de basses injures, et termine ses imprécations par une invocation attendrie à *la morale des honnêtes gens*, claire et pure comme *le jour*, *manifeste comme le soleil* (1). Nous n'aurions pas cru l'âme septique de M. Sainte-Beuve susceptible de ce bouillonnement. Mais aussi quelle témérité, mes Révérends Pères, d'oser contredire le récit de Lancelot, l'*homme simple, véridique, sincère, le fidèle Elisée de M. de S. Cyran !* Il est vrai que vous avez entre les mains un billet du curé de Saint-Jacques-du-Haut-Pas ainsi conçu :

« Vous me demandez si M. l'abbé de S. Cyran a reçu ses sacrements à la mort ; personne ne peut mieux vous répondre de cela que moi ; car ayant été appelé par ses domestiques pour lui donner l'Extrême-Onction, il mourut avant que j'eusse achevé ; j'avais traité de ce bénéfice (la cure de Saint-Jacques) avec l'abbé Honorat Mulsey quelques jours auparavant, et il ne s'était pas encore entièrement défait de ses fonctions ; nous nous aidions l'un l'autre dans les besoins de la paroisse, et ne s'étant pas trouvé au logis, je fus appelé pour assister ce malade en cette extrémité ; je ne pus achever, la mort l'ayant surpris : pour les autres sacrements, il ne les reçut point, et il ne nous en fut pas même parlé ni à l'un, ni à l'autre. J'ai remarqué autour du malade deux femmes qui le servaient avec bien de l'affection, l'une assez jeune, et l'autre avancée en âge ; on disait dans le domestique qu'elles avaient grand soin de lui et qu'il avait grande confiance en elles. Mon collègue Mulsey déposa que le défunt avait reçu ses autres sacrements, ce qu'on exigea de lui pour sauver l'honneur de cet abbé,

(1) Port-Royal, t. 2, p. 539, 540.

et ce fut à force d'argent qu'on tira ce témoignage. C'est tout ce que je sais sur cela (1). »

Il est vrai que ce billet est signé par l'abbé Pierre de Pons de la Grange, un ami de M. Ollier, de Saint-Vincent-de-Paul, qui devint directeur des Missions-Etrangères, où il mourut laissant une mémoire vénérée de tous ses contemporains. *Malgré tout, entre le P. Rapin et les siens, écrivant par ordre, qui nient ce qu'ils n'ont pas vu, et Lancelot témoin, qui affirme*, M. Sainte-Beuve *n'hésite pas*. L'abbé de Pons n'a pas vu ; seul Lancelot a vu ; M. Sainte-Beuve ne croit qu'à Lancelot. Mon Dieu ! mes Pères, n'insistez pas, et laissez M. Sainte-Beuve croire à Lancelot : nous connaissons ses *motifs de crédibilité*.

Quand la mort de S. Cyran fut connue, ses amis consternés accoururent le vénérer sur son lit funèbre, où il gardait « une mine si grave, » que Lancelot, l'innocent ! s'imaginait « qu'il aurait été capable en cet état de donner de la crainte aux plus passionnés de ses ennemis, s'ils l'eussent vu (1). » M. de Boscle, un solitaire de Port-Royal-des-Champs, tout perclus et douloureux, vint à pied de cette maison au logis mortuaire, aidé seulement de ses béquilles, première merveille. Mais, merveille plus grande encore, quand il eut touché les pieds du mort, il jeta ses béquilles, et se trouva guéri. C'est Lancelot qui rapporte ce miracle. M. Sainte-Beuve le croit-il ? Nous n'osons pas le lui demander ; il nous répondrait peut-être ce qu'il dit au P. Rapin avec plus de colère que d'équité : Si vous ne voulez pas du *divin* à Port-Royal, supprimez-le partout (3). Il nous semble que le *divin* de Port-Royal, même garanti par M. Lancelot,

(1) *Histoire du Jansénisme*, par le P. Rapin, p. 505.

(2) *Mémoires* de Lancelot, t. 1, p. 252.

(3) Port-Royal, t. 1, p. 482.

n'a rien de commun avec le *divin* de l'Eglise catholique, et que l'un étant supprimé, l'autre peut encore tenir debout. Mais, comme on disait ces jours-ci, à propos de certaines lettres *à la Princesse* : « Quand la plume du libre-penseur vient à tremper dans l'eau bénite, — excepté dans l'eau bénite de Lancelot, — l'écrivain s'agite et se tord au milieu des blasphèmes les plus discrédités (1). » La guérison de M. de Boscle excite la dévotion des Messieurs et des Mères de Port-Royal envers les restes mortels de M. de S. Cyran. Le fidèle *Elisée* a là-dessus des détails où la haute valeur du jugement janséniste se lit tout entière :

Je me rendis maître de la chambre, dit-il.... Je fis tremper quantité de linges dans son sang. Je fis prendre son cœur, qu'il avait donné par son testament à M. d'Andilly, son intime ami, à la charge qu'il se retirerait du monde..; je fis mettre à part ses entrailles, qui furent enterrées à Port Royal de Paris, pour satisfaire la dévotion de la mère Angélique. Je fis réserver la partie supérieure de son test pour son neveu. Je rompis encore des morceaux assez grands de ce qui restait du test par derrière... Je coupai beaucoup de ses cheveux, et je réservai la chemise dans laquelle il était mort, que la mère Angélique avait aussi demandée (2).

Le lundi soir, M. Le Maître arriva de Port-Royal des Champs; il voulut avoir ses mains. Il le fit trouver bon à M. Singlin, mais la chose n'était pas aisée à exécuter, parce que le corps était déjà enseveli et mis dans un cercueil de bois, en attendant que l'on eût fait celui de plomb. Il était posé dans la salle, couvert d'un drap des morts, entouré de luminaires, et accompagné d'un ecclésiastique de la paroisse qu'il n'était pas à propos d'avoir pour témoin de notre dévotion... On attendait le plombier à tout moment... On jugea à propos de me charger de

(1) M. Jouvin.

(2) La mère Angélique, dit M. Sainte-Beuve, sur le témoignage d'un de ces témoins qui ont vu, n'eut dans ce malheur que deux paroles : *Dominus in cœlo !* Dans le ciel est le Seigneur. Elle en eut au moins une troisième : La chemise du saint abbé! Honni soit qui mal y pense.

l'exécution. Ainsi, après avoir envoyé souper cet ecclésiastique, je me renfermai dans la chambre avec une autre personne. Nous détournâmes tout cet appareil mortuaire, nous ouvrîmes la bière, nous découvrîmes le drap qui ensevelissait le corps, et baisant dévotement ces mains si dignes de vénération, je pris le rasoir et les coupai toutes deux au poignet, et les mis proprement dans une boîte que j'avais préparée à cet effet, et le lendemain je les portai à la mère Angélique, avec la plupart des reliques dont j'ai parlé ci-dessus (1). »

Ne vous semble-t-il pas que le fanatisme de ces messieurs suinte ici visiblement? M. Sainte-Beuve, qui aime à *passer les détails trop peu gracieux* (2), a omis cette page de son témoin de prédilection. Toutefois, pour honorer sans doute la médecine qu'il étudia dans sa jeunesse, il note que « le médecin et le chirurgien admirèrent la capacité du cerveau de S. Cyran, et qu'ils dirent n'en avoir jamais vu de si grand pour la quantité, ni de plus blanc pour la substance. »

L'enterrement se fit le 13 octobre, en grande pompe, dans l'église de Saint-Jacques-du-Haut-Pas. Pour faire honneur aux obsèques d'un homme si important, on eut soin de faire

(1) *Mémoires* de Lancelot, t. 1, p. 256, 257.— Ces reliques se répandirent dans la province avec la doctrine de S. Cyran. Nous en avons vu dans un reliquaire que possède le musée du grand séminaire de Nîmes ; et elles sont accompagnées des reliques de beaucoup d'autres saints de Port-Royal, M. de Paris, M. de Sens, M. de Pamiers, M. Racine, M. Arnauld, la mère Angélique, M. de Sacy, M. Singlin, le P. Quesnel, la mère Agnès, etc., etc. — Les jansénistes ne dénichaient nos saints que pour placer les leurs.

« Les religieuses de Port-Royal des Champs, écrivait en 1665 une novice de ce monastère à Desmarets, ont fait plusieurs fois la procession nu-pieds, portant les reliques de MM. de S. Cyran, de Bagnols et Le Maistre. Elles chantaient les hymnes des confesseurs et en disaient l'oraison au retour. Quand il y avait des malades, on leur faisait boire de l'eau dans laquelle le doigt de M. de S. Cyran avait trempé ; on lui faisait des neuvaines, et on faisait toucher à ces prétendues reliques des images qu'on gardait avec grande vénération. « *Mémoires* du P. Rapin, t. 3, p. 343.

(2) Port-Royal, t. 1, p. 97.

une assemblée de conséquence, c'est-à-dire de gens du parti et d'autres qui n'en étaient pas, pour faire plus de bruit dans le monde. Quelle façon ne prit-on point pour en faire un béat! Voici ce qu'on fit pour rendre la mémoire du défunt célèbre en attirant du monde à son tombeau : on envoyait tous les samedis des prêtres de Port-Royal, qui venaient dire la messe à l'autel le plus proche du tombeau. Ce n'était pas la messe des morts, avec du noir, qu'ils disaient : c'était une messe de confesseur avec du blanc, car on traitait déjà ce mort de bienheureux à Port-Royal. On envoyait la veille laver et nettoyer la tombe avec un grand soin, pour faire mieux lire l'éloge contenu dans l'épitaphe (1). Les personnes de qualité y venaient en foule, et l'on se succédait dans les prières qu'on faisait auprès de ce tombeau, comme on fait au saint sacrement dans les lieux où se fait l'adoration perpétuelle. Cependant d'Andilly, qui avait fait graver l'image de l'abbé, la distribuait dans le faubourg; à quoi on ajoutait de petites guérisons et de petits miracles qu'on supposait à ces images

(1) Voici cette épitaphe :

Vous n'aurez point de Dieu nouveau.
Vous n'aurez point de vérité nouvelle.

Cy gît Mre Jean du Verger de Hauranne,
abbé de S. Cyran,
qui par une merveille qui a peu d'exemples,
a sçu joindre une profonde humilité à une haute science,
qui ayant toujours eu un zèle très-particulier
pour l'unité de l'Eglise, la tradition des Pères et les vérités
qu'il avait apprises de l'antiquité,
lorsqu'il avait commencé à écrire contre les hérétiques
de ce temps pour la défense de l'Eglise catholique,
à laquelle il était uniquement attaché,
est mort, ayant été regretté de tout le clergé de France,
et de tous les gens de bien,
l'onzième d'octobre M. DC. XLIII,
et le LXII de son âge.
Vérité. Charité. Humilité. — Oh ! oui, vérité
et humilité surtout.

pour les rendre recommandables ; mais comme on y ajoutait des aumônes dans le petit peuple, elles y étaient toujours bien reçues.

Enfin, ce concours de personnes de condition, ces carrosses plantés à la porte de la paroisse, ces dames en dévotion sur la tombe du défunt, cet appareil, ces cérémonies, donnèrent tellement dans les yeux du peuple, qu'il commença à se mêler à cette dévotion, et par l'idée qu'on lui en fit ou qu'on le força de se faire sur ce qu'il voyait, il s'accoutuma au langage qu'on affecta de débiter dans le faubourg, que le défunt était un saint (1).

On le voit, les disciples surent exploiter au profit de la doctrine la mort et le tombeau du maître. Encouragés par ces succès parmi les grands et le peuple, persuadés qu'ils avaient auprès de Dieu un puissant protecteur dont il se rappelait cet oracle : *L'heure de parler et de combattre est venue*, ils déployèrent hardiment l'étendard augustinien de la Grâce.

S. Cyran, la veille de sa mort, avait dit à son médecin, qui était en même temps celui du collége de Jésuites : « Monsieur, dites à vos pères que quand je serai mort, ils n'en triomphent pas, et que j'en laisse douze après moi plus forts que moi. »

P. S. — Une faute d'impression qui s'est glissée dans notre 4e article, tome XXVI (novembre 1872), p. 450, l. 14, dénature complétement le sens de la phrase. Tous nos lecteurs auront compris qu'il faut lire dans la proposition condamnée de Baïus : *La félicité est pour les bons anges et aurait été pour l'homme, s'il eût persévéré dans l'innocence jusqu'à la mort, une récompense* et non *une grâce*.

F. Fuzet.

(1) *Histoire du Jansénisme*, par le P. Rapin. « Quoique ce soient des ennemis qui racontent cela, dit M. Sainte-Beuve (Port-Royal, t. 2, p. 212), j'ai peine ici à ne pas les croire.

VISIONS ET APPARITIONS.

Troisième et dernier article (1).

Règles pour constater et discerner les vraies apparitions surnaturelles.

I. Discerner les esprits, apprécier avec rectitude les prodiges et les faits merveilleux, pénétrer la nature intime et découvrir le vrai principe d'une apparition, est parfois chose difficile : « Opus, dit le cardinal Bona, multa obsitum caligine, casuum varietate perplexum, et quibusdam quasi cavernosis anfractibus impeditum (2). » Aussi, pour s'avancer avec sécurité, pour éviter toute déception, faut-il avoir recours au pouvoir surnaturel et tutélaire de l'Eglise. On ne peut voir nettement dans ces régions supérieures, qu'autant que la lumière descendra des montagnes éternelles, et que Dieu communiquera les moyens de discerner : « Spirituum ponderator est Dominus (3) ». Comment en effet la pauvre et infirme raison humaine suffirait-elle par elle-même à dissiper les ténèbres dont l'ennemi du salut cherche à nous envelopper ? Comment pourrait-elle déjouer tous les artifices de l'enfer ? Telles sont les vérités que nous avons exposées dans le précédent article. Le pouvoir ecclésiastique, avons-nous dit, est le vrai et seul critère extrinsèque des visions et apparitions ; et le souverain Pontife, prononçant d'une manière absolue et définitive, les évêques portant des sentences proprement dites, bien que

(1) V. les nos de février, p. 97, et de mars, p. 193.

(2) De discretione spir., c. I, n. 1.

(3) Prov. XVI, 2.

subordonnées à un tribunal supérieur, constituent, à des degrés divers, cette véritable règle directive.

La certitude produite par l'application de ce critère ne repose point immédiatement sur l'évidence intrinsèque tant des faits en eux-mêmes que de leur cause efficiente, mais sur l'autorité comme telle : c'est pourquoi le motif immédiat de l'assentiment est aussi de l'ordre extrinsèque. Il y a donc lieu à discerner ici l'évidence de vérité et l'évidence de crédibilité. Celle-ci résulte de l'autorité morale du jugement ecclésiastique comme tel ; l'autre présuppose l'examen personnel des faits en eux-mêmes, ou l'application des règles intrinsèques. Or, comment peut-on arriver à cette évidence ? Telle est la question qui nous reste à étudier.

Assurément le critère extrinsèque implique ou présuppose l'application normale et parfois infaillible de toutes les règles particulières ; ces règles elles-même, en tant qu'elles jaillissent des principes de la foi, reposent aussi sur une base inébranlable.

L'objet de notre étude actuelle est donc ce qu'on pourrait nommer le discernement intrinsèque des visions ou apparitions. Quelles sont les règles spéciales dont l'application suffit à prévenir toute déception, et à déjouer l'astuce des hommes ou du démon ? tel est le problème à résoudre. Faisons d'abord remarquer que ces règles ne diffèrent point, soit qu'il s'agisse de la procédure canonique, ordonnée par le Pape ou les évêques, soit qu'il s'agisse de l'investigation privée. La différence entre un examen et l'autre consiste dans l'autorité et la certitude du résultat, c'est-à-dire de la sentence ou de la conclusion pratique. Les critères, en effet, sont le moyen logique de préciser la nature, les caractères intimes de la chose réglée ou des faits à constater et à explorer.

Les règles propres et fondamentales du discernement des esprits, bien qu'absolument certaines et infaillibles en elles-

mêmes, ne sont pas toujours d'une application facile et sûre : elles peuvent ne pas atteindre directement et immédiatement, clairement et évidemment, la chose à déterminer. C'est pourquoi le résultat de l'examen est légitimement apprécié, non d'après la seule valeur des règles, mais d'après l'autorité directive et les garanties surnaturelles qu'offre celui qui prononce.

II. Tout jugement, public ou privé, sur les faits surnaturels, et en particulier sur les visions et apparitions, a nécessairement un double objet : la réalité et l'origine ou la cause du prodige. Il faut arriver d'abord à la connaissance historique du fait en lui-même, de telle sorte que la certitude soit pleinement acquise, non seulement sur la substance du phénomène, mais encore sur les principales circonstances. On étudie ensuite la nature intime, les vrais principes ou les causes du fait réellement constaté. Ainsi donc toute la procédure revient à deux points : 1° à acquérir la certitude historique du prodige, qui constitue l'objet de l'enquête soit juridique soit privée : c'est le côté extérieur et matériel ; on obtient ainsi les bases inébranlables d'une induction rigoureuse et sûre. 2° A ce premier acte succédera la détermination du formel, ou des vrais principes, c'est-à-dire de la cause plus ou moins cachée du phénomène merveilleux qu'il s'agit de connaître. Ce second acte de la procédure ne fournira une conclusion certaine qu'autant que les critères employés seront très-sûrs en eux-mêmes, mais cela ne suffit point; il faut encore que le procédé ou la méthode qui les applique exclue toute possibilité d'erreur dans la comparaison du fait au droit.

Si les règles, tant positives que négatives, éliminaient d'une manière « évidente » toute autre cause que Dieu lui-même, l'induction serait certaine, et l'apparition, légitimement réputée surnaturelle ou divine. Si l'exclusion n'était pas évidente, le jugement lui-même sur la nature du fait

merveilleux, ne serait que probable, à des degrés divers. C'est pourquoi, d'une part, les lois de la logique touchant l'induction légitime, et de l'autre, l'enseignement des théologiens relatif aux critères positifs ou négatifs de la révélation divine, sont rigoureusement applicables à la question présente.

On voit donc que toute notre étude est logiquement ramenée à deux points : l'un préliminaire, qui consiste dans la constatation du fait ou l'examen du témoignage sur lequel repose la vérité du prodige pris matériellement; l'autre, qui constitue la réponse directe au problème posé ici, est relatif à l'examen des faits constatés et vérifiés, de telle sorte que cet examen nous fasse découvrir les véritables causes du phénomène ; ainsi seront mis en évidence ou en pleine lumière le matériel et le formel d'une apparition.

I. *Procédure touchant la réalité ou la vérité des apparitions.*

I.

I. Etablir par un témoignage suffisant les faits miraculeux, soit en eux-mêmes, soit dans les circonstances particulières qui les accompagnent, telle est donc la condition nécessaire du discernement des prodiges. Et ceux qui accusent les catholiques, et même l'Eglise, de fanatisme, de superstition et de crédulité aveugle, n'auraient qu'à examiner les règles de la procédure canonique relative aux miracles, pour se conconvaincre de l'ineptie de leurs accusations. On peut porter à tous les hardis contempteurs de la puissance divine, à toutes les fortes têtes du rationalisme contemporain, un solennel défi de trouver cette procédure en défaut, de soulever une seule objection raisonnable ou sérieuse contre la valeur des jugements ecclésiastiques touchant les prodiges surnaturels. Et il ne s'agit ici que de la rectitude intrinsèque du moyen

d'investigation comme tel, ou des garanties que présentent les règles suivies, prises objectivement et en elles-mêmes ; nous faisons même abstraction de l'autorité surnaturelle de l'Eglise qui prononce.

C'est donc sur le code de procédure en ces matières que j'appelle l'attention des ennemis du surnaturel : quelle que soit leur manière d'envisager l'assistance perpétuelle que Dieu accorde à son Eglise, qu'ils admettent ou non l'infaillibilité de cette société à la fois divine et humaine, ils seront toujours forcés de convenir au moins de cette vérité : Les jugements ecclésiastiques touchant les miracles l'emportent, pour la précision, la rectitude et la sûreté des informations, sur les formes actuelles de notre procédure civile ou criminelle. On peut ajouter que tout jurisconsulte non prévenu qui étudierait avec soin les règles suivies dans les causes de béatification et de canonisation, serait dans l'admiration et l'étonnement à la vue de ce magnifique code de procédure.

Arrivons à l'étude de ces règles.

Nous avons déjà dit précédemment que l'examen des prodiges était « rigidissimum et arctissimum, præsertim quoad testes. » C'est pourquoi les preuves qui établissent l'existence des faits doivent en général avoir un poids au moins égal à celui des preuves admises dans les causes criminelles : « Probationes in causis beatificationis...., dit Benoît XVI, debent esse æqualis ponderis ac in causis criminalibus (1). » L'Eglise est donc loin de se montrer trop facile dans ses investigations et ses sentences : et cette première règle générale suffirait déjà à montrer avec quel soin les preuves sont recueillies et contrôlées.

Mais on sait que pour porter une sentence en matière criminelle, il faut, d'après le droit canonique, comme d'après le droit civil et la seule équité naturelle, *probatio plena* : priver

(1) De Beatif. et Canoniz. SS., l. III, c. 3, n. 1.

de la vie, de la liberté, de l'intégrité des membres etc., constituent assurément des supplices qu'on n'inflige point à la légère, et sur des preuves équivoques et douteuses. Or toutes les règles de la procédure canonique dans les causes criminelles constituent comme la forme générale des investigations juridiques touchant les miracles et les prodiges. Et il faut ajouter encore que la législation canonique relative à ces causes est plus précise, plus distincte, plus rigoureuse et plus logique, laisse beaucoup moins à l'arbitraire du juge, que le droit civil, ancien ou moderne.

Nous pouvons donc déjà affirmer, sans témérité aucune et sans redouter les contradicteurs, que l'instrument employé pour arriver à la certitude sur la réalité d'une apparition, est aussi perfectionné et aussi sûr que possible.

II. Enumérer ici tous les minutieux détails d'un procès touchant les miracles, décrire par le menu la forme des jugements ecclésiastiques, serait chose inutile et fastidieuse : tous les canonistes, dans le traité « de Judiciis, » rapportent cette législation, qui du reste n'est autre chose que le droit romain expurgé et perfectionné. Ajoutons encore que le livre « de Judiciis » a servi de modèle aux divers codes modernes de procédure civile ou criminelle ; et, comme nous l'avons déjà fait observer, ce ne sont certes pas les copies qui surpassent l'original. On voit assez par là quelle est, dans son ensemble, la marche suivie devant les tribunaux ecclésiastiques pour constater les miracles.

Or, de l'aveu de tous, notre code de procédure est un moyen très-sérieux de prononcer avec maturité, avec circonspection, avec des garanties suffisantes, dans la recherche et la constatation des faits. N'est-ce pas même le moyen estimé le plus parfait et le plus sûr par la société politique tout entière ? N'est-ce pas le procédé que le pouvoir social a jugé le plus apte à garantir la sécurité publique et à assurer le triomphe de la justice et de la vérité ? Il est donc

évident que les rationalistes et les mécréants de toute sorte ne seraient point recevables s'ils osaient nous dire « qu'aucun miracle jusqu'alors n'a été constaté. » N'est-il pas certain, d'une part, que la procédure canonique, rigoureusement observée, a conduit à l'affirmation juridique de nombreux miracles, et de l'autre, que cette procédure ne le cède à aucune de celles qu'ont adoptées les diverses sociétés politiques? Dès-lors n'est-il pas évident qu'on ne saurait nier tous les miracles juridiquement constatés, sans déverser le blâme et le mépris sur le moyen d'investigation le plus parfait ou le plus apte à découvrir la vérité, que l'élite du genre humain par l'intelligence, la maturité et la prudence ait imaginé ou découvert dans le cours de tous les siècles? C'est pourquoi on peut traiter les adversaires du miracle comme des gens qui se placent en dehors des règles communes du bon sens et de la raison, qui sont en opposition flagrante avec tous les législateurs anciens et modernes, ou comme ces sages, d'une espèce à part, dont certaines maisons devraient être l'asile propre et exclusif.

Mais si telle est la valeur incontestable de l'instrument employé pour discerner les apparitions et les miracles en général, si la forme de la procédure est aussi apte que possible à découvrir toute la vérité, il faut reconnaître l'autorité, au moins humaine et rationnelle, des jugements ecclésiastiques qui admettent ou rejettent les faits miraculeux : la valeur et la précision du moyen garantissent en général le résultat lui-même. Si l'on veut nier les miracles constatés, il faut nécessairement admettre que toutes les sentences de la justice humaine sont des assertions hasardées et de pur caprice, fruit de l'entraînement aveugle et passionné des hommes.

III. Après ces considérations philosophiques, que les idées du jour et l'impiété aveugle et brutale des ennemis de la religion font naître naturellement, nous abandonnons le côté polémique de la question. Examinons donc maintenant

quelle est la voie à suivre pour constater les apparitions ou les miracles.

En général, pour que le témoignage soit apte à déterminer la certitude morale proprement dite, il doit impliquer, de la part des témoins, une connaissance certaine du fait qui est affirmé, et une véracité incontestable dans l'affirmation elle-même. Il est clair que si le fait a été réellement vu tel qu'il s'est produit ou a existé en lui-même, si cette perception vraie est fidèlement reproduite ou exprimée selon toute sa réalité et sa vérité objective, les auditeurs sont mis en possession indubitable de l'événement. Le témoignage sera donc un motif certain ou prudent de croire à une apparition, lorsqu'il présentera toutes les conditions requises pour garantir la vérité de la connaissance et la fidélité de la relation. Le témoignage ne peut induire en erreur qu'autant que les témoins auront été trompés ou trompeurs.

Or, toutes les règles du droit, relatives à l'habileté ou à l'inhabileté des témoins, reposent sur cette double condition du témoignage. Ainsi certains individus peuvent être suspects sous le rapport du discernement requis, ou trop faciles à tromper : c'est pour défaut de maturité dans le jugement que les enfants, les impubères, et même en général tous les *mineurs*, ne sont point admis à témoigner en justice dans les causes criminelles, et partant dans les causes relatives aux miracles : leur âge les rend trop accessibles aux illusions de toutes sortes. Voilà une première loi qui sans doute paraîtra sévère à tous; aussi montre-t-elle combien le juge ecclésiastique est loin de songer à exploiter les illusions de l'esprit, les surprises de l'imagination, les entraînements d'une volonté trop mobile et trop faible.

Mais voici une seconde loi d'exclusion qui va paraître encore plus rigide et plus draconienne. Les *femmes* elles-mêmes, bien qu'admises par le droit civil, ancien et moderne, à témoigner en matière criminelle, sont néanmoins rejetées

par le droit canonique, dans ce genre de causes. Le canon *Mulierem* dit de la femme : « Nec docere potest, nec *testis esse.* » L'inconstance naturelle, la mobilité des impressions, et par suite l'instabilité dans les jugements, rendent la femme trop accessible soit aux illusions qui troublent l'esprit, soit aux séductions qui entraînent la volonté hors des voies de l'inflexible rectitude morale. Ici donc la législation ecclésiastique est encore plus rigide sur la qualité du témoignage que le droit romain et notre droit civil.

Le témoignage des femmes n'est donc point recevable, en général, quand il s'agit d'établir la réalité des miracles, tant l'Eglise est soucieuse d'écarter toute possibilité d'erreur dans la procédure. Mais d'autre part le juge ecclésiastique ne saurait méconnaître la valeur de l'axiome : *Præsumptio cedit veritati.* Si donc il était constaté qu'une femme est douée d'un jugement sain et ferme, d'un grand discernement, son témoignage serait admis dans les causes de béatification et de canonisation. Toutefois, s'il s'agissait de visions ou d'apparitions exclusivement personnelles au témoin, le témoignage serait rarement recevable.

On pourrait objecter ici que l'apparition de Lourdes a donné lieu, sur les dépositions de la seule Bernadette, à un jugement ecclésiastique, ou à une sentence épiscopale. Or Bernadette présentait la double incapacité de l'âge et du sexe. Bien que nous ne prétendions point que toute sentence épiscopale présuppose une procédure solennelle et régulière, il est néanmoins facile de répondre à l'objection : en réalité, la déclaration relative au fait de Lourdes ne reposait point sur le seul témoignage de Bernadette, mais sur la confirmation des miracles, attestés par de nombreux témoins *omni exceptione majores.*

Touchant la double catégorie de témoins que le droit canonique exclut dans les causes relatives aux miracles, une observation est ici nécessaire : le témoignage des femmes,

des mineurs et des impubères est exclu, non en ce sens qu'on refuse d'entendre ces témoins et de peser leurs déclarations, mais parce qu'il ne peut de lui-même fournir la preuve requise par le droit. Néanmoins si ces témoins, bien que sous le coup d'une suspicion légale, étaient doués d'un discernement éprouvé, leur témoignage serait reçu comme *adminiculum*, comme un moyen de corroborer et de confirmer des preuves plus stables et plus autorisées.

Par la même raison, on n'admet point comme faisant autorité les témoins auriculaires, lors même qu'ils seraient personnellement à l'abri de tout soupçon sous le rapport du jugement et de la probité ou de la véracité : ils ont pu être trompés par des récits mensongers ; c'est pourquoi leur témoignage ne peut avoir qu'une valeur hypothétique, ou du moins exigerait une enquête ultérieure sur la source d'où il dérive. D'après Benoît XIV (1), la S. Congrégation des Rites ne reçoit, pour établir juridiquement la réalité des miracles, que les seuls témoins immédiats ou oculaires ; et cette règle était déjà en vigueur au temps du Pape Urbain II : « Per oculatos testes probata miracula merito requisivit Urbanus II. »

IV. Relativement à l'autre condition, c'est-à-dire à la véracité des témoins, le droit canonique exclut encore toute personne suspecte sous le rapport de la probité ou de la loyauté. Ceux qui seraient frappés, soit par sentence juridique, soit seulement dans l'opinion publique, de la note d'infamie « infames (2) », tous les criminels, même pénitents : « criminosus etiam emendatus non admittitur in causis criminalibus (3), » toute personne réputée vile et méprisable (4), et même simplement de condition basse et

(1) Ouvr. cité, l. III, c. 4, n. 1-3.

(2) Reiffenst, Jus can., l. II, Decr., § 2, n. 29-54.

(3) Reiffenst., l. c., n. 61.

(4) Reiff. l. c., n. 94-95.

abjecte (1), en un mot, tout témoin dont la véracité ou la bonne foi peut être légitimement suspectée, n'est point réputé apte à tester.

Tous les témoignages de ce genre ne sauraient donc intervenir, dans une enquête sur les apparitions, que comme « adminicula, » ou attestations accessoires et d'une valeur hypothétique; ils peuvent simplement confirmer ou corroborer des témoignages plus fermes et plus graves.

Enfin, tout témoin qui aurait quelque intérêt engagé dans la cause, c'est-à-dire quelque avantage à recueillir d'une sentence affirmative, est par là-même réputé suspect; c'est pourquoi son témoignage n'est reçu qu'à titre de renseignement à vérifier ou à contrôler, ou comme « adminiculum. »

Les qualités requises de la part des témoins, tant sous le rapport du discernement que de l'intégrité morale, montrent jusqu'à l'évidence que ceux-ci doivent être pleinement à l'abri de tout soupçon. Il est nécessaire qu'on ne puisse infirmer leur déposition, décliner leur autorité par aucune opposition raisonnable; le droit exige qu'il n'y ait lieu à aucune objection fondée sur une possibilité quelconque soit d'erreur ou de déception dans la connaissance (immédiate) du fait, soit d'infidélité et de mensonge dans la relation; il faut, en un mot, que les témoins ne puissent être récusés à aucun titre, ou qu'ils soient en réalité « omni exceptione majores.» C'est pourquoi le témoin simplement apte dans ces causes, « testis idoneus, » serait dans toutes les autres « omni exceptione major, » bien que les jurisconsultes admettent assez communément une différence ou un degré entre ces deux catégories de témoins.

Nous tenons à constater de nouveau avec quelle rigueur, quelle circonspection et quelle maturité on procède à la constatation des faits miraculeux : nous demandons à tout

(1) Reiff., l. c., n. 97.

homme de bonne foi s'il est possible d'exiger davantage de la part des témoins, sans révoquer en doute tout témoignage humain et sans ébranler toute certitude historique. Ainsi d'une part, tous les moyens de connaître la vérité sont utilisés, et de l'autre, tout péril de déception est soigneusement écarté. Il reste donc évident que cette procédure est aussi apte que possible à découvrir et à constater les faits.

Ajoutez encore à cela que le juge ou le commissaire ecclésiastique qui procède à l'enquête, est tenu de se renseigner d'abord sur la qualité des témoins. La jurisprudence canonique a accueilli sur ce point toutes les prescriptions du droit romain : « Testium fides diligenter examinanda est (1). » Ainsi, avant d'instrumenter ou de recueillir juridiquement un témoignage, il faut être renseigné sur les garanties qu'offre le témoin ; de plus, pour rappeler à celui-ci la gravité de l'acte qu'il va faire, pour éveiller en lui la voix de la conscience et de la religion, pour faire appel à tous les sentiments d'honneur et à la fidélité des souvenirs, on le soumet à la formalité si grave et si imposante du serment : « testes jurati. »

II.

I. Mais si des qualités requises chez les témoins nous passons aux conditions intrinsèques du témoignage lui-même, nous verrons mieux encore combien la procédure ecclésiastique est apte à constater avec certitude les faits surnaturels. En général, les apparitions et les miracles doivent être prouvés par plusieurs témoins pleinement d'accord entre eux : « Miracula per testes contestes sunt probanda (2). » On admet néanmoins les preuves « per testes singulares, » quand les dépositions de ceux-ci se complètent, se corro-

(1) L. III, § 1 ff., de Test.

(2) Voir Benoît XIV, l. III, C. II.

borent et se confirment les unes par les autres. Quelques canonistes, il est vrai, refusent d'admettre le témoignage « per testes singulares, » ou par des personnes qui n'affirment pas les mêmes circonstances du fait, c'est-à-dire dont le témoignage n'a pas un objet absolument et strictement identique.

Mais il est bien évident que parfois des témoins isolés, « singulares », peuvent fournir une preuve absolument certaine. Si un témoin avait vu tel inculpé muni d'une arme, si un deuxième témoin avait aperçu le même prévenu embusqué au lieu du crime, enfin si un troisième avait vu le dit prévenu au même lieu et avec le même instrument commettre un assassinat, il est bien évident que la preuve serait complète : toutefois il n'y aurait, absolument parlant, que des témoins isolés : « testes singulares. »

Il faut faire remarquer toutefois que l'on peut avoir en réalité « testes contestes », même avec une certaine diversité dans l'objet du témoignage. Ainsi, par exemple, les nombreux témoins oculaires qui attestent l'apparition de Neubois décrivent diversement la forme de cette apparition : et cette diversité est telle qu'il serait peut-être impossible de trouver deux témoins qui aient vu simultanément la même forme visible et extérieure. Résulte-t-il de ce fait que le témoignage ici se réduit à des témoins isolés, « testes singulares » ? Il me semble que ces différences accidentelles ne sauraient en rien infirmer la valeur du témoignage touchant le fait même ou la réalité d'une apparition miraculeuse : les témoins peuvent être d'accord, « testes contestes, » quant à l'objet commun des attestations, bien qu'ils soient isolés, « testes singulares, » quant aux symboles divers, aux formes variées que revêt l'apparition. Ainsi le fait pourrait être établi, sans que la certitude fût acquise sur les paroles et les symboles variés et prophétiques dont certains écrits ont entretenu le public.

II. Enfin, après avoir comparé les témoins entre eux, on doit passer à la confrontation de chaque témoin avec lui-même, quand il y a quelque chose d'incertain et d'ambigu dans les dépositions. Par des interrogations précises, multiples et variées, on constatera dans chaque témoin la perception certaine et distincte du fait, ainsi que la véracité inaltérable dans le récit ; dès que le témoin n'est ni chancelant, ni indécis, « vacillans, » dans ses affirmations, ni variable, « varius seu varians », dans son témoignage, ni incohérent, « contrarius sibi, » dans ses diverses dépositions, le témoignage lui-même est recevable, selon toute l'autorité morale qui résulte de la sagacité et de la probité du témoin interrogé : « Testis in deponendo, dit Maschat (1), vel est *vacillans* in deponendo, qui titubando et dubitando profert testimonium, vel *varius* seu *varians*, qui in diversis instantiis varia et diversa profert, non tamen directe contraria, vel *contrarius* sibi, qui directe contraria et inter se pugnantia profert. » Dans tous ces cas la valeur du témoignage est, ou complètement nulle, ou au moins problématique. Le témoin qui se contredit annule son témoignage selon toute la mesure de la contradiction ; le témoin chancelant, « qui dubitando profert testimonium, » ne peut produire que le doute ; et enfin le témoin instable, « varius, » ne saurait rien laisser de fixe dans l'esprit des juges.

Dans les causes relatives aux apparitions, il est bien évident qu'on n'attribuera aucune valeur à de semblables témoignages : « Examen miraculorum debet esse rigidissimum, præsertim quoad testes, ita ut regulariter per testes idoneos juratos, qui non sunt singulares et qui deponunt ex scientia per sensus proprios et singillatim examinantur, miraculum probari valeat. » Et ces paroles de Ferraris (2)

(1) Instit. juris can, l. II, tit. 20, n. 3.

(2) Biblioth., Verb. Miracul., n. 39.

résument tout ce que nous venons de dire sur la preuve juridique des faits surnaturels.

II. *Règles pour discerner la surnaturalité des visions ou apparitions.*

I.

I. Dès que le fait est constaté en lui-même par un témoignage pleinement probant, dès que les juges ont acquis la certitude qu'un prodige déterminé a eu lieu, dès qu'ils sont pleinement renseignés sur la vérité et les circonstances particulières du phénomème, ils doivent ensuite remonter aux vraies causes de cet évènement extraordinaire. Le prodige doit-il être attribué aux forces de la nature, à l'intervention du démon ou à l'action bienfaisante de Dieu, agissant soit immédiatement par lui-même, soit par le ministère des bons anges? Ces trois hypothèses constituent toute la matière de ce dernier examen. Inutile de faire remarquer que les vrais miracles sont presque toujours évidents; ils ne laissent en général aucune prise au doute touchant leur cause efficiente, et ôtent toute incertitude de l'esprit des spectateurs. Il suffit donc, la plupart du temps, de connaître le fait pour savoir qu'il est indubitablement surnaturel; parfois néanmoins se présentent des cas vraiment douteux, qui exigent une attention particulière et une sagacité plus qu'ordinaire pour être nettement definis et rapportés à leur vraie cause. On n'a pas encore perdu le souvenir de ces croix, de ces symboles multiples et variés qui l'année dernière apparaissaient, dit-on, sur les fenêtres, s'imprimant d'une manière indélébile dans le verre. Je n'examine pas ici la réalité du phénomène : s'agissait-il simplement de verres irisés que l'imagination exaltée décorait elle-même ? Etait-on en présence de prodiges réels ? C'est un point que je n'ai pas à

éclaircir. Mais en supposant la réalité des faits dont on entretenait le public, il est certain que l'origine du prodige n'eût point été évidente : il aurait fallu, pour caractériser ces faits, recourir rigoureusement à l'examen dont nous voulons décrire les règles.

Pour établir la surnaturalité ou l'origine divine d'un prodige, on peut procéder par voie d'élimination, en constatant d'abord l'insuffisance « ex defectu virtutis » de tous les agents naturels du monde sensible ; et tel est le premier degré du discernement des apparitions. On examine ensuite si l'on pourrait attribuer les faits à l'action du démon ; mais ici la conclusion négative ne saurait en général se prouver « ex defectu virtutis in agente, » car nous ignorons les strictes limites du pouvoir diabolique ; l'absolue et éclatante rectitude morale du prodige en lui-même et dans ses effets sera seul critère apte à montrer que la cause efficiente du prodige ne saurait être l'esprit du mal. Cet examen est comme le second degré du discernement logique des vrais miracles.

II. Il serait au moins superflu de chercher des règles particulières pour constater les phénomènes purement naturels, et les distinguer des vrais prodiges. Ces règles, en effet, reviennent d'une part, à la rectitude de l'intelligence comme instrument, et de l'autre, à la connaissance précise et distincte des lois « certaines » qui constituent l'ensemble des sciences naturelles ; et ces lois sont comme la règle objective, employée par celui qui veut discerner. Du reste, le bon sens vulgaire suffit en général à reconnaître les phénomènes purement naturels ; on pourrait même dire à peu près universellement que la science des naturalistes n'ajoutera rien au discernement ordinaire des hommes de bon sens. Elle saura varier les hypothèses, trouver d'ingénieuses divagations, imaginer des agents secrets, des fluides inconnus et inexplorés, etc.. en un mot multiplier les « rationes dubi-

tandi, » mais en général tout son concours réel reviendra à dire en termes scientifiques ce que le vulgaire dit à sa manière, et avec non moins d'exactitude.

Et ici au rationaliste qui nie *a priori* toute apparition miraculeuse, au mécréant qui s'inscrit en faux contre toute manifestation de la puissance divine, au sceptique, au positiviste, qui n'admet rien en dehors des forces de la nature corporelle, il est facile d'opposer une raison décisive. On suppose donc que le fait matériel, par le témoignage et la procédure, est rendu évident et placé hors de toute controverse, et par suite qu'il faut nécessairement trouver une explication de ce fait : celui-ci en effet s'impose d'une manière impérieuse, et constitue une affirmation palpable de la puissance d'agents supérieurs à toutes les forces corporelles. Or les adversaires du surnaturel sont d'abord dans l'impossibilité évidente d'assigner la cause « certaine » du fait qu'ils ne peuvent nier : déjà ils sont pris en flagrant délit de témérité aveugle, d'obstination déraisonnable et haineuse dans leurs dénégations. Ils sont en outre dans l'impossibilité de découvrir une cause « probable », en dehors de celle que la foi et la droite raison assignent aux vrais miracles. On connaît depuis longtemps les explications qu'ils savent imaginer : la nature, disent-ils, a des forces inconnues, des agents secrets, des lois cachées qui, plus tard, à l'aide de savantes observations, se révèleront aux yeux de la science, etc. N'est-ce pas avouer tacitement et même formellement que ces faits extraordinaires, appelés miracles, sont considérés par le positiviste et le rationaliste comme des effets dont la cause est dans les régions de l'inconnu ?

Quand l'église, dans la procédure canonique, constate juridiquement la nature et l'origine des faits merveilleux, elle convoque les représentants de la science humaine ; elle les met en demeure d'expliquer naturellement, c'est-à-dire par les données certaines des sciences naturelles, le fait soumis

à son examen. Assurément, elle n'admet point, comme explications valables, les rêveries plus ou moins chimériques de ceux qui s'adjugent le titre de savant ; mais aussi elle accueille et reçoit tous les résultats acquis de la science humaine. C'est ainsi que, d'une part, elle repousse tout ce qui tend à obscurcir la vérité, a répandre des ténèbres sur la nature intime des faits constatés, et de l'autre, elle préconise tous les moyens réels d'arriver au vrai, de produire la lumière.

Mais à quoi bon nous arrêter ici à ce premier degré négatif du discernement des apparitions? Tout homme sensé qui aurait été dupe de quelque illusion, ne sait-il pas rectifier lui-même et sans délai le jugement trop précipité ou indiscret qu'il avait porté? N'est-il pas évident que l'enquête, telle que nous venons de la décrire, ferait cesser ou disparaître aussitôt toute supercherie ou toute mystification ? La question du discernement revient donc tout entière à distinguer les apparitions vraiment surnaturelles des apparitions diaboliques.

III. La règle fondamentale, qui renferme toutes les autres, consiste dans les vérités spéculatives et pratiques de la foi, et dans les principes évidents de la raison naturelle. Mais ce critère, étant universel, a besoin, pour être pratique, de passer à l'état distinct : c'est pourquoi on peut, afin de le rendre plus facilement applicable, le formuler ainsi :

1° Tout ce qui est en opposition « évidente » avec les principes de la foi, avec la loi morale et la discipline de l'Eglise, ne saurait être un effet de la Toute-puissance divine, ou un vrai miracle.

2° Tout ce qui est en opposition « probable » avec les mêmes principes surnaturels, doit être tenu pour suspect.

3° Tout ce qui impliquerait une affirmation quelconque, théorique ou pratique, « évidemment » *contra rationem,* doit être sans aucun doute attribué à l'esprit du mensonge.

Mais il faut ici nettement distinguer ce qui est « *contra rationem* » de ce qui pourrait être « *præter* ou *supra* rationem ; » le miracle, appartenant à l'ordre surnaturel, peut impliquer quelque chose d'inaccessible à l'intelligence humaine. C'est ainsi que le miracle quotidien de la Transsubstantiation, dans le sacrifice Eucharistique, est *supra rationem,* bien qu'il ne soit nullement *contra rationem.*

Ces principes généraux sont évidents par eux-mêmes : Dieu ne saurait se contredire, et nier par des actes de sa Toute puissance ce qu'affirme son Omniscience par la révélation surnaturelle ou autrement. Or si une apparition, soit en elle-même, soit dans ses effets propres, était subversive des dogmes de la foi, des règles de la théologie morale ou même de l'éthique rationnelle, elle serait une négation jetée à la face de Dieu, un trouble véritable dans l'ordre divinement institué : Dieu ne saurait donc en être l'auteur.

Mais il est inutile d'insister sur ce principe fondamental, qui est incontestable et n'a rien d'obscur ni d'ambigu ; du reste on n'aurait qu'à reproduire ce que disent les théologiens lorsqu'ils traitent des critères internes, positifs ou négatifs, de la révélation divine. Il faut donc, pour procéder avec ordre et sécurité, examiner tous les aspects possibles d'une vision ou apparition, en les soumettant à cette règle infaillible en elle-même.

Saint-Thomas, avec sa précision ordinaire, pourra nous indiquer ces différents aspects qu'il importe de soumettre à cette inexorable pierre de touche, qui révélera la qualité du fait examiné, ou soumis au droit : « Modus triplex in quâlibet visione, dit-il, considerari potest, modus *videntis*, *visi* et *visionis* (1). » Bien que le docteur angélique entende ici par vision tout acte de connaissance, ses paroles sont néanmoins applicables à la question présente. D'autre part, Be-

(1) De veritate. Q. 8, 2.

noît XIV trace à son tour une marche à peu près analogue : « Visiones divinæ dignoscantur, dit-il, a *persona* cui contingunt, a *modo* quo contingunt, et ab *effectibus* qui ex eis sequuntur (1). » Ce que S. Thomas nomme *modus visi et visionis* est précisément ce que Benoît XIV appelle mode « *quo contingunt* ; » c'est en effet la manière d'être de l'objet vu, envisagé en lui-même, « modus visi, » et la manière dont le voyant est en contact avec ce même objet, « modus visionis. » Il faut donc, pour que l'examen soit complet ou adéquat, soumettre à la règle indiquée le fait envisagé sous ces quatre aspects, auxquels se rapportent nécessairement toutes les circonstances d'une apparition : dès qu'on a examiné l'aptitude du voyant à recevoir des communications célestes, les caractères intrinsèques de l'objet vu ou du phénomène en lui-même, la vision formelle ou la relation de l'objet vu à la personne qui voit, et enfin les effets qui sont la cause finale de l'apparition, il est évident que rien n'a pu échapper à l'investigation : l'analyse aura atteint, sans aucun doute, la matière selon toute son extension. Conséquemment, si le résultat de l'examen était erroné, le vice viendrait, non du procédé ou de l'instrument, mais de l'opérateur, trop peu clairvoyant.

II.

I. Le premier indice qu'une apparition est divine ou surnaturelle, jaillit de la qualité du voyant, « *ex modo personæ seu videntis.* » Quand la personne favorisée d'une vision céleste « virtutibus prædita est (2), » quand elle est ennemie de tout péché, réellement préoccupée ou soucieuse de son avancement spirituel, quand elle embrasse avec affection tout ce

(1) De servorum Dei beatif. et canon., l. III, c. 51, n. 3.

(2) Bened. XIV, l. c.

qui est du service de Dieu, il est probable que le fait constaté doit être rapporté à l'action divine. D'une part, le voyant est ami de Dieu et ennemi du démon ; d'autre part, une apparition a le caractère d'une visite intime, d'une manifestation extraordinaire ; les vertus réelles du voyant fournissent donc un indice sérieux qui incline à reconnaître le prodige comme divin.

Cet indice est d'autant plus efficace que le voyant est arrivé à un plus haut degré d'intimité avec Dieu ; ainsi on peut dire en général que la probabilité en faveur de l'action divine croît et grandit selon les états d'oraison de la personne favorisée. Ceux qui s'avancent dans la voie illuminative semblent plus aptes aux communications célestes, que les âmes retenues dans la voie purgative ; mais les parfaits, arrivés aux sublimes hauteurs de l'union, sont encore disposés plus prochainement à recevoir les faveurs extraordinaires du Ciel.

D'autre part, il importe de discerner nettement les vertus apparentes des vertus réelles. Ainsi on ne jugera pas uniquement par les pratiques de piété, même les plus régulières, par les communions fréquentes, les œuvres extérieures de charité, etc. ; une certaine ferveur sensible, plus ou moins véhémente, l'enthousiasme avec lequel on se porterait vers les choses saintes, ne sont pas des garanties plus certaines. Beaucoup moins encore devrait-on recevoir comme indice favorable le désir indiscret des visions ou apparitions, c'est-à-dire, des voies extraordinaires (1). Ici donc il importe de bien discerner la vraie et la fausse dévotion, le degré apparent et le degré réel d'oraison. Si les solides vertus sont un signe grave que les visions sont divines, les vertus apparentes ne sont pas un moindre indice de l'intervention diabolique. L'ennemi du salut ne s'efforce pas de tromper ou d'abuser, par le moyen

(1) Bened. XIV, op. cit., l. III, c. 51, n. 4, 5.

extraordinaire des prodiges, les impies et les indifférents : ces manifestations sont les engins choisis qu'il emploie pour attirer et perdre les âmes chancelantes dans les voies du salut et trop confiantes en elle-mêmes.

Enfin les phénomènes extraordinaires, comme l'extase, la stigmatisation, etc., ne sont pas non plus des signes certains. » In his etiam, dit le cardinal Bona (1), Satanæ fraudes locum habere, satis superque probant portentosa figmenta christiani orbis notissima monialis Ulissiponensis et Magdalenœ Cordubensis, quæ ambulantes in magnis et in mirabilibus super se, hostis ludribrio expositæ stigmata in manibus, pedibus et latere artificiose facta ostentabant, plebe admirante, et magnis etiam viris in errorem inductis... »

Aussi parfois cette investigation de l'état spirituel du voyant est-elle pratiquement chose difficile. Il y a néanmoins deux indices généraux, communs à tous les états et d'ailleurs faciles à constater : la foi pratique et l'humilité réelle; la foi est comme l'organe surnaturel avec lequel nous voyons les choses divines, et l'humilité est le bouclier vraiment céleste qui rend invulnérable à tous les coups des esprits superbes.

Mais quelle est la valeur rigoureuse du critère *ex modo videntis?* Il est bien certain d'abord qu'une apparition est une grâce gratuite qui ne présuppose pas nécessairement la sainteté dans le voyant. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, parmi les apparitions miraculeuses, les unes peuvent être relatives au bien public de l'Eglise, les autres au seul bien de la personne favorisée, et n'être parfois que des grâces extraordinaires de conversion. Ainsi les apparitions récentes de la très-sainte Vierge semblent avoir un caractère public : ce ne sont point des « visites » ou visions par lesquelles la Mère de Dieu se découvre aux saints adonnés à la contemplation ;

(1) De discret. spir. c. XIX, n. 9.

ce ne sont point des récompenses et des encouragements dont Dieu gratifie les âmes fidèles; ce ne sont point de ces voies extraordinaires par lesquelles Notre-Seigneur fait voir à l'âme épurée les mystères les plus sublimes sous des images corporelles. Il semble au contraire que ce soit une prédication publique et solennelle qui s'adresse à tous. C'est pourquoi, dans ces manifestations extraordinaires qui apparaissent comme des astres étincelants pour raviver la lumière de la foi, le critère « ex parte videntis » serait inefficace, ou du moins n'aurait pas une valeur très-rigoureuse. L'absence des vertus chrétiennes dans le voyant n'est pas un signe négatif, bien que la présence de ces vertus conserve son caractère d'indice positif.

Il me semble toutefois qu'en général, dans ces apparitions publiques, la foi actuelle, dont Notre-Seigneur a célébré la puissance thaumaturgique (1), c'est-à-dire la foi simple et naïve, ou humble et ferme, est le véritable organe de la vision surnaturelle ou le caractère propre des voyants, quand le miracle est vraiment divin : un pécheur peut, avec la grâce divine, faire à un moment donné de grands actes de foi, ou posséder la foi actuelle à un haut degré.

II. Des conditions subjectives et habituelles du voyant, nous arrivons logiquement aux caractères intrinsèques de la chose vue, ou à la forme même de l'apparition, *modus visi :* nous passons ainsi de l'objet éloigné de notre examen à l objet prochain. En procédant encore par voie d'élimination, nous pouvons d'abord nous attacher aux signes négatifs, qui peuvent être, les uns certains, les autres probables. Bien que la seule forme du phénomène extérieur ne soit pas, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, un caractère positif certain des apparitions vraiment surnaturelles, elle peut néanmoins être un signe indubitable que le prodige est diabolique. Aussi

(1) S. Matt. XVII, 19.

souvent que l'objet vu renferme quelque chose de contraire à la foi, aux bonnes mœurs, à la saine raison, ou contraste d'une manière pénible et difforme avec l'ordre régulier des êtres, l'apparition doit être tenue, soit pour diabolique, soit pour suspecte, selon que l'opposition à la règle est évidente ou simplement probable.

Mais le cardinal Bona, guide si sûr en ces matières, nous fournit tous les critères négatifs des apparitions ; nous n'avons ici qu'à réunir ces règles et à les disposer dans l'ordre le plus pratique. Benoît XIV, en parlant des visions diaboliques, se contente lui-même de reproduire les paroles du savant et judicieux cardinal.

1° Formis discrepant angelorum et dæmonum apparitiones. Angelis solet unica esse, nempe humana ; dæmonibus multiplex, vel *hominis* vel *bestiarum* : a columbæ tamen vel agni specie abstinent, tum quia mystice Spiritum sanctum et Christum designant.... Si forma humana sit *atra, deformis, mutila, inusitata*, malum sub ea Spiritum latere demonstrat ; suspecta quoque habenda quælibet apparitio sub *specie mulieris*, nisi Beatæ Virginis et sanctarum sit.

2° Nec solas brutorum formas, sed et *alias ignotas atque monstruosas* effingunt ut terreant ; mortuorum interdum assumunt corpora, sed *reproborum* ; neque enim credibile est illorum corporibus abuti posse, in quorum animam nullam habent potestatem.

3° Si formam corporis *indecentem* et *gestus parum modestos* exhibet ; si *animum turbatum* ostendit ; si *vultu tetrico, deformi, irato* se spectandum præbet ; si *voce stridula, confusa, obscura, ignota* loquitur. Rugitus, grunnitus, *tumultus, clamores, voces inarticulatæ* vel dæmonum vel damnatorum sunt.

Ainsi, toute difformité physique ou morale dans l'aspect, dans l'attitude, dans les actions, trahit la présence du démon, ou du moins est incompatible avec la perfection des

œuvres de Dieu ; et en ce critère général se résument tous les signes négatifs.

Néanmoins le démon ne se montre pas toujours sous l'aspect qui lui convient, ou sous les symboles qui le caractérisent ; parfois, dissimulant sa laideur morale, il se transforme en ange de lumière. Il ose même usurper les emblèmes si doux, si suaves et si rassurants de la Très-Sainte Vierge ; enfin, il se montrait à Madeleine de Cordoue sous la forme de Notre-Seigneur.

Autrefois les théologiens mystiques discutaient la possibilité de ces faits si étranges ; ils se demandaient avec doute, et presque avec anxiété, si le démon pouvait déployer sa puissance de tromper au point de se couvrir totalement sous les signes les plus sacrés de la religion. Parmi les anciens, les uns ont nié absolument que l'esprit de ténèbres pût pousser jusque-là son insolence ; mais les faits constatés ont surabondamment établi la possibilité de ces transformations en ange de lumière. C'est pourquoi le cardinal Bona, Benoît XIV, avec la plupart des mystiques, ont nié que la forme des apparitions, prise absolument, pût fournir un critère positif indubitable.

Néanmoins, de graves théologiens ont prétendu que le démon, transfiguré en ange de lumière, ne pouvait jamais se déguiser totalement. La forme usurpée devrait toujours, selon eux, renfermer quelque difformité, laisser apparaître certaines traces du hideux artiste qui l'aurait façonnée. Ainsi, dans ce sentiment, l'illusion ne serait jamais possible pour un esprit vraiment attentif et vigilant. Le démon ne pourrait donc que revêtir une forme humaine altérée, c'est-à-dire monstrueuse en quelque chose ; à plus forte raison, en simulant la personne de la Très-Sainte Vierge et des Saints, trahirait-il toujours sa présence par quelque chose d'incorrect ou même de bestial. Il reste vrai néanmoins que, d'après l'opinion commune, la seule forme d'une apparition

ne peut constituer par elle-même un critère décisif ; c'est pourquoi *ex parte formæ seu visi*, on peut, à la vérité, conclure avec certitude qu'une vision n'est point l'œuvre de Dieu ; mais on ne saurait en général affirmer d'une manière indubitable qu'elle est surnaturelle ou divine.

III. A l'examen du sujet et de l'objet des apparitions doit succéder celui de la vision elle-même, ou du rapport formel entre les deux termes qui ont été envisagés distributivement. De quelle manière se produit l'acte même de percevoir ? Quelle est l'influence propre de l'objet sur le sujet ?

Et d'abord si l'apparition, sainte dans son objet, est accompagnée d'une lumière surnaturelle qui, ouvrant les yeux du voyant, révèle clairement celui qui apparaît et fait naître une inébranlable certitude, aucun doute n'est possible. Il y aurait, dans ce cas, une révélation expresse, et le jugement porté serait absolument certain.

Mais il est rare que les manifestations divines prennent ce caractère de perspicuité, ou soient illuminées avec une telle splendeur qu'il y ait à la fois apparition objective et révélation subjective. Il est néanmoins dans l'ordre commun des visions divines que le phénomène, ou l'objet vu, soit accompagné d'une grâce spéciale ; et cette grâce est une sorte d'instinct surnaturel, matériellement certain. Dieu seul pouvant conférer la vraie lumière, communiquer les grâces surnaturelles et déterminer dans le voyant un acte qui participe en quelque chose à l'assentiment de foi, cet acte est matériellement infaillible. Toutefois, quand celui qui voit ne sait pas, à l'aide d'une révélation expresse, qu'il est mu dans son assentiment par l'action divine, son jugement ne saurait être absolument certain (1). Néanmoins, on peut dire en général que la perception tranquille, ferme et assurée est un indice positif des apparitions célestes. Le démon

(1) Bona, op. cit., c. v, n. 1.

peut éblouir, jeter dans l'illusion, mais il ne saurait éclairer l'esprit et produire l'acte monstrueux et contradictoire d'un assentiment certain à ce qui est faux.

Un autre indice positif consisterait dans les opérations, non du voyant, mais de celui qui se manifeste : si celui-ci pénétrait les secrets des cœurs quand toute conjecture est incapable de conduire à ce résultat, s'il manifestait une science ou une puissance supérieure à tout agent créé, il est bien évident qu'on devrait dire : Digitus Dei est hic.

Le critère négatif, consisterait ici soit dans le trouble et l'obscurité qui empêcheraient l'appréhension claire et distincte, soit dans l'influence que certains actes du voyant exerceraient sur l'apparition : « Si ad signum crucis et nomen Christi horrescit, vel minus reverenter se habet (1), » il est hors de doute qu'on est en présence de l'ennemi. Ce moyen de discerner, qui est à la disposition de tous les fidèles, est très-efficace : c'est le critère le plus pratique. Se munir du signe de la croix, invoquer les noms redoutables de Jésus et de Marie, recourir aux objets de piété et faire des actes des vertus de foi et de religion, tels sont les engins vraiment destructifs de toute la puissance du démon. On a vu, par des faits nombreux qui ont eu lieu dans les sinistres expériences du spiritisme contemporain, comment l'action diabolique était brusquement paralysée par un simple signe de croix ou l'exhibition d'un objet de piété.

Enfin, on devra tenir pour suspecte toute apparition qui semblerait vaine ou futile dans ce qu'elle exprime : « Si curiosa et minime necessaria revelat, aut quæ nesciri expediret (2). » Dieu ne saurait prodiguer les œuvres de sa toute-puissance ; il ne pourrait les faire servir à alimenter le caprice, à nourrir la vaine curiosité et à faire connaître

(1) Card. Bona, op. cit., c. XIX, n. 7.

(2) Card. Bona, l. c.

des choses dangereuses ou nuisibles. Et ceci nous conduit au dernier objet sur lequel doit se porter l'attention du théologien mystique, c'est-à-dire aux effets ou à la cause finale des apparitions.

IV. Les effets ou les causes finales des visions et des apparitions fournissent en général l'indice ou le critère le plus instructif, le moins équivoque et le plus décisif dans la question présente. S'il est certain que le démon ne peut agir en vue d'un bien réel et absolu, il est par là-même évident que toute apparition par laquelle un bien absolu de l'ordre moral est véritablement réalisé, ne saurait être diabolique. Nous disons un bien « réel et absolu », car le démon peut sans aucun doute proposer un acte honnête, une œuvre sainte, dissuader de tel péché, en tant qu'il pourra ainsi se ménager un moyen plus sûr et plus efficace d'arriver au mal. La cause finale prochaine pourrait donc être irréprochable en elle-même ; mais elle sera alors un moyen plus habile et plus efficace d'arriver à la cause finale dernière ou définitive, qui sera un mal d'autant plus grave que l'expédient pouvait sembler plus honnête. Benoît XIV fait remarquer que le démon parfois procède avec tant d'astuce et de perfidie « ut viros etiam probatæ virtutis non semel in errorem induxerit ; » il rappelle ensuite, d'après les Bollandistes, « Dæmonem in angelum lucis se transformasse et sub specie pietatis in suis apparitionibus homini cuidam suasisse ut a quibusdum vitiis abstineret et quædam bona faceret, ea spe ut eum duceret ad alia mala, quæ machinabatur. »

Ainsi donc il ne suffit pas de considérer la fin immédiate ou le but obvie et apparent de la vision ; il faut voir le résultat total, c'est-à-dire la vraie cause finale, ce qui exige un examen diligent et sérieux de tous les effets, tant prochains qu'éloignés.

Considérons d'abord les effets *immédiats*. « Quæ autem desursum est sapientia, dit l'apôtre saint Jacques, primum

quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis (1). » Or les visions célestes sont des communications de la sagesse divine ; c'est pourquoi elles produisent, sinon toujours dès le début, du moins avant de disparaître, le calme et la tranquillité de l'âme, la joie spirituelle et une certaine suavité ; elles tendent aussi à communiquer les vrais biens spirituels. On peut donc dire que si une apparition, pendant toute sa durée, produit ces effets, il y a lieu de conclure qu'elle est divine. Il peut se faire, toutefois, et c'est même la loi générale (2), que dès le principe elle détermine un sentiment plus ou moins vif de crainte respectueuse et salutaire ; les faits de ce genre ne sont pas rares dans les saintes Ecritures. Ainsi quand Zacharie aperçut l'ange du Seigneur, « timor irruit super eum (3). » Mais la vision divine qui débute ainsi, aboutit toujours à cette suavité spirituelle, à cette tranquillité de l'âme qui est le propre effet de la présence de Dieu et des saints anges. Néanmoins, une certaine tristesse qui conduit à la pénitence peut être le résultat d'une apparition céleste ; cette tristesse alors, loin d'exclure soit le calme de l'âme, soit la perception claire des vrais biens surnaturels, doit être exempte de trouble, d'angoisses et d'obscurité.

L'apparition diabolique, au contraire, produit invariablement la terreur, l'inquiétude et une perturbation générale pendant presque toute sa durée. Bien qu'elle puisse sembler douce et suave dès le début, elle finira toujours par jeter l'âme dans le trouble, l'obscurité et l'effroi. Si, par extraordinaire, elle laissait à sa suite un sentiment de joie, cette

(1) III, 17.

(2) On lit au 71e ch. des dialogues de Ste Catherine de Sienne : « Se in verità è visita da me verità eterna, l'anima riceve timore santo nel primo aspetto, et con esso timore receve allegrezza et securità con una dolce prudenza.

(3) Matt. VII, 15-16.

allégresse serait toujours désordonnée, contraire ou étrangère à la pratique des vertus et à la loi morale : « Lætitiam quamdam, dit Gravina, (1) permanere posse etiam in visionibus diabolicis, sed sejunctam ab ardenti desiderio virtutum et præsertim humilitatis. »

Mais les effets propres et *éloignés*, qui sont la vraie cause finale du prodige, doivent être surtout étudiés avec soin : la fin poursuivie manifeste l'intention, et par suite la nature intime de l'agent ; les effets réels sont toujours un reflet de la cause. Aussi le critère le plus sûr, le plus universel, le plus infaillible, est-il celui qui consiste dans la qualité des effets ou de la cause finale ; et c'est Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même qui donne cette règle pratique : « Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium ..... *Afructibus eorum cognoscetis eos :* numquid colligunt de spinis uvas, aut de tribulis ficus ? » (2) Si donc les effets sont mauvais, la cause ne saurait être bonne ; mais si tous les fruits sont bons, si le résultat définitif est l'amour de la prière et de l'humilité, l'accroissement de la foi et de la charité, la pratique de toutes les vertus chrétiennes, on doit sans crainte affirmer du prodige : « Desursum est a patre luminum. » Et ce qu'on dit des résultats moraux est applicable aux effets physiques ; ainsi les guérisons miraculeuses qui résulteraient d'une apparition, quand elles sont complètes et stables ou absolument bienfaisantes, viennent de Dieu, et révèlent la nature intime de l'apparition elle-même.

Telles sont les règles que les mystiques et les théologiens nous fournissent d'une manière plus ou moins explicite, que la pratique de l'Eglise sanctionne, et que la raison naturelle à son tour vient confirmer. Nous avons essayé de les reproduire complètement en les disposant dans leur ordre syn-

(1) Lap. Lyd., l. III, c. 7.

(2) Matt. VIII, 15-16.

thétique. Mettre en lumière ces règles considérées en elles-mêmes, montrer leur efficacité comme critères des prodiges, indiquer le rapport logique qu'elles ont soit entre elles, soit avec leur fin propre, et par suite rendre évident le suffrage que la raison et le simple bon sens accordent à toute la procédure relative aux miracles, tel a été le but de cet article, qui clôt notre étude sur les visions ou apparitions.

A cette époque si féconde en prodiges et en manifestations célestes, il est pénible de se tenir exclusivement dans l'ordre si rigide et si austère des principes, sans descendre jamais à celui des faits ; une étude critique des apparitions si merveilleuses qui en ce moment excitent l'attention des ennemis de l'Eglise non moins que des catholiques eux-mêmes, offrirait à l'esprit un charme particulier. Etablir la réalité des faits contre tous les adversaires du miracle, montrer aux indécis la surnaturalité de ces apparitions, serait assurément un sujet plein d'actualité et d'intérêt pour tous ; ces questions, traitées en prenant pour règles les lois de l'Eglise, répandent un parfum de piété, une suavité céleste qui réveille et alimente les sentiments chrétiens. Mais pour obtenir ce résultat, pour divulguer utilement les faits surnaturels, il ne faut point précéder, mais suivre humblement le pouvoir ecclésiastique ; c'est pourquoi nous avons scrupuleusement évité toutes les applications aux faits contemporains non encore caractérisés et promulgués par l'autorité compétente : nous n'avons pas voulu perdre de vue un seul instant le célèbre décret du Concile de Trente, que nous avons rapporté précédemment.

E. Grandclaude.

LE CATÉCHISME DES PETITS ENFANTS.

DEUXIÈME ARTICLE (1).

Après avoir fait connaître les principes solides et sûrs sur lesquels repose la méthode de l'auteur des « Catéchèses pour les petits enfants », nous allons examiner avec quelques détails la manière dont ces principes sont appliqués.

Le cours des « Catéchèses » se compose de cinquante-six instructions, divisées en deux séries. La première série est destinée au semestre d'été, la seconde au semestre d'hiver.

Dès l'abord, le « catéchiste » se fait connaître aux enfants comme l'envoyé ou le messager de Dieu, chargé de leur apprendre à le connaître et à l'aimer toujours davantage, afin de les faire arriver au ciel. C'est là l'unique sujet de la première catéchèse. Le catéchiste y compare cette doctrine divine aux connaissances naturelles que l'on acquiert à l'école et finit par l'apologue suivant. Il raconte l'histoire d'un homme qui laisse ouverte la clef de l'armoire où il a déposé successivement plusieurs pièces d'or et qui par son imprudence ne retire aucun fruit de ce qu'il a amassé. On comprend facilement l'application de l'apologue.

La seconde instruction traite du signe de la croix. Les enfants de la première année ne comprennent pas encore toute la portée de la réponse que le catéchiste leur apprend à redire : « En faisant le signe de la croix il faut penser à Dieu et à Jésus-Christ qui est mort pour nous sur la croix ». Ils comprendront mieux plus tard. Le miracle que le catéchiste raconte à la fin comme dû à la vertu du signe de la croix aura du moins pour effet de leur inspirer du respect pour cet acte et les portera à le bien faire.

La troisième instruction parle de Dieu, et fait connaître aux enfants son *immensité*, sa *sainteté* et son *omniscience*. Sans doute le « catéchiste »

(1) V. le n° de mai, p. 465.

se garde bien d'employer ces grands mots. Il demande successivement : « Où est Dieu ? — Qu'est-ce que Dieu aime et qu'est-ce qu'il déteste ? — Est-ce que quelque chose peut rester caché à Dieu ? » A ces demandes il fait répondre : « Dieu est partout, au ciel, sur la terre et en tous lieux. — Dieu aime le bien et déteste le mal. — Rien n'est caché à Dieu ; il voit tout, entend tout et sait tout. »

L'on nous permettra de citer ici un passage de cette instruction, afin de donner une idée précise de la manière de l'auteur.

« Aujourd'hui, mes chers enfants, je veux vous parler du bon Dieu. C'est ce que je ferai encore bien souvent. Dieu est si grand et si beau, qu'on ne peut le dire en une fois. Bien plus, on ne peut pas le dire du tout. Aucun esprit ne peut concevoir, aucune bouche ne peut exprimer combien Dieu est grand. »

« D'abord, il faut que vous sachiez où est Dieu. Où est Dieu ? Ah ! que cela est admirable ! Dieu est partout. Il n'y a aucun lieu, aucune place, où Dieu ne soit pas. Dans le *Notre Père* nous disons : Notre Père, qui êtes aux cieux. Nous disons : qui êtes aux cieux, parce que Dieu est dans le ciel. C'est à cause de cela seulement que le ciel est si beau, parce que Dieu y est. Au ciel il a son trône, c'est là qu'il ouvre ses trésors devant les anges et les saints. Mais Dieu est-il seulement auprès des anges et des saints ? Non, mes enfants, il est aussi sur *la terre* auprès des hommes. Il est sur la terre non-seulement en un lieu, mais dans tous les lieux. Il est à l'église, il est à l'école, il est dans la maison, il est dans la rue, il est dans les champs, il est dans la forêt. Dieu est en haut, là où les oiseaux volent ; il est en bas, là où les poissons nagent. Il est là où le soleil se lève le matin, et là où il se couche le soir. Si vous descendez dans un puits bien profond, Dieu est là, si vous montez sur la plus haute tour, Dieu est encore là. Où que vous soyiez, où que vous alliez, Dieu est partout. Nous ne pouvons voir Dieu. Il est invisible. On peut dire encore : il est esprit. Il est tout esprit, plus délié et plus pur que l'air, plus délié et plus pur que le feu. O mon Dieu ! que vous êtes admirable ! »

« Pour que vous reteniez bien tout cela, je m'en vais vous le dire en une phrase que vous devrez retenir tous : *Dieu est partout ; au ciel, sur la terre et dans tous les lieux.* »

Chaque instruction est accompagnée de remarques, destinées à jus-

tifier la marche suivie par l'auteur, à indiquer pourquoi telle explication a été donnée et de telle manière, pouquoi telle autre a été omise. Nous allons en donner un exemple, se rapportant à cette même catéchèse sur Dieu.

« Sans aucun doute il est indispensable d'éclairer les enfants dès l'abord sur la notion de Dieu. Comment cela peut il se faire de la manière la plus convenable ? Demander aux enfants : Qui ou qu'est-ce que Dieu, ne me semble pas pratique. On pourrait à la rigueur donner déjà comme réponse à cette question que Dieu est le souverain Seigneur du ciel et de la terre. Mais cette vérité trouvera bientôt son expression la plus concrète dans l'instruction qui suit sur la création. Du reste cette réponse ou quelque autre que l'on pourrait donner devant de tout petits enfants ne répond pas au *sens* religieux de l'enfant, c'est-à-dire à ce que Dieu est pour sa conscience et son cœur. L'enfant ne sait pas exprimer sans doute ce qu'il sent, mais bien certainemant on se rapprochera le plus de son sentiment intime, en lui disant que Dieu est l'Etre présent partout, invisible, infiniment saint, à qui il est lui-même toujours présent. C'est là le Dieu que le sentiment intime a annoncé à l'enfant chrétien, sanctifié par le baptême, dès l'instant où sa conscience s'est éveillée, et qu'il continue à lui annoncer *tous les jours*.... Même au point de vue de la théologie, il n'y a point d'instruction sur la notion de Dieu plus vraie, plus en rapport avec la révélation, que celle-ci. Les païens ont connu Dieu comme Seigneur. Quelques-uns sont arrivés à reconnaître en lui l'Esprit souverain. Le Dieu que la révélation chrétienne annonce apparaît avant tout comme le Saint qui exige de tous ceux qui le connaissent la sainteté, etc. »

Continuons notre analyse, quel que soit notre désir de citer davantage. L'instruction quatrième traite de la sainte Trinité. « Il n'y a qu'un Dieu, comme il n'y a dans un royaume qu'un roi, dans une maison qu'un père. Il y a trois personnes en Dieu, chacune est Dieu, toutes trois ne sont qu'un seul et même Dieu. »

L'auteur se contente d'exposer ces notions sans les expliquer longuement, et il passe aux bienfaits attribués aux trois personnes divines, à la Création, à la Rédemption et à la Sanctification, bienfaits qui doivent faire la base de tout l'enseignement. Il demande : « Quels bienfaits

avez-vous reçus des trois personnes divines » ? Et l'enfant répond : « Le Père m'a créé, le Fils m'a racheté, le Saint-Esprit m'a sanctifié. »

Après cela, le catéchiste revient sur le signe de la croix pour élucider davantage la réponse déjà donnée dans une instruction précédente, qu'en faisant le signe sacré, il faut penser *pieusement* à Dieu.

Laissons un moment la parole à l'auteur, qui nous expliquera le but de cette catéchèse : » L'enseignement du mystère d'un Dieu en trois personnes doit être donné dès les commencements. Les enfants doivent recevoir dès les débuts la notion de Dieu tout entière, afin qu'ils puissent croire ce qu'ils doivent croire. Au sentiment de religieux respect que la catéchèse précédente a dû éveiller en eux, doit se joindre l'amour et la reconnaissance envers Dieu. En outre, par là, le premier enseignement religieux reçoit son fondement et sa division, puisqu'il n'a d'autre but que de donner une connaissance féconde de ces trois grands faits : Création, Rédemption, Sanctification. C'est un principe absolument faux, de dire que le premier enseignement doive éviter les mystères et s'en tenir aux vérités d'une soi-disant religion naturelle. Pour des enfants baptisés il y a aussi peu une « discipline du secret » que pour les fidèles d'autrefois.

Ajoutons encore que l'auteur profite de cette instruction pour apprendre aux enfants la doxologie : « Gloire soit au Père, au Fils et au Saint-Esprit, etc. »

Dans les deux catéchèses suivantes, il est question en détail de la création. Le « catéchiste » cherche à éveiller dans l'âme des enfants des sentiments d'admiration et de respect devant la majesté divine. Il fait ressortir dans une première instruction la variété et la beauté des objets créés, dans une seconde, la puissance qui crée toute chose de rien avec ordre et mesure. L'explication de la notion du « Tout-Puissant » vient comme corollaire vers la fin de la seconde, qui se termine par une exhortation à la confiance en Dieu. Nous ne nous y arrêterons pas davantage.

La septième instruction traite des anges en général et de l'occupation des bons anges devant Dieu. Elle sert au catéchiste à exciter davantage encore le respect envers Dieu, et à faire ressortir la nécessité de glorifier Dieu à l'exemple des anges. — Notre auteur trouve

utile de traiter à part de l'ange gardien, et c'est pour cela qu'il y consacre une catéchèse où l'enfant apprend ce que le bon ange fait pour lui, et quels sont ses devoirs à l'égard de ce bienveillant protecteur. Le catéchiste profite de la circonstance pour apprendre aux enfants la prière indulgenciée : « Angele Dei, qui custos es mei, » et il fait à ce sujet les observations suivantes, que nos lecteurs nous sauront gré d'avoir traduites : « Ah ! plût à Dieu que tous les catéchistes et tous les maîtres fussent eux-mêmes des anges gardiens pour les enfants, en s'efforçant de leur inspirer avec les paroles de la prière l'*esprit de la prière !* La manière dont le prêtre prononce les paroles et prie devant eux contribue beaucoup à produire ce résultat. Avec quelle attention les enfants regardent et écoutent le catéchiste qui se tient devant eux dans l'attitude du recueillement et récite avec eux avec une dévotion sincère une fervente prière.... Peut-être est-il arrivé qu'ils ont peu compris les explications ; ils comprennent, ou plutôt ils sentent toute la sublimité de la prière lorsqu'elle se trouve comme personnifiée devant eux. »

Nous ferons ici avec l'auteur une observation qu'il répète plusieurs fois, à savoir qu'il est très-utile de montrer aux enfants une grande image de ce qu'on leur a expliqué.

Après avoir parlé des anges, il faut parler de l'homme. L'histoire de la création de l'homme et du premier péché ne comprend pas moins de six catéchèses. La première traite de la création successive du corps et de l'âme, et fait ressortir la différence et la supériorité de la partie spirituelle de notre être, sa ressemblance avec Dieu, et la bonté divine qui a bien voulu nous donner tout ce que nous sommes. Cette bonté de Dieu apparaît encore plus dans l'instruction suivante, où il est question du Paradis et de la grâce sanctifiante : « La description du Paradis, dit l'auteur, plaît aux enfants par-dessus tout. Là où le Paradis intérieur existe encore, la narration du Paradis extérieur exerce une influence magique sur l'âme ..... Le catéchiste doit profiter du sentiment de joie que produit cette description pour éveiller dans les cœurs des enfants le désir de voir Dieu dans le ciel. Il préparera par là de la manière la plus facile à saisir l'explication de la seconde demande du *Pater*.....

Pour se justifier de parler déjà de la grâce sanctifiante, qu'il repré-

sente sous l'image de l'habit nuptial, l'auteur ajoute: « La notion exactement formulée de la grâce sanctifiante n'appartient pas au premier enseignement catéchétique. Mais il est indispensable de parler de la chose elle-même. Les enfants doivent savoir avec quelle surabondance la bonté de Dieu s'est manifestée ; ils doivent reconnaître avec gratitude qu'ils ont reçu une consécration surnaturelle et que par suite ils sont obligés à une plus grande vigilance et à un plus grand amour. »

L'instruction qui suit traite de Dieu et de sa providence en le considérant sous le nom de Père céleste. Inutile de dire qu'elle a surtout pour but d'exciter à l'amour de Dieu et de faire reconnaître aux enfants cette voix intérieure de l'Esprit Saint qui nous rend témoignage que nous sommes les enfants de Dieu.

Dans la douzième instruction il est question du premier péché et de sa punition. L'auteur traite ce sujet d'une manière claire et saisissable, et, tout en évitant les formules théologiques, cherche à bien faire comprendre ce qui fait le fond du péché, c'est-à-dire la désobéissance à la volonté divine. Les suites du premier péché sont résumées en ces quelques mots qu'il appartient au catéchiste de développer : « Nos premiers parents furent chassés du Paradis terrestre et devinrent malheureux dans leur corps et dans leur âme. »

L'instruction suivante expose la doctrine du péché originel transmis *comme héritage* aux malheureux descendants d'Adam. Trois mots résument ce triste héritage : « Le péché, la misère et la mort. » L'apologue du serviteur du roi, qui par son infidélité entraîne dans son malheur sa femme et ses enfants, sert à faire comprendre la justice de cette transmission. Notre auteur fait sur cette instruction des observations pleines de justesse. Nous en citerons quelques lignes : « Parmi les suites du péché originel il faut dès l'abord, d'une manière aussi claire que possible, parler de la concupiscence..... Il faut que les enfants sachent d'où vient cette mauvaise herbe de leurs cœurs, et qu'il est de leur devoir de l'extirper..... Mais comment faut-il présenter ce point pour le rendre saisissable ? Si l'on disait : « L'âme est devenue mauvaise, » l'on parlerait d'une manière contraire à la doctrine catholique. Une autre manière de parler, souvent usitée par les catéchistes, ne peut pas être autorisée non plus. On ne doit point dire aux enfants : « Les hommes ont maintenant plus de plaisir au mal qu'au bien. » Le

« plaisir au mal est le caractère du démon et non la maladie héréditaire de l'homme..... Il faut faire comprendre aux enfants que par le péché est né dans l'homme le penchant, la tendance au mal. »— L'auteur ajoute encore que, parmi les peines du péché originel transmis, il faut mentionner l'exclusion du ciel et non la condamnation à l'enfer, pour ne point donner occasion à des notions inexactes.

Il est à propos, tout de suite après l'instruction sur le péché originel et ses suites, de mettre devant les yeux des enfants la miséricorde divine dans la promesse d'un Rédempteur. C'est ce que fait notre auteur avec sa simplicité et sa profondeur habituelle. Il insiste dans ses remarques pour que la grâce de la rédemption soit toujours présentée comme un don purement gratuit de la part du Dieu souverainement miséricordieux. « L'apôtre, dit saint Paul, ne se lasse pas d'inculquer à tout instant dans ses lettres cette doctrine, afin d'allumer dans les cœurs l'amour et la reconnaissance. Ce serait une crainte bien déplacée, si l'on avait peur que les enfants conçussent une idée trop vaste de la miséricorde divine, de manière à se tenir moins en garde contre le péché. Prêchons la vérité, la vérité délivre des liens du péché. »

Nous ne ferons qu'indiquer les instructions sur Caïn et Abel, et sur le déluge. La première a pour but d'apprendre aux enfants à combattre le penchant au mal, et la seconde à faire ressortir les rigueurs de la justice divine à l'égard des pécheurs endurcis. Nous aurions à enregistrer plus d'une remarque frappante. Mais il faut se borner, nous ne faisons pas une traduction.

Nous arrivons à une instruction à laquelle nous attachons une grande importance. Elle a pour titre : *la Révélation dans l'Ancien Testament.* L'auteur se borne à indiquer le rôle général des prophètes, mais il raconte en détail comment la loi fut donnée sur le Sinaï. Il a pour but d'inspirer de la reconnaissance pour la sollicitude divine à notre égard et la crainte devant sa majesté. Il veut que le catéchiste récite lui-même avec un ton particulièrement solennel la loi donnée sur le Sinaï. — Nous dirons en passant que nous aimerions voir remplacer les vers peu intelligibles que les enfants apprennent en France par le texte de la loi tel qu'il se trouve dans l'Ecriture.

L'explication des dix commandements ne prend dans nos « catéchèses » que deux instructions, selon la division des deux tables de la

loi. Nous croyons avec l'auteur que cela est suffisant. « Lorsque l'on plante un jeune arbre, on prend garde aux racines et au tronc.... Les racines sont la foi en Dieu et à la Rédemption opérée par lui en Jésus-Christ, le respect de son saint nom, l'amour et la reconnaissance pour sa bonté, la haine du péché, la crainte de la peine, la connaissance de l'obligation d'obéir à la loi. Si ces racines deviennent bien fortes, l'enseignement ultérieur réussira facilement avec la grâce de Dieu à orner l'arbre de l'abondance des branches et des fruits. »

Au sujet du sixième commandement, nous ferons observer que l'auteur est plus explicite qu'on ne l'est ordinairement. Il énumère les parties du corps, tête, cou, mains et pieds, qu'il est permis de laisser découverts, et il défend de regarder et de toucher les autres parties sans raison. Il insiste sur la modestie qu'il faut observer en se levant et en se couchant, et avertit de se tenir en garde contre les ennemis de la pureté. Dans ses remarques il cite pour justifier sa manière de faire ces mots d'Overberg, que l'expérience pastorale de nos lecteurs ne manquera pas de trouver conformes à la vérité : « Il est aussi dangereux au sujet des péchés contre la chasteté de dire trop peu que de dire trop. » Et il ajoute : « Il est *absolument indispensable* dans une classe qui comprend des enfants de dix ans de parler de ce qui est contraire à la pureté, avec une prudente réserve sans doute, mais aussi avec une précision suffisante. »

La vingtième et la vingt-unième instruction s'occupent de l'explication du *Pater*. Le moment en est venu, et d'après tout ce que les enfants savent déjà, l'explication en est devenue facile. Elle n'est pour ainsi dire qu'une répétition des matières traitées, de même que cette première partie des « catéchèses » n'est, à bien la prendre, qu'une explication du *Pater* basée sur le fondement de l'histoire biblique.

Nous passerons plus rapidement sur les 23e, 24e, 25e catéchèses, qui traitent de la prière du matin et du soir et de la tenue à l'église. Nous ferons remarquer seulement que l'auteur insiste beaucoup pour que l'on fasse sur ces points des catéchismes distincts et sérieux. Le maintien à l'église surtout lui tient à cœur : « Entre la manière dont un homme se conduit dans le lieu saint et la manière dont il y reçoit les sacrements, il y a plus qu'une relation purement locale. » D'où l'auteur conclut : « Entre toutes les obligations qui incombent au catéchiste, je

n'en connais pas une *seule* qui ait droit de réclamer toute l'activité de son zèle pour la gloire de Dieu et pour la croissance spirituelle des âmes plus que celle qui consiste à habituer les enfants de bonne heure à se tenir respectueusement dans le lieu saint. Je sais combien cet âge est mobile et volage. Mais je sais aussi que le respect profond pour la maison de Dieu est comme inné à l'enfant baptisé, et que le tout consiste à cultiver cette disposition.

(*A suivre.*) L'abbé Jules Gapp.

LA POÉSIE BIBLIQUE.

L'apparition d'un nouveau volume des œuvres de l'abbé Le Hir est toujours une bonne fortune pour le monde savant, surtout lorsqu'aux travaux de l'éminent professeur viennent se joindre ceux du docte confrère qui a entrepris de les publier. C'est donc avec bonheur que nous voyons sortir des mains des éditeurs Jouby et Roger *le Livre de Job, traduction sur l'hébreu et commentaire, précédé d'un Essai sur le rythme chez les Juifs, et suivi du cantique de Débora et du psaume CX, par M. l'abbé Le Hir, professeur d'écriture sainte, d'hébreu et de langues orientales au séminaire Saint-Sulpice, avec Introduction par M. l'abbé Grandvaux, professeur au séminaire Saint-Sulpice.*

Occupons-nous d'abord de l'Introduction, travail très remarquable qui traite: 1° de la Poésie en général; 2° de la Poésie sacrée; 3° du Rythme chez les Hébreux; 4° du Livre de Job; 5° du cantique de Débora; 6° du psaume CX.

I

La poésie est une sorte de *création* (ποίησις), qui exige d'abord de celui qui s'y livre une sensibilité exquise et d'un ordre particulier. « Le Très-Haut, dit Rau (*De l'excellence et de la perfection du génie poé-* « *tique*), ayant imprimé profondément dans son ouvrage une beauté par- « faite, et, au milieu d'une variété inexprimable, un ordre merveilleux, « une tendance de toutes les parties vers le même but, qu'on peut appe- « ler harmonie, ayant ainsi présenté, comme en un miroir, une ombre, « une image de sa perfection, ne voulut pas que le genre humain restât

« témoin oisif et stupide d'un si admirable spectacle. Il doua donc cer-
« tains esprits de la faculté, non-seulement d'apercevoir et d'observer
« cette perfection de son ouvrage, mais encore de la sentir et d'y cor-
« respondre par un mouvement et une affection particulière de leur
« âme. »

L'homme ainsi doué fait œuvre de poète en animant ses conceptions d'une vie merveilleuse qu'il sait leur communiquer. « Bientôt, conti-
« nue le même auteur, des mouvements plus nobles s'élèvent dans son
« sein, son imagination bouillonne. Des limites étroites des objets in-
« dividuels qui frappent ses sens, il s'élance jusqu'à l'universalité de
« l'être; il agrandit ceux qui sont placés sous ses yeux, il les pare, il
« les développe par des procédés aussi variés que merveilleux. Il les
« entremêle et les coordonne, créant ainsi un monde auquel il commu-
« nique l'action et la vie. A sa volonté naissent les monstres, les hé-
« ros, les dieux. C'est ainsi que les fictions, se mêlant aux réalités, com-
« posent un monde nouveau, où les objets vils et vulgaires prennent
« des formes plus nobles, et où les objets les plus sublimes s'abaissent,
« pour ainsi dire, jusqu'à la portée et à la capacité de l'intelligence hu-
« maine. Bientôt cette réunion d'être créés par l'imagination reçoit
« d'elle l'action et la vie. Semblable à une divinité, elle attribue à ses
« propres créations telle faculté qu'il lui plaît, et assigne à chacune le
« rang et le sort que dans sa prévoyance elle a su déterminer. A ses
« ordres, tout respire, tout se meut, tout concours par son action par-
« ticulière à l'ensemble qu'a conçu sa pensée. »

Enfin, le poète doit se faire un style qui soit comme une peinture (*Ut pictura poesis*), une image fidèle de ce qu'il éprouve. « Il est évi-
« dent, dit Lowth (*de Sacra Poesi Hebraeorum*) que ce fut pour exprimer
« les émotions véhémentes de l'âme qu'on inventa le langage poétique...
« Le poète, dans cet état d'enthousiasme, .. a besoin d'un style et d'un
« langage analogue à la nature même de ces émotions... Ses pensées
« l'agitent et se pressent en tumulte dans son esprit. De là ces excla-
« mations soudaines, ces fréquentes interrogations, ces apostrophes aux
« objets les plus insensibles ; car, quand vous êtes violemment agité,
« toute la nature semble prendre part à vos transports... Souvent, pour
« peindre avec plus de vérité,... on a suppléé à la faiblesse des expres-
« sions du langage par le chant et la danse. »

Quant à la versification, sans être essentielle à la poésie, elle vient puissamment à son aide en lui communiquant quelque chose des qualités entraînantes de la musique.

II

Tout cela se trouve au plus haut degré dans la poésie sacrée. Et d'abord, nous sommes en présence de véritables poètes, doués par une grâce spéciale d'un sentiment exquis du beau et du noble. Leur poésie si parfaite est véritablement tombée du ciel. « *Cœterarum artium initia*, dit « Lowth (*op. cit.*), *utcumque rudia et imperfecta, juvat..... contemplari* : « *hic poesin in ipsis primordiis intueri licet, non tam humano ingenio exco-* « *gitatam quam e cœlo delapsam,... ab ipso ortu plenam quamdam habentem* « *et decoris et roboris maturitatem,... divinæ veritatis ministram, inter Deum* « *atque homines quamdam internunciam.* »

L'ordonnance, la création poétique sont parfaitement visibles dans la Bible, et le degré de perfection auquel elles s'élèvent atteste à la fois le génie des écrivains et le secours apporté par l'inspiration.

Quant au style biblique, on peut dire que sa réputation est faite, et il n'y a rien à ajouter à ce qu'en ont dit les juges les plus compétents. Mais l'exégète doit rechercher par voie d'analyse les causes de ce mouvement inimitable qui nous frappe dans les poètes inspirés. Ces causes, sans parler de l'inspiration qui est la principale, sont au nombre de trois : 1° le caractère même de la langue hébraïque ; 2° les figures qui lui sont propres ; 3° le parallélisme.

« Le verbe, dit Herder, est la partie du discours qui peint ou plutôt « représente l'action. Il est donc incontestable.... qu'une langue est « d'autant plus poétique qu'elle possède plus de verbes, ou de noms « propres à convertir en verbes. Le nom ne représente jamais que l'ob- « jet mort ou immobile, le verbe le met en action. Eh bien, dans la « langue hébraïque, tout est verbe, c'est-à-dire tout se meut, tout agit, « chaque nom peut devenir un verbe, il est presque déjà verbe par lui- » même... Le pronom occupe le rang élevé qui lui appartient de droit « dans le langage de la passion ; l'adjectif est remplacé par des mots « composés, de manière que la qualité de l'objet indiqué devient en- « core un être spécial et agissant. Toutes ces particularités réunies font « de l'hébreu la langue la plus poétique de la terre.... La langue hé-

« braïque est pauvre en abstractions, mais riche en images ; elle abonde « en synonymes, parce qu'elle aime à désigner l'objet dans ses divers « rapports. La surabondance des noms pour les objets matériels est très « visible dans la langue hébraïque. Nous comptons plus de 250 termes « de botanique dans le peu de fragments que nous avons de ses livres, « et dont le sujet est très-uniforme, puisqu'il roule presque toujours sur « l'histoire et la poésie du temple... Les hébreux ont une quantité de « mots.... pour désigner les produits de la nature, et même les divers « objets de luxe, de parure et de raffinement de volupté. Les hébreux, « semblables aux enfants, veulent tout dire à la fois, et ont le pouvoir « d'exprimer par un seul son les personnes, les nombres et les actions. « Il leur suffit presque toujours d'un mot où il nous en faut cinq ou six. « Chez nous, des monosyllabes précèdent ou suivent emboîtant l'idée « principale. Chez les Hébreux, ils s'y joignent comme intonation ou « comme son final, et l'idée principale reste dans le centre semblable « à un roi puissant ; ses serviteurs et ses valets l'entourent de près, ne « forment avec lui qu'un seul tout, qui surgit spontanément dans une « harmonie parfaite et forme ainsi une petite région métrique accom- « plie. De pareils avantages ne suffisent-ils pas pour rendre... une lan- « gue poétique ? »

Les poëmes sacrés se recommandent encore par la splendeur des images. « Dans cette poésie, dit encore Herder, le soleil et la lune sont le « roi et la reine du ciel, les serviteurs de Dieu, les régents du monde. « Le propre de cette poésie est de tout remplir par Jéhova... Le ton- « nerre est sa voix, la lumière est son vêtement, les cieux sont sa tente, « son palais, son temple, son château fort ; la nature entière est une in- « nombrable légion d'êtres vivants consacrés à son service. »

Enfin le *parallélisme* donne à la poésie hébraïque une physionomie caractéristique. « Le parallélisme, dit Blair, consistait à diviser chaque « période en deux membres, le plus souvent égaux, qui se correspon- « daient pour le sens et pour le son. Le premier membre de la période « contenait un sentiment qui, dans le second, était amplifié ou relevé « par un contraste. » De là, deux sortes de parallélisme, l'un *synthétique*, l'autre *antithétique*. Le premier se remarque par exemple dans le passage suivant (*Ps.* CXIII, 1) :

In exitu Israël de Egypto
Domus Jacob de populo barbaro ;

ou dans cet autre (*Ps.* II, 1) :

Quare fremuerunt gentes,
Et populi meditati sunt inania ?

ou dans cet autre encore (*Ps.* XXXII, 9) :

Dixit et facta sunt ;
Mandavit et creata sunt.

Empruntons au livre de Job l'exemple suivant du parallélisme antithétique (XII, 21) :

Effundit despectionem super principes,
Eos qui oppressi erant relevans.

Quelquefois le parallélisme est doublé par la subdivision de chaque membre, comme dans cet exemple (*Job*, XII, 23) :

Qui multiplicat gentes — et perdit eas,
Et subversas — in integrum restituit ;

ou dans cet autre (*Job*, XIX, 7) :

Ecce clamabo vim patiens, — et nemo audiet ;
Vociferabor, — et non est qui judicet.

« Comment, dit Herder (*Histoire de la littérature des Hébreux*), comment le sentiment pourrait-il ne pas aimer le parallélisme ? Quand « le cœur s'ouvre et s'épanche, la vague pousse la vague, le cœur n'a jamais tout dit, il a toujours quelque chose de neuf à dire. A peine la « première vague s'est-elle doucement écoulée ou superbement brisée « contre un rocher, qu'une vague nouvelle lui succède. »

Mgr Plantier (*Etudes littéraires sur les poètes bibliques*) donne au parallélisme hébreu la préférence sur notre alexandrin. « Le premier hémistiche de notre alexandrin, dit le savant prélat, ne formant pas « d'ordinaire une phrase complète, arrête la marche en suspendant le « sens. L'incise hébraïque, au contraire, est le plus souvent une phrase, « chaque membre du parallélisme forme un trait ; il n'est pas besoin « de courir jusqu'aux dernières limites de la période pour avoir une « idée. Les différentes parties du verset se hâtent de vous en offrir ; « et dès lors, ces divisions, au lieu de ralentir l'essor de la poésie, la « précipitent. »

(A suivre.)

JUDE de KERNAERET,
Camérier secret de Sa Sainteté.

DE L'OVULATION SPONTANÉE

DE L'ESPÈCE HUMAINE

Dans ses rapports avec la Théologie morale [1].

M. l'abbé A. L., Docteur en sciences naturelles, vient de rendre à l'Eglise et à la science théologique un service vraiment important par la publication de l'ouvrage qui porte le titre énoncé ci-dessus.

Après une introduction où il montre que le théologien moraliste ne peut rester indifférent aux découvertes de l'art médical, lorsqu'elles sont de nature à modifier les décisions des cas pratiques qui peuvent souvent se présenter, l'auteur divise son livre en deux parties. Dans la première, il traite de l'ovulation dans l'espèce humaine, et de ses conséquences physiologiques. Il établit dans trois chapitres : 1° que l'œuf humain destiné à être fécondé par le sperme viril préexiste dans la femme, et est contenu dans ce qu'on appelle la follicule de Graaf, espèce de vésicule qui se trouve à la surface ou dans la profondeur des ovaires. Ces organes vésiculaires se trouvent chez les femmes vierges aussi bien que dans celles qui ne le sont pas, et l'on a constaté que, durant l'âge adulte, les ovaires subissent un travail incessant dont le résultat est de produire des ovules, lesquels, parvenus à maturité, sont expulsés tour à tour ; et cela quand même la fécondation n'aurait pas lieu, *ainsi qu'il arrive*, dit Duvernay, *aux ovules d'une poule qui n'a point de coq, et qui pond des œufs sans germe* (p. 26).

Il est acquis aujourd'hui à la science que l'œuf arrive à sa maturité et se détache à l'époque de la menstruation, chez la femme, de même que, chez les animaux mammifères, la maturité et la chute de l'œuf ont lieu à l'époque du rut. (Voir les preuves que l'auteur fournit, p. 28, etc.)

« A chaque époque menstruelle, dit Raciborski, une follicule vient » former une saillie à la surface de l'ovaire, où il subit ensuite une

(1) In-8° de x-261 pp., Louvain, Peeters ; Paris, Palmé, 1873.

» rupture de son contenu, sans qu'il ait besoin pour cela..... d'aucune
» excitation vénérienne préalable (p. 30, etc.).

Cette loi souffre quelques exceptions dont l'auteur indique les causes p. 57, 60, 112 et suiv.

De l'exposé précité il résulte que l'époque où la femme conçoit plus facilement est celle qui suit la menstruation : *Feminæ*, dit Boërhave, *semper concipiunt post ultima menstrua, et vix ullo alio tempore* (page 80). Ce que confirment un grand nombre de faits consignés aux pages 105 et suiv.

Dans la seconde partie de son ouvrage, l'auteur examine et discute les conséquences théologiques qui résultent de la découverte de l'ovulation spontanée. Il y a lieu d'examiner nous-même ici ces conséquences, et d'apprécier, selon la faible mesure de nos connaissances, les solutions que l'auteur croit devoir donner à divers cas qui ont trait à cette découverte.

Il examine trois points principaux :

I. Certaines décisions de la théologie morale relatives à la pollution des personnes du sexe. Videlicet :

Utrum sensu theologico admittenda sit in feminis aliqua pollutio ?

A cet égard, ayant relaté la définition de la pollution donnée par les théologiens, savoir, quod pollutio sit *seminis humani effusio, seclusa copula*, et ayant fait observer que, d'après les récentes données de la médecine, semen a femina præstandum pro generatione est ovum ab ovario secretum et decisum, l'auteur examine utrum, quemadmodum in viro, detur mere naturalis pollutio in femina, et si in ea ad mere naturalem pollutionem menstrua sint referenda. Il répond négativement, quia nedum per ipsa aliquid generationi detrahatur, prout accidit in pollutione viri, e contra mulier, tempore menstrui fluxus, conceptioni maxime accommodatur : et insuper maturatio ac decisio ovi, seminatione viri fecundandi, ab ipsa regulariter non pendent, etiam per commotionem carnis voluptuosam, nisi forte in quibusdam casibus, in quibus nec etiam dici potest evenire pollutionem, cum tunc non subtrahatur semen ad generationem requisitum (p. 120-123).

Il examine ensuite si l'on doit donner le nom de pollution illi liquoris effusioni in femina, quam veterum physiologorum placitis morem gerentes, pollutionem habuerunt theologi, quæque, sive copula, sive

tactibus, sive libidinosa cogitationum incitatione, magno voluptatis sensu procuratur. — Hippocrati quidem, Gallieno et cæteris multis medicis fidentes plures theologi, contra plures alios, etsi secus opinatus fuerit Aristoteles, hanc muliebrem effusionem generationi necessariam existimarunt, sed cum nuperrime detectum fuerit conceptionem fieri ex fecundatione ovi ab ovario decisi, contrarium eo probabilius est concludendum quod hujusmodi humores nonnisi per accidens in matrice recipiantur (p. 130), et quod, ipsis deficientibus. Non semel accidat generatio (p. 135). Effusio vero hæc ad voluptatem captandam præcipue ordinatur, qua facilius ad copulam feminæ alliciantur, et insuper ut genitalia organa sic madefacta non lædantur, sed serventur integra, et temperetur in virginibus hymenis frangendi dolor (p. 131, 132).

Après cet exposé, que nous avons beaucoup abrégé, l'auteur se propose la question : Utrum circumstantia effusionis humorum, quæ nomine pollutionis feminæ noscitur, motibus graviter inordinatis specialem malitiam superaddat?

A son avis la négative est plus probable, et il donne pour motifs : 1° Quod ideo theologi malitiam specialem effusioni muliebri tribuant quod ejusmodi effusio assimiletur seminis virilis effusioni; porro hoc assertum omni fundamento destitui hodie medicorum experimentis omnino constat. 2° Quia theologi malitiam pollutionis non in eo consistere dicunt quod voluptas major captetur in casu, cum aliquando pollutio eveniat sine voluptate, nempe in extenuatis; sed quod per eam fiat perditio seminis : cum autem in feminis nulla fiat veri seminis deperditio, nulla proinde inest specialis malitia pollutioni venereæ mulierum.

L'auteur répond ensuite à diverses objections tant intrinsèques qu'extrinsèques. — Bien que ces réponses, qui pourraient être plus claires, nous paraissent résoudre assez bien les difficultés proposées, il nous semble qu'il serait possible de faire une nouvelle instance qui aurait besoin, pour sauvegarder la solidité de la thèse, d'une réponse qui pût en détruire la valeur.

Voici cette instance : Sicut in viro emissio seminis et vivida commotio eamdem causans sunt quid ad sustantiam actus conjugalis a natura destinatum et ipsummet complens, ita effusiones humorum fæminæ et voluptuosæ commotiones has effusiones producentes, ad eum-

dem actum conjugalem a natura ordinatæ fuerunt illumque complent : hæc enim in utroque sexu sunt a Deo instituta ad adimpletionem actus generationis. Porro non ideo præcise emissio seminis et commotio illam causans sunt peccatum contra naturam in pollutione viri, quod frustra emittatur semen et commotio procuretur : siquidem frustra hæc etiam aliquando contingunt in actu conjugali, etiam legitime et sine culpa peracto, v. g. inter senes, vel cum sterili, aut gravida, etc.; sed potius quod hæc contingant extra legitimum actum conjugalem, ab auctore naturæ institutum ad generis humani propagationem. Ergo idem dicendum est de venereis effusionibus mulierum et motibus vehementibus ipsas causantibus, extra legitimum actum conjugalem voluntarie excitatis. — Etsi enim certum sit istas effusiones nihil generationi conferre, dum semen virile omnino ad ipsam requiritur ; attamen priores sunt ad actum conjugalem ordinatæ, sicut posterius : unde si procurentur extra hujusmodi actum, tam injuria fit ordinationi divinæ quam si procuretur viri pollutio extra coitum. Ergo sicut pollutio viri est peccatum contra naturam, ita etiam contra naturam est peccatum mulieris seipsam polluentis. — Et id adeo certum videri debet quod omnes theologi, ii etiam qui effusiones dictas mulieris non habebant velut ad generationem necessarias, ipsas tamen, si extra legitimum coitum excitentur, tanquam malitiam continentes specialem, necessario in confessione declarandam, reputabant.

Præterea, admissa thesi auctoris, bene intelligi haud posset quomodo virginitatis virtus posset a puella irreparabiliter amitti. Juxta enim omnes vel fere omnes theologos, hæc virtus non amittitur quidem irreparabiliter per voluntatem nubendi, imo nec per solam voluntariam delectationem morosam, si talis non sit ut ex ea nata sit sequi pollutio ; sed certe amittitur per pollutionem, et verius per omnes actus tales ut ex iis nata sit sequi pollutio. Porro, dicine debet quod hæc doctrina deserenda sit ? Sed tunc quandonam virtus virginitatis amissa irreparabiliter a virgine reputanda erit ? Requisitumne erit ad hoc ut prolem concipiat, aut saltem ut fornicetur ? Sed nec etiam in hoc secundo casu verum semen a muliere emittitur ; et insuper hæc duo inaudita essent. Quandonam ergo irreparabiliter virgo sit amissura hanc virtutem ? — Si nullam specialem malitiam contineat pollutio feminæ præter majorem delectationem, proinde, præter graviorem culpam, cur amitte-

retur irreparabiliter ab ipsa hæc virtus per pollutionem, potiusquam per simplicem delectationem morosam?

Non ergo admittendæ sunt conclusiones auctoris circa liceitatem non declarandi in confessione has mulierum effusiones, aut non vitandi a conjugibus tactus easdem excitantes : nec etiam dici potest quod a seminatione vir possit se retrahere sine culpa gravi, quando mulier jam seminavit (p. 165-167).

II. L'auteur, dans le second point, s'occupe des rapports conjugaux durant le flux menstruel. Après avoir établi l'état de la question, et ensuite constaté que c'est sans aucun fondement qu'on a cru dans le temps que les enfants conçus durant le flux cataménial étaient affectés de vices particuliers de constitution, qu'il n'y a, au contraire, aucun inconvénient grave pour les époux à avoir des rapports sexuels au moment du flux périodique, il conclut que les inconvénients peu graves qui en peuvent résulter, quoiqu'ils puissent expliquer pourquoi ces rapports étaient prohibés sous la loi ancienne, ne sont pas suffisants pour les rendre aujourd'hui illicites : d'autant plus qu'il est maintenant constaté que la menstruation n'est pas une époque impropre à la conception, ainsi qu'on l'avait cru autrefois ; qu'au contraire l'expérience a démontré que cette époque, surtout à la fin, est généralement la plus propice à la fécondation. — Nous n'avons rien trouvé dans tout ce qui est dit par l'auteur ayant trait à ce second point, qui soit en contradiction avec l'enseignement de l'Eglise, ni même qui soit opposé à l'enseignement de la plupart de nos bons auteurs théologiques. Quoique ceux-ci aient été induits en erreur par les maîtres et les princes mêmes de l'art médical sur certains faits physiologiques relatifs aux cas moraux qu'ils étaient appelés à décider (p. 168-211), rien ne paraît obliger à modifier les décisions de ces cas communément reçues.

III. Dans le troisième point, l'auteur traite de l'ovulation spontanée dans ses rapports avec l'onanisme conjugal ; et il se demande si la science n'offrirait pas un remède à cette plaie désolante du foyer domestique. Il se propose quatre questions :

1° Jusqu'à quel point l'usage du mariage et la procréation des enfants sont-ils en fait ou dans l'intention un devoir pour les époux ?

Après avoir montré d'abord que l'usage du mariage est *per se* parfai-

tement facultatif aux époux, dès le moment où il y a entre eux mutuel accord ; que, si l'on fait abstraction du péril d'incontinence, la charge d'une famille trop nombreuse serait *probablement* une raison assez grave pour dispenser de la reddition du devoir conjugal, et que les relations que l'on sait ne pouvoir être suivies de fécondation sont *probablement* aussi parfaitement licites, même pour la partie qui les sollicite, si l'on a pour se les permettre une intention cohonestante convenable (p. 215-224), l'auteur examine dans quelle disposition doivent être les époux qui veulent user du mariage, par rapport à la fécondation qui en pourrait résulter; et, constatant que, d'après le sentiment le plus accrédité en théologie, l'acte conjugal est permis pour d'autres fins que la procréation des enfants ou la reddition du devoir ; que, conséquemment, il n'est pas nécessaire qu'ils aient en vue cette procréation, pourvu qu'ils ne fassent rien qui y soit un obstacle, il conclut qu'ils ne pèchent pas dans leurs relations en faisant abstraction de cette fin, si d'ailleurs ils en ont une autre honnête et légitime. Il cite à l'appui S. Liguori, lib. 6, n° 927.

Ils pécheraient néanmoins *per se*, si, ne faisant rien qui pût être un obstacle à la conception, ils formaient *positivement* le désir de voir leurs rapports inféconds. Mais, dit Mgr Bouvier avec un grand nombre d'autres auteurs, ce péché ce serait qu'un péché véniel, vu que l'acte est honnête en lui-même, et *quia finis præcepti non cadit sub præcepto.* Or, ce désir n'étant pas intrinsèquement mauvais, la faute vénielle disparaît, d'après les principes généraux de la théologie, lorsque ce désir est légitimé par un motif raisonnable : *Quælibet justa causa excusat a veniali*, dit S. Liguori (1). Mais la crainte d'avoir une famille trop nombreuse, à laquelle on ne pourrait procurer une éducation convenable, est un motif légitime de désirer que les rapports soient inféconds, selon le même docteur (2). Donc en ce cas, le péché en question disparaîtrait (p. 212-228).

2° L'auteur examine maintenant si la découverte de l'ovulation spontanée n'offre pas un moyen légitime d'éviter le trop grand nombre d'enfants sans tomber dans l'onanisme. — Il a été dit ci-dessus, et l'auteur répète encore, que le temps propice pour l'imprégnation de

(1) Lib. 6, n. 946.
(2) Lib. 6, n. 927.

la femme est celui du flux menstruel, et surtout celui qui suit immédiatement ce flux. On a constaté que, dans l'intervalle des règles, c'est-à-dire surtout depuis le 14e jour environ après leur apparition, jusqu'à l'approche des règles suivantes, la femme est inféconde. Donc les époux n'ont qu'à réserver à cette époque leurs rapports entre eux pour n'avoir pas à craindre d'avoir des enfants, quoiqu'ils n'aient pas recours à l'onanisme (p. 229-232).

3° La question est de savoir s'ils peuvent en conscience agir de la sorte.

Pour résoudre ce doute, l'auteur fait observer d'abord que si, d'après le consentement unanime des théologiens, les époux peuvent convenir entre eux de ne jamais user du mariage, pour n'avoir pas d'enfants, sauf les cas où il y aurait pour eux péril d'incontinence, il ne doit pas leur être interdit de s'engager à s'en abstenir aux époques où ils croient que la conception pourrait avoir lieu, car ce qu'on peut omettre d'une manière permanente, on doit aussi le pouvoir d'une manière transitoire et passagère : *Quod enim semper, id quandoque facere fas est.*

En second lieu, de même que, d'après l'enseignement plus communément reçu par les théologiens, les époux peuvent user licitement du mariage dans les cas de stérilité de la femme, ou lorsque l'âge avancé ne permet plus d'espérer d'avoir des enfants, ou encore pendant la grossesse; de même il ne peut être défendu d'en user à l'époque où la distance des flux menstruels semble donner la certitude que la fécondation n'aura pas lieu. Et l'on ne doit pas objecter qu'agir ainsi, c'est s'opposer d'une manière positive à la génération, puisque l'acte conjugal a lieu dans les conditions voulues, et que, d'ailleurs, il n'est pas absolument impossible qu'il ait quelquefois son résultat (p. 233-241).

L'auteur avoue néanmoins que l'intention arrêtée de n'user du mariage qu'à une époque où les époux sont persuadés de n'avoir pas d'enfants, lui paraît offrir quelque difficulté (p. 256); il convient même que *certissime peccant si nonnisi voluptati inserviant.* Mais leur défendre d'user du mariage quand il leur plaît, par le motif qu'ils s'en sont abstenus à certaines époques où il leur était permis de le faire, ce serait vouloir que leur condition devînt pire parce qu'ils se sont imposé licitement une privation à laquelle on convient qu'ils n'étaient pas tenus.

L'auteur montre ensuite que l'acte conjugal, dans ce cas, est moins opposé aux fins du mariage que lorsqu'il a lieu dans la vieillesse, et généralement aujourd'hui les théologiens, et S. Liguori lui-même, conviennent que cet acte est licite alors, même de la part de l'époux qui le sollicite. D'ailleurs, l'intention de n'avoir pas d'enfants en usant comme il faut du mariage, n'étant communément réputée que faute vénielle, cesse d'être coupable à un degré quelconque lorsqu'un motif suffisant la légitime, puisque, d'après S. Liguori, dans ce cas, *causa quælibet rationabilis et proportionata excusat* (p. 232-241).

4° L'auteur indique, dans un dernier chapitre, la conduite que les modernes découvertes de la physiologie doivent suggérer au confesseur relativement aux époux onanistes.

Il est évident que ces découvertes offrent un moyen facile d'empêcher ce grave désordre : les onanistes ne voulant pas se priver constamment de l'acte conjugal pour n'avoir pas d'enfants, peuvent d'autant plus facilement être amenés à renoncer à cet abus honteux, source de nombreuses et graves misères pour eux, qu'ils n'ont qu'à s'abstenir quelques jours chaque mois pour atteindre le même but, sans rien faire de désordonné. Toutefois, le confesseur doit en ceci agir avec une grande prudence : *Nonnisi*, dit l'auteur, *discretissimis verbis talia insinuare potest, et pœnitentibus scandalo esset, si in his materiis vel doctior appareret, vel nimis affirmanter loqueretur*. Il veut donc qu'il ne touche cette question qu'avec une grande circonspection, n'en parlant, si c'est possible, qu'autant que le pénitent ou la pénitente le met sur cette voie.

Il avoue ensuite que si, n'ayant pas de motifs suffisants d'user de la pratique en question, les époux l'adoptent avec le désir positif de n'avoir pas d'enfants, ils sont coupables, à moins que la bonne foi ne les excuse ; mais d'après le sentiment commun, la faute n'est que vénielle, et c'est toujours un beau résultat dû à la découverte de l'ovulation spontanée, que le crime d'Onan soit ainsi évité.

Ainsi, d'après l'auteur, pour empêcher l'onanisme, le confesseur pourrait, avec prudence toutefois, insinuer à ses pénitents de n'user du mariage qu'aux jours où la conception ne peut avoir lieu, et que, par conséquent, le pénitent peut licitement prendre cette détermination sans se rendre coupable, dans le cas du moins où il a des motifs suffisants pour agir ainsi, par exemple, le motif de n'être pas tropsur-

chargé de famille. Or, nous craignons qu'en cela M. A. L. ne soit allé un peu trop loin.

Sans doute il est très-probable qu'il n'est pas défendu aux époux peu fortunés d'user du mariage avec le désir qu'il n'en résulte pas de nouveaux enfants : par conséquent, il est permis d'en user dans les moments où il y a tout sujet de croire que la conception n'aura pas lieu, pourvu que la fin qu'on se propose ne soit pas mauvaise, et par là même on peut en user aux jours inféconds. Mais est-il également permis, pour empêcher une lignée trop nombreuse, d'avoir le dessein bien arrêté de ne se permettre l'acte conjugal qu'à ces jours ? Le cardinal Gousset, cité en note dans l'ouvrage que nous analysons (p. 243), paraît en douter, et nous devons dire que le même doute s'est élevé dans notre esprit en lisant ce que dit notre auteur sur cette matière.

Pour soutenir, en effet, que cette manière d'agir est exempte de faute, il faudrait que le motif de se permettre l'acte conjugal, dans l'hypothèse, fût légitime ; or, peut-on bien dire qu'il l'est ? Quel est donc alors le motif de se permettre cet acte ? Celui de n'avoir pas d'enfants ? Mais cette fin, étant opposée à l'institution du mariage, ne peut être une fin légitime de l'acte conjugal, et a besoin d'être légitimée de quelque autre manière. Est-ce celui d'y trouver un remède à la concupiscence ? Nous convenons qu'on peut user du mariage pour obtenir ce résultat : nous venons de le dire ; mais alors il n'est pas nécessaire de ne se proposer l'acte conjugal qu'autant qu'on n'aura pas à craindre d'en avoir des enfants. Ce n'est donc pas la détermination de n'user du mariage que dans les cas en question, qui est le remède à la concupiscence, mais seulement l'usage lui-même du mariage. Qui plus est, loin d'être un remède à la concupiscence, cette détermination y met des entraves, puisqu'elle restreint à certaines époques ce qui peut être autant et plus nécessaire à d'autres moments.

Nous croyons, pour notre part, cette pratique illicite.

En effet, permettrait-on à des époux de contracter mariage avec l'intention d'en user seulement aux époques où ils n'auraient pas à craindre d'avoir des enfants ? Ne regarderait-on pas une pareille disposition comme honteuse, et par conséquent comme illicite, alors même que les contractants auraient des raisons d'éviter d'avoir une famille, à

cause de leur extrême pauvreté ? Or, pourquoi raisonnerait-on différemment au sujet de ceux qui sont déjà mariés (1) ?

En vain objecterait-on que S. Liguori ne condamne pas les époux qui, à cause de leur pauvreté, désirent que leurs rapports sexuels restent inféconds (2). Mais S. Liguori ne suppose pas que ces époux choisissent, pour ne pas avoir d'enfants, précisément l'époque où la conception est impossible, ni qu'ils aient l'intention de n'user du mariage qu'à ces époques : il suppose plutôt le contraire, puisqu'il ajoute : *dummodo positive* (conceptio) *non impediatur.*

Non moins vainement objecterait-on encore que nous accordons l'usage du mariage, comme remède à la concupiscence, à ceux qui se le permettent dans les moments où il n'en doit pas résulter la conception. Cela est vrai, sans doute, mais nous n'avons pas dit que nous leur permettions d'avoir alors l'intention de n'en user que dans ces cas. Il n'y a donc pas de contradiction dans nos assertions.

Mais, dira-t-on, il n'y a pas obligation rigoureuse d'avoir l'intention d'user du mariage en passant ce contrat; et, après qu'on s'est marié, on peut encore s'en abstenir, pourvu que l'autre partie y consente. Donc on peut convenir, à plus forte raison, de n'en pas user lorsqu'on aura lieu d'appréhender qu'il en résulte une augmentation de famille. — Nous n'admettons pas cette conséquence, et elle ne découle pas des deux prémisses. Car, dans les deux premiers cas, les époux renoncent à l'usage des droits conjugaux, ce qui leur est tout à fait facultatif, et par conséquent licite. Mais cette renonciation n'a pas lieu dans le dernier cas. Or ce que nous avons dit montre évidemment, ce nous semble, qu'on ne peut entre époux restreindre l'usage de ses droits aux époques où la fécondation est impossible, puisqu'une pareille intention est contraire à la fin principale que le Créateur a eue en vue en autorisant l'acte conjugal, qu'elle n'est pas honnête par conséquent, et que rien ne peut la justifier.

Nous croyons même que, pratiquement, il n'arrivera presque jamais que les époux qui agiraient de la sorte, se proposent une autre fin que celle de se satisfaire en usant du mariage. Or, l'auteur lui-même

(1) Il est controversé s'il est permis de se marier avec le motif principal de trouver dans le mariage un remède à la concupiscence. Or, ceux mêmes qui soutiennent l'affirmative, y mettent la condition : *modo contrahens non excludat finem procreandi proles* (S. Liguori, lib. 6, n. 882). S. Liguori ajoute : *Et id quod dicunt de sponsis, idem asserunt de conjugibus, qui copulam habent principaliter ad concupiscentiam sedandam.* Donc dans les deux cas on ne peut exclure la procréation des enfants.

(2) Lib. 6, n° 927.

en convient (1), ces époux pèchent incontestablement dans ce cas : *Certum esse illicitum*, dit S. Liguori, *habere copulam propter solam voluptatem.* Assertion, du reste, on le sait, qui est fondée sur la proposition 9e condamnée par Innocent XI : *Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum, omni penitus caret culpa ac defectu veniali.*

Toutefois la détermination en question ne pouvant ordinairement être une faute bien grave, ne doit pas être un motif de refuser l'absolution aux époux qui se trouveraient dans le cas. Aussi la Sacrée Pénitencerie, consultée à cet égard, aurait répondu que ces époux *non sunt inquietandi*, ainsi qu'on peut le voir dans le *Dictionnaire du Parallèle entre les doctrines philosophiques et la foi catholique*, de M. l'abbé Berton, publié par M. Migne, col. 866.

Mais le confesseur pourrait-il suggérer cette détermination aux personnes qui, pour n'être pas chargées de famille, se souillent du crime détestable d'Onan? En soi, on ne le peut sans doute, puisque c'est un mal, et que le mal ne peut être conseillé comme tel. Mais ce mal étant bien inférieur à celui de la plaie horrible de l'onanisme, on ne pourrait, semble-t-il, condamner un confesseur qui, pour obtenir la cessation de ce honteux abus, ne verrait pas d'autre remède que le conseil de n'user au moins du mariage qu'aux époques où la fécondation ne doit pas avoir lieu ; car, d'après l'enseignement plus communément reçu en théologie, il est permis de persuader un moindre mal à ceux qui sont décidés à en commettre un plus grand (2).

Nous croyons néanmoins que le confesseur ne doit donner un pareil conseil qu'avec beaucoup de réserve : d'abord, parce que ce n'est qu'exceptionnellement qu'on peut conseiller un mal moindre ; et ensuite, parce qu'il pourrait résulter de ce conseil un détriment notable du bien public, ce qui arriverait si, cette conduite venant à se vulgariser, il en résultait une diminution de la population.

On a pu voir, par ce résumé bien court de l'ouvrage de M. l'abbé L., la haute portée des découvertes physiologiques qu'il signale au clergé, leur influence sur l'enseignement théologique, et la nécessité où sont les prêtres d'en avoir connaissance pour exercer convenablement leur ministère dans le sacré tribunal. On sera obligé sans doute à l'avenir de rectifier plusieurs données fausses fournies par les maîtres de la vieille science médicale. Toutefois on a pu voir qu'il y aura peut-être bien peu à modifier dans la solution des cas moraux qui ont trait à ces découvertes.

CRAISSON, anc. vic. gén.

(1) Voir ce qui est dit plus haut.

(2) S. Liguori, lib. 2, n° 57.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

Bref de S. S. Pie IV, qui blâme les faux principes et les défaillances des catholiques libéraux.

Dilectis Filiis Senatori de Cannart d'Hamale, Præsidi, totique Fœderationi Circulorum Catholicorum in Belgio.

PIUS PP. IX

Dilecti Filii, salutem et Apostolicam Benedictionem.

Quo durior quotidie fit Ecclesiæ conditio, quo impudentius proculcatur ejus auctoritas, quo præfractius unitati catholicæ disgregandæ adlaboratur et avellendis a Nobis filiis nostris, eo quoque luculentius fulget fides vestra, religionis amor, et obsequium in hanc Petri cathedram, Dilecti Filii, qui consilia, vires, opes vestras conjungitis, non solum ut irritos faciatis impios hosce conatus, sed ut arctiore semper vinculo nobis obstringatis fideles. Et in hoc quidem religiosissimo cœpto vestro illud maxime commendamus, quod, uti fertur, aversemini prorsus principia *catholica-liberalia*, eaque pro viribus e mentibus eradere conemini.

Qui enim iis sunt imbuti, licet amorem præferant et observantiam in Ecclesiam, licet ei tuendæ ingenium operamque impendere videantur; doctrinam tamen ejus et sensum pervertere nituntur et, pro diversa animorum cujusque comparatione, inclinare in obsequium vel Cæsaris, vel assertorum falsæ libertatis jurium, rati hanc omnino ineundam esse rationem ad auferendam discordiarum causam, ad conciliandum cum Evangelio præsentis societatis progressum, ad ordinem tranquillitatemque restituendam; perinde ac si lux cum tenebris copulari valeret, et veritas natura sua non privaretur vix ac violenter inflexa nativo rigore suo exuatur. Profecto si oppugnare nitamini insidiosum hunc errorem eo periculosiorem aperta simultate quo speciosiore zeli caritatisque velo obducitur, et simplices ab eo retrahere sedulo curetis, funestam extirpabitis dissidiorum radicem, efficacemque dabitis operam compingendæ fovendæque animorum conjunctioni.

Hisce profecto monitis vos non indigetis, qui adeo obsequenter et absolute adhæretis documentis omnibus hujus Apostolicæ Sedis, a qua liberalia principia toties reprobata vidistis; sed ipsum desiderium expeditioris et uberioris proventus laborum vestrorum nos compulit ad refricandam vobis rei adeo gravis memoriam. Ceterum bonum certamen susceptum alacriter certare pergite, et quotidie magis bene mereri contendite de Ecclesia Dei, coronam spectantes ab Ipso vobis reddendam. Nos interim officiis vestris gratissimum profitemur animum, novaque semper incrementa et copiosiora munera cœlestia adprecamur societati vestræ : eorum autem auspicem esse cupimus Apostolicam Benedictionem, quam paternæ nostræ benevolentiæ pignus vobis, Dilecti Filii, peramanter impertimur.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 8 maii 1873, Pontificatus Nostri anno vicesimo septimo.

PIUS PP. IX.

CHRONIQUE.

1. La *Revue des Sciences ecclésiastiques* est très-sobre d'articles de bibliographie, et cependant une des principales tâches que nous ayons à remplir, c'est de faire connaître ce qui paraît d'important sur toutes les branches de la théologie. Ce but, nous croyons qu'il peut être atteint le plus souvent par une mention dans le bulletin qui accompagne chaque numéro sous le titre de chronique, et qui est consacré d'une manière à peu près exclusive aux ouvrages nouveaux de quelque importance. Nous ne faisons d'exception et nous ne donnons un article spécial que dans le cas où une analyse détaillée peut offrir à nos lecteurs quelque chose de neuf ou d'utile à un point de vue spécial.

2. Les études théologiques sont cultivées soigneusement chez les Belges nos voisins, mais par goût ils affectionnent particulièrement la théologie pratique : morale, droit-canon ou liturgie. Ainsi, il nous arrive deux traités de théologie morale qui viennent de paraître simultanément à Bruges. Ce sont d'abord les *Institutiones theologiæ moralis fundamentalis, auctore Thoma Bouquillon, S. Theol. Doctore ac theologiæ profes-*

sore in Seminario Brugensi (1). C'est un livre sérieusement travaillé, que nous recommandons aux jeunes théologiens qui veulent étudier scientifiquement cette branche si importante de la théologie. M. Bouquillon s'est attaché à faire régner dans son livre cette méthode, cet enchaînement logique, ce *lucidus ordo* que l'on est loin de retrouver toujours chez les moralistes. Le système auquel se rattache l'auteur est le probabilisme pur, qu'il croit être en réalité l'opinion de S. Alphonse. Cette question de fait, discutée dans une longue note, p. 300-304, ne manque pas d'intérêt, surtout après qu'elle a été récemment remise sur le tapis par les auteurs des *Vindiciæ Alphonsianæ*.

3. L'autre ouvrage auquel nous avons fait allusion est le *Tractatus de Legibus Compendium, auctore H. J. B. Prevost, directore sororum S. Nicolai Cortraci* (2). Dans le § intitulé *de Lege civili proprie dicta* (p. 122-166), l'auteur combat le prétendu principe des nationalités, ainsi que le faux libéralisme et sa théorie du pouvoir. Plus loin, à propos du droit des gens, il combat le principe de non-intervention. On voit que M. Prévost a traité son sujet à un point de vue tout à fait actuel.

4. L'ouvrage de M. Onclair, *De la Révolution et de la Restauration des vrais principes sociaux*, est enfin arrivé à son terme avec le quatrième volume (3). Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit à plusieurs reprises. Ce volume se distingue par les mêmes qualités que les précédents : solidité, sûreté de doctrine, actualité dans la nature des questions et dans la manière dont elles sont traitées, tout se réunit pour assurer à l'ouvrage, dans les rangs du clergé surtout, l'accueil le plus favorable. Ajoutons que les quatre forts volumes dont il se compose ne coûtent ensemble que 16 francs. Le quatrième volume, *du Droit des nations chrétiennes*, comprend quatre livres sous les titres suivants : *De la Civilisation et du Progrès* (p. 3-132) ; *la Nationalité, le Principe de non-intervention, l'Etat et la Patrie* (p. 133-219) ; *l'Armée, la Guerre, les Traités* (p. 220-351) ; *De la Royauté temporelle du Vicaire de Jésus-Christ* (p. 353-518).

5. L'*Histoire des Conciles*, par Mgr Héfélé, s'est enrichie d'un nouveau

(1) In-8° de 392 pp. Bruges, Beyaert-Defoort.

(2) 8° de 180 pp. Brugis, Vanden Berghe-Denaux.

(3) 8° de VIII-521 pp. Bruxelles, Goemaere ; Paris, Bray et Retaux.

volume, qui est le neuvième (1), et qui conduit cette importante publication jusqu'à la fin de l'exil d'Avignon. Les pontificats de Boniface VIII et de Clément V, la lutte du premier contre Philippe le Bel, et la suppression des Templiers sous le second occupent une grande partie de ce volume.

6. Après une interruption de quelques années, M. l'abbé Corblet nous donne le 3e volume de son *Hagiographie du diocèse d'Amiens* (2), et nous annonce que l'impression du 4e et dernier volume va commencer immédiatement. On trouve ici comme dans les volumes précédents une érudition consciencieuse et choisie, qui place cette œuvre fort au-dessus de tant d'autres du même genre, et qui en fait un véritable monument élevé à la gloire des saints de Picardie.

7. *Clergé et Politique. Boutades et raisons* (3), tel est le titre d'un opuscule spirituel, incisif, plein de logique non moins que de sel et de bonne plaisanterie. L'auteur, M. l'abbé Redon, chanoine et missionnaire d'Avignon, discute les problèmes du jour et fait bonne justice d'une quantité de phrases creuses et de mots à l'aide desquels on pipe le peuple réputé le plus spirituel de la terre. Ces pages sont bonnes à lire et meilleures encore à répandre. Nous désirons les voir circuler partout : elles ne peuvent qu'exercer une action saine et fortifiante sur la raison publique, si travaillée par le sophisme en ce siècle de lumières.

E. Hautcœur.

(1) 8° de 619 pp. Paris, A. Le Clère.

(2) 8° de 592 pp. Paris, Dumoulin ; Amiens, Prévost-Allo.

(3) In-12 de 192 pp. Avignon, Séguin ; Paris, Palmé. Prix : 1 fr., ou 1 fr. 25 franco.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages

La Philosophie scolastique, par M. H. Girard 5
Du secret de la confession, par M. A. Gilly 29
Essai sur quelques endroits difficiles de l'Ecclésiaste, par M. l'abbé Rambouillet 53
Visions et Apparitions, par M. E. Grandclaude . . . 97, 193, 542
Les Jansénistes, par M. F. Fuzet. 513
La Stèle de Dhiban, par Mgr Jude de Kernaëret 135
La Bible et l'Assyriologie, par M. L. Meyer. 225, 442
Le Synode diocésain tenu a Malines, par M. N.-C. Leroy . . . 240
Ordonnances de Monseigneur l'Archevêque de Malines 363
Le R. P. Libermann et sa Congrégation, par M. l'abbé Martin . 289
Saint Pierre a Rome, par M. l'abbé G. Contestin 333
Monseigneur Gaume, par M. le Chan. Ricard 349
La Création, Etude philosophique, par M. l'abbé A. Dupont . . 401
Le Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique, par M. l'abbé Contestin. 452
Le Catéchisme des petits enfants, par M. l'abbé Jules Gapp 463, 573
Vindiciæ Alphonsianæ, par M. E. Grandclaude 471
Du séjour de la Sainte-Vierge a Ephèse, par Mgr J. de Kernaëret 501
La Poésie biblique, par le même 581
Questions canoniques et Cas de conscience, par M. l'abbé Craisson. 65, 270, 371, 488
De l'Ovulation spontanée, par le même 586
Liturgie, par l'abbé P. R. 74, 158, 256, 480
Questions liturgiques, par le même. 167, 274
L'avenir de la musique religieuse, par M. Jules Didiot. . . . 495
Actes du Saint-Siége 83, 170, 276, 504, 597
Notes d'un Bibliothécaire, par M. Jules Didiot. 91, 185, 279, 506
Sur les Domestiques de presbytère, par M. l'abbé P. R. . . . 391
Correspondance 177, 279
Bibliographie 181, 510
Chronique 192, 287, 397, 598

TABLE ALPHABÉTIQUE.

Actes du Saint-Siége. — 83, 170, 276, 504, 597.

Anniversaire. — Jour auquel on peut le célébrer, 167.

Apparitions. — *V. Visions.*

Assyriologie. — *V. Bible.*

Bail. — *Théologie affective*, 93.

Bible (la) et l'Assyriologie. — 225 ss., 443 ss.

Bonnel de Longchamps (l'abbé). — *Sa vie*, 510.

Bossu (l'abbé). — *Galerie des Métaphysiciens contemporains*, 5. — Réclamation au sujet de cet article, 180, 279.

Bouquillon (T.). — *Theologia mor. fundamentalis*, 598.

Bourbon. — *Introduction aux cérémonies romaines*, 74, 158, 257, 480.

Catéchisme (le) des petits enfants, 463, 573.

Caussette (le R. P.) — *Le bon sens de la Foi*, 192.

Clercs. — Le commerce leur est interdit, 387.

Concile du Vatican. — Collection de pièces, 387.

Confession (le sceau sacramentel de la), 19 ss. — Réserve. Est-il nécessaire que le pénitent la connaisse pour l'encourir ? 381. — Des péchés oubliés, 488.

Congrégation (la) du Saint-Esprit et du Saint-Cœur de Marie, 289.

Corblet (l'abbé). — *Hagiographie du dioc. d'Amiens*, 600.

Création (la), Etude philosophique, 401 ss. — Concept de la Création, 403. — Possibilité, 410. — Démonstration indirecte, 414. — Preuves directes, 424. — Liberté de la Création, 432. — Sa fin, 436.

Dechamps (Mgr.). — Ordonnance, 363. — *L'Assemblée générale du clergé de France*, etc., 398.

Décisions de la S. C. des Rites, 170. — De la S. C. de l'Index, 505.

Dédicace des églises en France, 170.

Dhiban (Stèle de), 135.

Domestiques (sur les) de presbytère, 391.

Ecclésiaste. — Explication de quelques endroits, 53.

Empart (l'abbé L.). — *L'Empirisme et le Naturalisme contemporains. — De la connaissance humaine*, 79.

Encensement. — Mode, règles spéciales, 74. — Règles pour l'encensement des personnes, 158.

Ezerville (l'abbé d'). — *Traité pratique de la tenue d'une sacristie*, 511.

Fêtes de première classe en concurrence avec un dimanche privilégié de seconde classe, 171. — Fêtes supprimées, 388.
Fornari (le P. Martin). — *Institutiones confessariorum*, 187.
Gapp (l'abbé). — Brochures sur l'Eglise, 398.
Gaume (Mgr). Ses œuvres, 349 ss.
Genèse. — Lettre sur les v. 4-6 du ch. II, 177. — *V. Bible.*
Goschler. — Trad. du *Dict encycl. de la Théologie catholique*, 452.
Grosjean — *Trois cents versets composés pour l'orgue*, 498.
Habitudinaires. — Règles données par le P. Martin Fornari, 189, 506.
Héfélé (Mgr). — *Histoire des Conciles*, 599.
Hurter (le R. P.). — *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, 192.
Indulgences. — Confession et communion, 270. — Jubilé du Concile, 276. — Apostolat de la prière, 277. — *V. Scapulaire.*
Jallabert (l'abbé). — *Le catholicisme avant Jésus-Christ*, 91.
Jansénistes (les). — S. Cyran, ses derniers jours, ses reliques, son culte, 513 ss.
Kaulen. — *Grammaire hébraïque de Vosen*, 287.
Lamy. — *Introductio in Scripturam*, 287.
Lasserre. — Mois de Marie de N.-D. de Lourdes, 400.
Légitime des enfants. — Valeur des prescriptions civiles, 65, 371.
Le Hir (l'abbé). — *Le Livre de Job*, 581.
Liberatore (le R. P.). — *La Chiesa e lo Stato*, 285.
Libéralisme. — *Bref qui le condamne*, 597.
Libermann (le R. P.), sa vie, ses fondations, 289.
Liguori (S. Alphonse de), son autorité comme Docteur, 471.
Liturgie. — *V. Anniversaire, Bourbon, Dédicace, Encensement, Ezerville, Fêtes, Messe, Musique, Office, Planque.*
Livres défendus, 140, 149, 249. — Formalités relatives à l'impression, 143.
Martin (B.). — *Omnium Concilii Vatic. docum. collectio*, 307.
Mariage des infidèles, 385.
Martin et Monnier. — *Nouveaux classiques latins*, 400.
Messe des troisième, septième et trentième jours de la sépulture, 167. — Questions diverses sur les messes du Très-Saint Sacrement, *ibid.* — Messe *pro populo* en cas d'absence du curé, 276. — Messe conforme à l'office des religieuses dans les monastères, 388.
Mey. — *Catéchèses*, 463, 573.
Missions protestantes, 279.
Musique religieuse, son avenir, 495.
Nilles (le docteur). *De rat. fest. Cordis Jesu et Cordis Mariæ*, 192.
Office. — Concurrence de l'office du S. Rédempteur avec l'office votif du S. Sacrement, 274. — *V. Messes.*
Onclair. — *De la Révolution*, etc., 399, 599.
Ophir, où situé, 185.
Paix (baiser de), 256.
Panthéisme. — Ses formes diverses, sa théorie de la création, 418.

Pechés. — *V. Confession.*
Philosophie (la) scolastique, 511. — M. le professeur Bossu, de Louvain, 6. — MM. Buchner, Vacherot et Ravaisson, *ibid.* — Prétendues lacunes de la philosophie scolastique, 10. — L'abbé Empart, 19. — Examen de sa doctrine sur les idées, 22. — Lettre de M. Bossu à M. Girard, 180. — Conclusion de la discussion, 279. — *V. Création.*
Pierre (Saint) à Rome, 333 ss. — V. la table du tome xxviie. — Rien de nouveau dans la polémique actuelle, 334. — Témoignages historiques, 337. — Résumé et conclusion, 345.
Planque (le chanoine). — *Recueil de Faux-Bourdons*, 183.
Poésie biblique, 581.
Prédication. — Règles liturgiques, 480.
Prévost (H. J. B.) — *Tractatus de Legibus*, 599.
Prisco. — *Principii di filosofia del diritto*, 286.
Probabilisme (le) de S. Alphonse de Liguori, 471, 599.
Protonotaires apostoliques. — Constitution du pape Pie IX, 83.
Redon (l'abbé). — *Clergé et Politique*, 600.
Revue *catholique des Institutions et du Droit*, 288.
Sacré Cœur de Jésus. — Bref de Pie IX qui encourage le dessein de provoquer une consécration officielle de la France au Sacré-Cœur de Jésus, 504.
Sainte-Vierge. — Son séjour à Ephèse, 501. — *V. Visions.*
Scapulaire du Sacré-Cœur. — Indulgence accordée, 173.
Schrader. — *Les inscriptions cunéiformes*, 226.
Schuster (le Dr). — *Abrégé de l'Histoire Sainte*, 288.
Sebon (Raymond). — *Théologie naturelle*, traduite par Montaigne, 94.
Semaine sainte. — Offices du Jeudi-saint et du Dim. des Rameaux, 274.
Séminaire. — Commissions directives, 363.
Sépulture. — Cas de refus, 152. — Sépulture des religieux, 172.
Signoriello (chanoine). — *Lexicon peripateticum*, 399.
Strauss. — *L'Ancienne et la nouvelle foi*, 91.
Synode (le) de Malines, 240 ss. — Nombreux extraits sur la retraite annuelle, 240, — le Concours, 241, — les séminaires, 242, — les conférences ecclésiastiques, 243, — les Chapitres ruraux, 246, — la visite des monastères, 248, — les mauvais livres et mauvais journaux, 249, — les missions, 250, — la confirmation, *ibid.*, — le culte du Saint-Sacrement, 251, — la première communion, 252, — les fêtes supprimées, 255.
Théologie — V. *Goschler*, *Sebon*, *Thomas des Charmes*, 181
Thomas de Charmes. — *Theologia universa.*
Vindiciæ Alphonsianæ, 471.
Visions et Apparitions, 97 ss., 193 ss., 542 ss. Possibilité, Convenance, 101. — Espèces diverses, 113. — Discernement des Visions et Apparitions, 193. — Règles à ce sujet, 542.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES.

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous les auspices de Monseigneur PARISIS
et honoré d'un Bref de S. S. PIE IX

Ubi Petrus, ibi Ecclesia

N° 162. — Juillet 1873.

TROISIÈME SÉRIE. — TOME VIIIe (XXVIIIe DE LA COLLECTION)

12 Numéros par an. — **12** Francs

AMIENS
BUREAUX DE LA REVUE
Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
Place Saint-Denis, 32

PARIS
LIBRAIRIE SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS
CHEZ M. HENRI ALLARD
rue de l'Abbaye-St-Germain, 13

1873

IMPRIMATUR :

Ambiani, die 31 Julii 1873.

Fallières,

Vic. capit.

LA CRÉATION

Étude philosophique.

(2e ET DERNIER ARTICLE.)

VII.

Le monde créé peut-il être éternel?

On a reproché souvent à la scolastique son impuissance à donner une démonstration philosophique de l'impossibilité d'un monde éternel; pour avoir une solution suffisante de cette question importante elle a dû recourir aux lumières de la révélation.

De ce fait, l'école de Gunther en Allemagne a conclu à la fausseté de la méthode scolastique : une philosophie, disait-on, incapable de démontrer la contradiction d'un monde éternel, n'est pas à la hauteur de sa mission ; elle ne peut avoir aucune valeur scientifique, et manque absolument de base et de principes.

Cette conclusion déplace complétement et fausse l'état de la question. L'opinion de l'insuffisance de la raison en cette matière, loin d'être universellement reçue, rencontrait des contradicteurs habiles et convaincus. Il s'agissait d'une question libre, dont chacun pouvait donner une solution différente sans se mettre en opposition avec la méthode et les principes de la scolastique.

Défions-nous, surtout en philosophie, des exagérations : notre question ne touche nullement ni aux principes, ni à la méthode de la scolastique ; elle est un des multiples problèmes soulevés par l'esprit humain dont la solution,

affirmative ou négative, s'harmonise parfaitement avec un système complet de philosophie. C'est précisément parce que la question était librement discutée, qu'on rencontre de part et d'autre les preuves les plus ingénieuses, les considérations les plus profondes, qui ne laissent pas de jeter une lumière brillante sur ce point important de la science.

L'opinion défendant l'impossibilité de démontrer que le monde créé n'a pu être éternel, avait des représentants illustres; l'opinion opposée n'en avait pas de moins grands et de moins célèbres. Ne doit-on pas s'attendre à les voir traiter les questions d'une manière approfondie et complète? Loin de formuler des griefs contre ces penseurs, il serait plus juste et plus équitable d'admirer leur activité intellectuelle, et de les remercier des doctes travaux qu'ils nous ont légués.

On a exploité la question dont nous parlons d'une autre façon, en accusant les scolastiques d'être en contradiction avec eux-mêmes. D'un côté, ils avouent que le commencement du monde est une vérité du domaine de la foi ; de l'autre, ils concluent de l'existence du monde à l'existence de Dieu.

Si la raison, dit-on, ne peut prouver que le monde a commencé, elle ne peut prouver qu'il a été créé et qu'il existe un Créateur ; car la nécessité d'un Créateur suppose le monde créé dans le temps. Si ce commencement est indémontrable, on pourra croire à l'existence de son Auteur : jamais elle ne sera philosophiquement établie et démontrée.

D'autres savants ont profité de la manière dont S. Thomas résout la question présente, pour attaquer ses arguments en faveur de l'existence d'un Dieu personnel distinct du monde.

Les traditionalistes ont toujours affirmé que la raison par ses seules forces est incapable de démontrer l'existence du vrai Dieu, créateur du monde.

Voici comment ils ont essayé de travestir S. Thomas en défenseur de leur théorie.

La raison, d'après S. Thomas, est impuissante à démontrer que le monde a commencé : elle ne peut démontrer la création proprement dite. Il lui est donc impossible de prouver que le monde n'est pas une émanation de la substance divine; en un mot, d'après les principes de S. Thomas, la raison est incapable d'arriver à l'existence du vrai Dieu, essentiellement distinct de la créature. Et les arguments que le saint docteur développe ? Ils ne peuvent avoir d'autre but que de montrer l'harmonie de la raison avec la foi ; car, pris isolément, ils démontrent tout au plus l'existence du Dieu des panthéistes.

Etrange doctrine! Comment des arguments aboutissant au Dieu des panthéistes changent-ils de nature lorsqu'on les compare aux enseignements de la foi ? Comment peuvent-ils concilier les résultats prétendûment contradictoires de la raison et de la foi et montrer leur harmonie réciproque ? Nous ne nous arrêterons pas à cette théorie singulière : il nous suffit de constater que les traditionalistes n'ont pas compris la question discutée par les scolastiques.

En présence de ces interprétations diverses et opposées, il nous semble utile et intéressant de consacrer quelques pages à cette question pour mettre le lecteur à même de former un jugement en connaissance de cause et de ramener les opinions à leur juste valeur. Afin d'obtenir ce résultat, il suffira de résumer la controverse, et de rapporter fidèlement les arguments des deux opinions en y ajoutant les explications indispensables.

§ 1.

La controverse dont nous parlons existait déjà du temps d'Alexandre de Hales, auquel succéda *Albert-le-Grand*, qui

marche sur les traces de son maître et reproduit exactement ses doctrines.

Albert s'attaque principalement à l'opinion d'Aristote et de ses commentateurs arabes, qui enseignent et prétendent démontrer la nécessité d'un monde éternel.

Aristote, ignorant le dogme de la création, admet deux principes opposés du monde, et aboutit logiquement à la matière éternelle. Si en effet le monde n'est pas créé, si sa production n'est que l'information d'une matière préexistante, on démontre facilement que cette production ne s'est pas effectuée dans le temps, qu'elle est sans commencement et sans fin.

Aristote raisonnait en rigueur de logique lorsqu'il affirmait l'éternité du monde contre Anaxagore, Empédocle et Platon, qui, tout en supposant une matière éternelle, admettaient un monde produit dans le temps. C'est une contradiction évidente, répondait Aristote, car si le mouvement, origine du monde, a commencé, il y a une raison pour laquelle il n'existait pas auparavant. Cette raison, est-ce l'absence de la cause ? Est-ce l'absence du mobile ou une disposition contraire au mouvement ? Dans tous les cas, il faut admettre un mouvement actualisant la matière ou écartant les dispositions contraires, c'est-à-dire, il faut admettre un mouvement antérieur au premier mouvement, ce qui est contradictoire.

Pareillement Aristote en appelait avec raison contre ces adversaires à l'idée du temps.

Le temps, la mesure du mouvement, *secundum prius et posterius*, n'est pas possible sans mouvement; si le temps est éternel, le mouvement le sera aussi; or en supposant la matière éternelle, on suppose le temps éternel, car quelque moment qu'on prenne, il suppose toujours le passé et le futur ; jamais on n'arrivera à un commencement.

Le temps éternel implique le mouvement éternel, et celui-ci l'existence d'un monde éternel (1).

On ne peut combattre efficacement l'éternité du monde sans renverser la base de cette doctrine : l'éternité de la matière préexistante comme sujet du monde.

La création une fois établie, les arguments d'Aristote perdent toute valeur.

C'est la voie suivie par Albert-le-Grand. Les arguments d'Aristote prouvent, ce qu'on ne peut contester, que le monde et le mouvement n'ont pu commencer par voie de génération et qu'ils ne peuvent finir par corruption.

Mais il existe une autre manière d'expliquer l'origine des choses, c'est-à-dire par création. Comme les philosophes manquèrent de cette idée, ils étaient toujours arrêtés par l'axiome *ex nihilo nil fit*, et au lieu de chercher les premiers principes de la nature, ils ne considèrent que les causes prochaines appartenant aux physiciens (2). Voilà pourquoi ils recourent au concept du temps pour confirmer leur hypothèse.

Aristote lui-même cependant enseigne que toute quantité continue a pour point de départ et pour principe l'indivisible ; par conséquent le temps découle d'un présent immuable. Dès que le monde existe par création, le temps commence ; avant ce premier moment, il n'y a que l'éternité de Dieu, en sorte que le temps éternel est impossible.

(1) Albert. magn., Summ. theol., p. 2., tract. 1, q. 4, membr. 2, art. 5, partic. 1.

(2) Loc. cit. in fine. — Et si quis considerare vult in dictis Aristotelis et aliorum philosophorum, pro certo inveniet quod nihil probatur ex dictis eorum, nisi quod mundus et motus non incepit per generationem naturalem et non corrumpetur per corruptionem naturalem. Et hoc accidit eis, quia creationem intelligere non poterant ex principiis naturæ. Omnes enim convenerunt in hoc principio quod ex nihilo nihil fit, et principia naturæ quæsierunt non prima sed proxima ; talia enim principia dare, et ex talibus procedere physici proprium est.

Le temps, la mesure des êtres créés, commence avec eux et découle comme eux du premier principe : s'il était éternel, il devrait comme l'éternité être l'actualité pure, la vie sans potentialité. Or le contraire est vrai, et par conséquent l'éternité du temps est inadmissible (1).

Jusqu'ici Albert n'a considéré que la philosophie d'Aristote : il va examiner maintenant l'opinion de ceux qui, tout en admettant la création, croient pouvoir démontrer l'éternité du monde.

Leurs principaux arguments sont les suivants.

La bonté divine est la cause du monde : or cette bonté est éternelle; donc le monde a été créé de toute éternité.

En effet, l'amour infini ne peut être infécond : il s'épanche dans les créatures, et comme cet amour est éternel, son effusion sera éternelle aussi; de même la science, la puissance et la volonté divines exigent une création éternelle; car si Dieu voulait créer *ab æterno* sans le pouvoir. Il serait impuissant; s'Il le pouvait sans le vouloir. Il serait envieux (2).

Albert montre facilement la fausseté de ces raisons. Même en accordant, dit-il, ce qui est faux, que Dieu crée nécessairement le monde, on ne peut établir l'éternité de celui-ci. Car une cause nécessaire ne produit nécessairement son effet que lorsque l'objet de son activité est donné : ainsi la chaleur suppose un objet à chauffer.

Ainsi Dieu même, en agissant nécessairement, devrait produire d'abord la matière dont le monde est composé ; comme cette production suppose un moment durant lequel la matière prendrait sa forme, nous aurions toujours une durée, un commencement (3).

(1) Ibid., loc. cit., in med.

(2) Loc. cit., quæst. incid. I.

(3) Ibid. Unde etiamsi daremus quod Deus esset talis causa mundi (quæ necessitate producit effectum), quod tamen non est verum, non sequeretur quod si ipse ab æterno esset quod effectus ejus ab æterno esset : opor-

Mais l'hypothèse est évidemment fausse : dans ses actes *ad extra,* Dieu jouit d'une liberté absolue qui fixe à son gré le commencement et la durée de ses œuvres. Voilà pourquoi toute preuve concluante pour l'éternité du monde est impossible, car elle est incompatible avec la liberté et le concept de Dieu.

Non-seulement Dieu est libre, mais encore Il agit d'une manière conforme à l'ordre et aux dispositions de sa sagesse. Il crée les choses conformément à leur nature : or, il ne convient pas à la substance créée d'être éternelle, d'abord parce qu'elle pourrait revendiquer une certaine égalité avec le Créateur, et en second lieu, parce qu'il répugne au concept de la créature d'avoir une existence sans commencement.

Il est donc inutile de vouloir démontrer l'éternité du monde (1).

Répondons maintenant aux preuves données plus haut en faveur de cette éternité.

Si on veut la déduire de la bonté et de l'amour divins, on oublie que ces perfections ne suppriment pas la liberté de Dieu, et qu'elles n'agissent que conformément à sa sagesse, qui exclut l'éternité de l'œuvre. Avant la création, ces attributs ne sont ni vides, ni stériles : ils s'épanchent de toute éternité dans la vie immanente de Dieu par la génération du Fils et la spiration de l'Esprit-Saint.

De même on ne conclut rien de la science, de la puissance et de la volonté divines. Personne ne dira Dieu impuissant ou envieux, parce qu'Il ne fait pas ce qui est contradictoire. Or une durée éternelle répugne à la créature ; donc il est absurde de parler d'impuissance ou d'envie parce que Dieu crée le monde dans le temps.

teret enim primo producere materiam, et cum productio materiæ de necessitate exigit tempus, eo quod ipsa temporalis est secundum totum suum esse, oportebat quod mora intercederet inter causam et causatum.

(1) Ibid., loc. cit.

Ne séparons jamais la volonté et la puissance de Dieu de sa sagesse, pour ne pas aboutir à des conclusions erronées et inadmissibles (1).

Les preuves pour l'éternité du monde étant réfutées, Albert se pose la question : La raison est-elle capable de démontrer positivement le commencement du monde ?

La thèse suivante donne sa réponse affirmative.

Si l'on considère la puissance de Dieu sans faire attention à sa sagesse et à la nature des êtres, une création éternelle est possible; mais si l'on considère en même temps la nature des êtres, la sagesse et la puissance de Dieu, la création éternelle est impossible.

Déjà nous avons vu comment l'éternité de la création répugne à la sagesse divine; pour compléter l'argument positif, il suffit de montrer que le concept de la création exclut l'éternité de l'effet.

Voici les considérations de notre auteur.

L'éternel est une présentialité absolue, un acte indivisible d'être et de vie : le temporaire est sujet aux successions du passé, du présent et du futur ; il existe et vit d'une manière successive. L'éternel et le temporaire sont contradictoires et s'excluent dans le même sujet. Or, l'être créé est par nature temporaire, son existence exclut l'éternité, et ce qui est vrai d'un seul être créé est vrai du monde ou de tous les êtres créés.

En effet, si le monde est créé, le temps a eu un commencement, puisqu'il ne commence qu'avec la création. Or, si le temps a commencé, il est contradictoire de nier le commencement de ce qui est dans le temps et est mesuré par le temps.

Toutes les analogies qu'on fait valoir ne sauraient détruire cette contradiction. On a beau dire que le rayon lumineux,

(1) Ibid., loc. cit.

quoique causé par le soleil, est contemporain du soleil et qu'il serait éternel si la cause était éternelle ; que la trace du pied dans le sable serait éternellement produite si le pied était éternel ; toutes ces comparaisons ne sont pas applicables au rapport existant entre Dieu et le monde, parce qu'il est démontré que le caractère créé de celui-ci implique essentiellement un commencement de sa durée temporaire.

Enfin la créature est faite *ex nihilo*. Cette expression, suivant l'interprétation des SS. Pères, signifie *post nihilum*, de sorte que le mot *nihil* exclut tout ce qu'on pourrait attribuer à la créature avant sa création.

Or la durée est une réalité appartenant à la créature ; de plus, si elle est donnée dans et avec l'existence, elle n'existe pas avant la création de l'être ; sans quoi il ne serait pas produit *ex nihilo*, mais *ex aliquo*, parce que la durée réelle, élément de son existence, eût existé déjà.

La durée du monde créé, on le voit, a nécessairement un commencement qui coïncide avec le commencement du temps : un monde sans commencement est impossible.

On répond que le mot *ex nihilo* importe simplement une priorité *de nature* et non pas une priorité réelle *de temps*, pour exclure de la création toute matière préexistante.

Cette réponse n'est pas acceptable, dit Albert, car il y a priorité de nature seulement lorsqu'une chose découle des principes naturels d'une autre dans laquelle elle se trouve ou réellement, ou mentalement. Or qui appellera le néant le principe naturel du monde? Il faut donc admettre avec la création une priorité de temps qui prouve incontestablement le commencement du monde créé (1).

Nous voyons que, d'après Albert, la raison est capable, non-seulement de repousser les arguments qui plaident pour l'éternité du monde, mais encore de démontrer positive-

(1) Ibid., quæst. incid. II.

ment son commencement nécessaire : cette vérité appartient également au domaine de la foi et à celui de la raison.

Ses arguments mettent en lumière les deux points cardinaux de la question : l'absolue liberté en Dieu et l'impossibilité de concilier l'éternité avec l'idée de créature.

S. Thomas, le grand disciple d'Albert, ne partage pas complétement l'opinion de son maître : d'un côté il admet avec Albert que la raison a la force de réfuter péremptoirement les preuves tendant à établir la nécessité d'un monde éternel; de l'autre néanmoins, il défend la possibilité d'un monde créé éternel. Il conclut que le commencement du monde, indémontrable en philosophie, ne peut être connu que par la révélation.

Nous allons suivre le saint docteur dans le développement de ses thèses.

§ 2.

Les preuves pour l'éternité du monde supposent que le monde n'est pas produit par création, ou bien elles supposent cette vérité.

Les premières sont inadmissibles : leur fondement est une grave erreur tant aux yeux de la foi qu'aux yeux de la philosophie (1). Avant de répondre aux autres, S. Thomas réfute d'abord directement la nécessité d'un monde éternel.

L'existence éternelle a la raison de sa nécessité ou en elle-même ou dans un être distinct. La créature, loin d'avoir en elle-même la raison de son existence nécessaire, n'a pas même la raison de son existence : autrement elle cesserait d'être créature.

Peut-être a-t-elle cette raison dans sa cause efficiente ou finale.

(1) S. Thom., De æternit. mundi, Opusc. xxvii (Edit. Nimes 1853), p. 523.

Dieu agit par la libre détermination de sa volonté, et par conséquent l'effet qu'il produit n'a pas d'existence nécessaire. La cause finale produit nécessairement l'effet lorsqu'il est indispensable à la réalisation de la fin. En est-il ainsi dans la création ? Evidemment non. La bonté divine infinie est complétement indépendante des créatures ; qu'il existe des êtres ou non, elle reste identiquement la même sans croître ou décroître.

L'existence du monde n'étant nullement nécessaire, il est impossible de prouver qu'il ait dû toujours exister ; tous les arguments qui tendent à le démontrer reposent sur de fausses prémisses.

Ce qui est produit par un acte de volonté n'est nécessaire que lorsque la volonté ne peut pas ne pas le vouloir : le monde est un effet de la volonté divine opérant librement *ad extra*. Son existence n'est pas nécessaire : comment le serait son existence éternelle? Dieu a pu ne pas créer le monde : comment prouver alors que celui-ci a dû exister éternellement (1) ?

Après ces arguments positifs, S. Thomas aborde les raisons des adversaires, qu'il divise en trois catégories : arguments *ex parte Dei*, arguments *ex parte creaturæ*, arguments *a modo factionis rerum* (2). Voyons comment il répond aux arguments principaux.

La cause produit l'effet par son activité. En Dieu l'activité est éternelle, car elle ne passe pas de la puissance à l'acte. Donc de même que l'acte l'effet sera éternel (3).

S. Thomas accorde le principe, mais il nie la conséquence. Dieu, activité éternelle, opère *ad extra* par son intelligence et sa volonté, de sorte que l'effet produit répond aux déter-

(1) C. Gent., l. 2., c. 32.
(2) C. Gent., l. 2., c. 32.
(3) C. Gent., l. 2., c. 32.

minations de cette double faculté ; de même que l'intellect détermine en général les conditions de l'œuvre, il fixe le temps de sa production, et comme la volonté est conforme à l'intelligence, elle réalise le monde suivant les indications de cette dernière.

L'effet dépend complétement de la libre disposition du Créateur : il n'existe que dans le moment déterminé par la volonté toute-puissante et créatrice.

On dira qu'une créature éternelle plus semblable à Dieu réaliserait d'une manière plus parfaite la fin du monde. Nous répondons que le monde fait à l'image de Dieu nous conduira d'autant plus aisément à la connaissance du Créateur qu'il manifeste plus clairement la supériorité et l'excellence de son Auteur. Or, si le monde a commencé, on comprend plus facilement que tout dépend de Dieu, que son activité n'est pas nécessaire, qu'Il a créé par la libre détermination de sa volonté, qu'Il est le maître absolu de toutes choses. Aussi ceux qui ont défendu l'éternité de la créature, ont nié la création ou la liberté divine (1).

Un second argument s'appuie sur la nature de l'effet. Le temps est éternel, c'est-à-dire sans commencement et sans fin : car s'il a commencé, le non-être du temps était *avant* son être, et s'il avait une fin, son non-être serait *après* l'être. Le *prius* et le *posterius* supposent le temps : nous aurions ainsi le temps avant le temps, ce qui est absurde.

Mais si le temps est éternel, le monde l'est aussi, parce que le temps suppose le mouvement et le mouvement suppose le mobile (2).

S. Thomas répond que l'argument repose sur une illusion. Lorsque nous parlons d'un moment avant ou après le temps, nous considérons le temps *imaginaire;* de même que nous

(1) C. Gent., l. 2, c. 35.

(2) C. Gent., l. 2, c. 33.

parlons de l'espace imaginaire pour dire qu'il n'y a plus d'espace, de lieu où quelque chose puisse se trouver.

On explique de la même manière l'expression que Dieu est avant le monde, non-seulement d'une priorité de nature, mais aussi de durée, de temps. Il s'agit ici du temps imaginaire, qui ne peut être une mesure réelle de l'existence divine. C'est en vertu de son éternité — pure présentialité sans succession — que Dieu existe avant le monde (1).

Un troisième argument est tiré de la production du monde. Ce qui commence était d'abord possible : la possibilité des choses est la matière actualisée par la forme. Si le monde a commencé, la matière existait avant ce moment, et comme elle n'existe jamais sans forme, le monde aurait existé avant de commencer (2).

L'argument confond la possibilité *passive* et *active*. La première découle de la matière, la seconde de la toute-puissance divine. Avant d'être, le monde était possible de la possibilité active, qui n'implique nullement l'éternité de la matière. De plus, la possibilité active suppose la possibilité métaphysique résultant de la compatibilité des éléments de l'être. L'argument ne prouve que cette double possibilité; c'est par une *fallacia æquivocationis* qu'on y substitue la possibilité passive (3).

S. Thomas répond ainsi victorieusement aux preuves pour la *nécessité* d'un monde éternel. Le dogme chrétien établissant le commencement du monde exigeait cette réfutation de l'opinion contraire. S. Thomas a satisfait aux exigences de la révélation, et montré que le catholicisme ne renferme aucune vérité évidemment contraire aux lumières de la raison.

(1) C. Gent., l. 2, c. 36.

(2) C. Gent., l. 2, c. 34.

(3) C. Gent., l. 2, c. 37. Conf. S. Theol., p. 1, q. 46, a. 1.

D'un autre côté cependant il pose en thèse philosophique *la possibilité* d'un monde créé éternel.

L'impossibilité d'une créature éternelle peut avoir sa raison en Dieu ou dans la créature. Personne ne contestera à Dieu le pouvoir de créer *ab æterno* si la créature éternelle n'implique pas de contradiction (1). Cette contradiction n'est pas évidente. On la dérive de deux principes : la cause efficiente précède nécessairement son effet d'une priorité de durée; — le concept de la création *ex nihilo* exige que le non-être précède l'être en durée (2).

Le premier principe est contestable. Distinguons la cause efficiente agissant successivement de celle qui produit son effet sans succession (*subito*). Cette dernière ne précède pas nécessairement son effet en durée; ainsi le soleil est en même temps que la clarté qu'il détermine. Or la création n'est pas un acte successif : on la conçoit comme une *actio in instanti* ; par conséquent il n'est pas nécessaire que Dieu précède le monde dans le temps. Confirmons cet argument d'une autre manière. Dans l'action instantanée, le commencement et la fin coïncident. Dès qu'on conçoit l'action commencée, on peut poser le terme qui est l'effet (3). Il n'y a donc pas de contradiction à admettre que par rapport à telle action la cause ne précède pas l'effet en durée. La contradiction est évidente lorsque la cause agit successivement.

On objectera que ces considérations ne regardent pas l'activité de Dieu qui agit par sa volonté. Mais ceci ne change rien à la question, parce que la volonté précède son effet

(1) De ætern. mundi, p. 523.

(2) De ætern. mundi, p. 524. Si enim repugnat, hoc non est nisi propter alterum duorum, vel propter utrumque : aut quia oportet ut causa agens præcedat esse duratione ; aut quia oportet quod non esse præcedat esse duratione, propter hoc quod dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri.

(3) In operatione subitanea simul, imo idem est principium et finis ejus. Ibid.

quand elle agit après une délibération préalable, ce qui ne s'applique pas à Dieu.

La cause qui produit toute la substance n'est pas moins puissante que la cause produisant les seules formes de la substance; elle est au contraire plus parfaite, parce qu'elle ne suppose pas de matière. Or les causes relatives et leurs effets sont souvent simultanés : à plus forte raison cette simultanéité se vérifiera sans contradiction dans la cause première.

Lorsqu'on répond aux défenseurs de la nécessité d'un monde éternel qu'ils auraient raison si Dieu agissait par nécessité, ils pourraient objecter qu'on déroge à sa toute-puissance si on ne lui accorde pas la possibilité de réaliser le monde de toute éternité. Dieu étant la cause la plus parfaite sous tous rapports, à chaque instant de son activité l'effet peut exister et, comme l'acte est éternel, le monde pourra l'être aussi (1).

Examinons le second principe pour voir si la création exclut l'éternité.

L'expression *créer de rien* (*ex nihilo*) ne signifie pas que le non-être a précédé et que l'être suit le non-être : elle exclut seulement toute matière servant à la production. *Créer de rien* est contradictoirement opposé à *créer de quelque chose :* voilà pourquoi il signifie à proprement parler, ne pas créer de quelque matière préexistante. Il s'ensuit que la création n'implique pas une succession entre le non-être et l'être, comme si l'être avait été précédemment le non-être avant de devenir l'être (2).

Admettons même que le terme *ex nihilo* signifie *post nihil :* ce *post* indique un ordre de succession ; seulement la succession est double, de nature et de durée ; or, comme rien ne

(1) Ibid., p. 524 sqq.

(2) Ibid., p. 525.

nous oblige d'admettre la priorité de temps, il suffit d'insister sur la priorité de nature, inhérente à toutes les créatures.

Tout être en effet a d'abord ce qui lui convient par soi, et secondairement ce qu'il tient d'un autre. L'être de la créature est reçu de Dieu : par elle-même elle n'est rien : donc le non-être lui convient avant l'être (1), et cette priorité suffit pour vérifier la création de rien. Inutile d'objecter qu'alors la créature serait en même temps être et non-être : on n'affirme pas en admettant la créature éternelle que dans un temps elle n'était rien, mais on affirme qu'abandonnée à elle-même, elle ne serait pas (2).

Il est manifeste par les considérations qui précèdent que la créature éternelle ne répugne ni du côté de la cause efficiente, ni du côté de la création.

Aussi la contradiction, si elle existait, comment a-t-elle pu échapper à la pénétration de S. Augustin qui s'est occupé avec tant de soin de réfuter l'éternité du monde ? Il y aurait trouvé une preuve péremptoire contre les philosophes enseignant la nécessité du monde éternel.

Jamais cependant le grand évêque n'a invoqué cet argument; ne faut-il pas en conclure que son génie n'a pas vu la contradiction qu'on nous oppose? Il en est de même des anciens philosophes ; quoique doués d'une perspicacité peu commune, ils n'ont pas découvert une contradiction qu'on dit évidente et palpable.

Nous en concluons qu'elle n'existe pas, et que la raison peut défendre la possibilité d'un monde sans commencement (3).

Il existe contre cette thèse des raisons très-plausibles ; loin de nier leur valeur nous accordons qu'elles rendent

(1) Ibid.

(2) Loc. cit.

(3) Loc. cit., p. 526.

l'opinion de la nécessité d'un monde non éternel au moins probable, mais nous contestons leur valeur apodictique. On leur oppose des exceptions qui diminuent considérablement leur force probante, et qui laissent à la raison le droit de soutenir la possibilité d'un monde éternel. S. Thomas a soin d'exposer fidèlement les arguments de ses adversaires avec les réponses qu'il leur donne.

« *Infinita non est transire:* » si le monde est éternel, l'infini est passé *hic* et *nunc*, car un nombre infini de jours serait passé et *quod præteritum est pertransitum est* (1).

Réponse. — En parlant du « passage, » on suppose deux termes : un point de départ et un point d'arrêt, *a termino in terminum*. Or, quel que soit le jour pris comme point de départ pour compter jusqu'aujourd'hui, il n'y a qu'un nombre fini de jours qu'on peut passer et mesurer. L'objection suppose un nombre infini de jours entre le commencement et la fin ; elle suppose le *premier* jour du monde, qui n'existe pas dans l'hypothèse du monde éternel (2).

— Si aujourd'hui un nombre infini de jours s'est écoulé, nous aurons un nombre infini plus grand en ajoutant les jours à venir.

Réponse. — S. Thomas ne voit aucun inconvénient en ce que l'infini augmente du côté où il est fini. Le temps éternel est infini *a parte ante,* mais la partie passée est limitée par le présent ; étant limitée, elle peut croître et se développer dans cette direction (3).

— Un monde sans commencement comprendrait une série infinie de causes efficientes contraires au principe métaphy-

(1) S. Theol., 1 p. q. 46, a. 2. C. Gent., l. 2, c. 38.

(2) S. Theol., l. c., ad 6. Dicendum quod transitus semper intelligitur a termino in terminum ; quæcumque autem præterita dies assignetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objectio autem procedit ac si positis extremis media sint infinita.

(3) Loc. cit.

sique : *Quod in causis efficientibus non sit procedere in infinitum.*

Réponse. — Cette objection confond deux espèces de causes distinctes : le principe cité s'applique aux causes concourant simultanément à produire le même effet ; lorsqu'il s'agit de causes opérant successivement, le *progressus in infinitum* est admissible.

Les causes partielles opérant simultanément constituent une seule cause totale, puisque l'activité de l'une est la condition nécessaire de l'activité de l'autre. Une série infinie de telles causes est absurde, comme série *actu* infinie de causes et d'effets.

Mais les causes qui opèrent successivement ne constituent pas une cause unique ; elles ne sont pas nécessaires *per se* à l'opération, mais seulement *par accident*. Ainsi le père engendre le fils en tant qu'il est homme, non pas comme fils d'un autre père ; cela est indifférent et *per accidens* dans le cas. Ainsi on peut admettre sans contradiction une série infinie (1).

— Si le monde est éternel, ne sera-t-il pas semblable à Dieu ?

Réponse. — L'éternité de Dieu est de toute autre nature que celle du monde : acte indivisible sans potentialité, Dieu exclut toute succession ; Il est le présent pur et absolu. Le monde éternel serait sans commencement et sans fin, mais il serait sujet à la succession divisant son existence en présent, passé et futur (2).

Une objection plus difficile d'après S. Thomas est la suivante : Un monde éternel renferme *hic et nunc* un nombre

(1) C. Gent., l. c. S. Theol., l. c., ad 7. — Cette réponse ne détruit nullement l'argument cosmologique proposé ailleurs par S. Thomas. (S. Theol., I. p., q. 2, a. 3.) On peut admettre la possibilité d'une série infinie de causes *matériellement* subordonnées ; mais la progression à l'infini dans les causes *formellement* subordonnées est absurde et impossible. C'est cette dernière impossibilité qui constitue la base de l'argument cité.

(2) Loc. cit.

infini d'hommes. Leurs âmes immortelles existent encore et fourniraient un nombre infini *en acte* d'êtres, ce qui est contradictoire.

Réponse. — Pour résoudre cette difficulté, les uns ont nié l'immortalité de l'âme ; d'autres n'ont admis qu'une seule âme commune à tous les hommes ; d'autres enfin, pour échapper au nombre infini, ont eu recours à la métempsycose et à la palingénésie. Ces réponses sont évidemment fausses : S. Thomas prend une autre voie.

D'abord, dit-il, l'impossibilité d'un nombre infini de créatures n'est pas évidente. Même en l'admettant, nous aurions le droit de dire que les hommes sont créés dans le temps, mais que les autres créatures sont éternelles. On écarterait ainsi le nombre infini d'âmes sans nier la possibilité d'un monde éternel. L'objection tirée d'une catégorie particulière d'êtres ne saurait renverser la thèse générale : or notre question est générale : un être créé peut-il être éternel (1) ?

Les arguments contre la possibilité, on l'a vu, sont sujets à des réponses plausibles, qui les empêche de produire la certitude, de sorte que la possibilité reste *in thesi* inébranlable.

Mais, demandera le lecteur, pourquoi ces subtilités ? Pourquoi cet examen minutieux des arguments et des objections ? Quel but cherche-t-on à atteindre ?

Voici la réponse de S. Thomas. La discussion nous conduit à la conclusion suivante : le commencement du monde ne saurait être démontré apodictiquement par la raison ; pour le connaître avec certitude, nous devons recourir à la foi.

C'est la thèse établie jusqu'ici au moins d'une manière

(1) Loc. cit. — Suarez affirme la possibilité d'une créature éternelle, mais il nie la possibilité d'une série infinie de générations. (De Op. sex dierum, tr. I, l. I. c. 2.)

indirecte, car la raison reconnaît la *possibilité* du monde éternel et elle est capable de répondre aux arguments qu'on y oppose ; par conséquent, elle ne saurait démontrer avec évidence que le monde a dû commencer.

Elle est capable de démontrer la *possibilité* d'un commencement, parce qu'elle démontre avec évidence que le monde n'est pas *nécessairement* éternel ; mais la *nécessité* d'un commencement est indémontrable : on opposera toujours aux arguments rationnels la *possibilité* d'une création éternelle dans son effet.

En résumé, la raison voit évidemment que le monde n'est pas nécessairement éternel, mais elle ne voit pas avec la même évidence qu'il est nécessairement créé dans le temps. S. Thomas confirme cette thèse d'une manière directe.

Tout argument apodictique pour la nécessité du commencement s'appuie ou sur la nature du monde ou sur la volonté divine.

La nature, le *quod quid est* de l'être créé, fait abstraction de son existence et de toute détermination de temps et de lieu : par conséquent il est impossible de conclure de la nature à l'existence commencée.

La raison ne connaît *a priori* que ce que la volonté divine fait nécessairement : or Dieu a créé librement le monde ; donc ici encore la condition de l'argument manque (1).

Il ne nous reste, pour aboutir à une conclusion certaine, que la révélation divine ; la vérité du commencement du monde a les mêmes rapports avec la raison que les autres vérités supra-rationnelles de la foi.

De même que la raison est capable de montrer que le mystère de la Sainte Trinité n'est pas contraire à ses principes, de même aussi elle prouve que la non-éternité du monde

(1) S. Theol., p. 1, q. 46, a. 2, in corp.

n'est pas absurde, en démontrant que le monde n'est pas *nécessairement* éternel.

Comme dans les autres mystères, la raison appuyée sur la foi confirme par des arguments *probables* le commencement du monde.

S. Thomas a exposé ces arguments en insistant principalement sur le but de la création. La bonté de Dieu, sa liberté absolue, sa Toute-Puissance, se manifestent d'une manière beaucoup plus éclatante dans l'hypothèse d'un monde temporel, que dans l'hypothèse d'un monde éternel (1).

Telle est la doctrine de S. Thomas, qui s'écarte complétement de l'opinion de son maître. Il nous donne lui-même le motif qui l'a guidé dans cette discussion. Il est utile, dit-il, de laisser à chaque preuve son vrai caractère : en voulant démontrer les vérités de la foi par des raisons probables, on court risque d'exposer nos dogmes au mépris des infidèles, qui y trouveraient une occasion de penser que notre foi repose sur des motifs insuffisants (2).

§ 3.

Quiconque considère la doctrine de S. Thomas, exposée dans le paragraphe précédent, conviendra qu'elle repose sur cette proposition fondamentale : un monde éternel est *possible*.

Cette proposition présente des difficultés sérieuses, et les réponses du disciple ne nous semblent pas détruire complétement les arguments de son maître Albert.

Dieu produit le monde d'un seul acte sans succession ; cela est incontestable, mais le monde est véritablement pro-

(1) C. Gent., l. 2., c. 38.

(2) Et hoc utile est, ut consideretur ne forte aliquis quod fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt.

duit et créé avec liberté. Or la raison ne conçoit pas d'être produit et créé sans commencement.

Si le monde, au lieu d'être créé, émane de la substance divine, il est éternel comme Dieu : de même, en supposant la création nécessaire, l'effet, complément nécessaire de l'acte divin, est éternel comme lui.

Dans ces hypothèses absurdes, on pourrait, on devrait logiquement concevoir le monde éternel: au contraire, dès qu'on pose en principe que Dieu crée le monde par un acte souverainement libre en lui donnant une réalité infiniment distincte de sa substance, on ne conçoit plus la possibilité de son éternité.

L'être nécessaire seul, parce qu'il est nécessaire, possède l'éternité ; ce qui est contingent et créé commence à exister ; ce qui est créé commence, et ce qui commence à exister est créé ; ces idées corrélatives s'impliquent réciproquement, de même que les idées d'aséité et d'éternité.

La proposition que la cause créatrice, Dieu, doit précéder *en durée* son effet, le monde, paraît incontestable, et les comparaisons, comme dit Albert le Grand, sont impuissantes contre les raisons.

Considérez un instant l'idée de la création. Le terme *ex nihilo* ne signifie pas directement *post nihil :* il exclut la préexistence de toute matière ; en second lieu cependant, il signifie aussi qu'*avant* la création rien n'existait en dehors de Dieu.

Ainsi, avant l'existence, il faut concevoir un *prius* où la chose n'était pas, et il ne suffit pas d'un *prius* de nature, car s'il en était ainsi, le non-être serait le principe constitutif de l'être. Or ce corollaire n'est pas admissible, même dans l'opinion de S. Thomas, car en accordant que l'être créé, abandonné à lui-même, ne sortirait pas du néant, il n'affirme pas le néant comme le principe de l'être.

Il ne reste par conséquent pas d'autre issue que d'ad-

mettre *un prius secundum durationem*, qui exclut l'éternité de l'effet.

Quelle est la valeur des objections par lesquelles S. Thomas cherche à infirmer les arguments de ses adversaires ? Elles ne paraissent pas atteindre complètement leur but.

Si le monde est éternel, il a traversé une série infinie d'années avant d'arriver jusqu'aujourd'hui. On ne voit pas comment écarter cette conséquence. Prenez une époque quelconque, elle a derrière elle un temps réellement infini.

De plus, la série infinie croît de jour en jour, ce qui répugne à l'idée de l'infini en acte.

La réponse d'une série infinie *a parte ante* et finie *a parte post* est difficile à concevoir : une quantité infinie l'est dans sa totalité et ne peut être finie d'un côté sans cesser d'être infinie en acte.

Et la série infinie des causes efficientes ? S. Thomas distingue une série de causes efficientes *per se* et *per accidens*. Or, même dans le cas de causes opérant successivement, le principe semble applicable.

En toute série de productions, la raison exige un premier producteur sorti de la main de Dieu ; elle ne supporte pas de série d'effets et de causes sans un point d'appui, sans un commencement.

S. Thomas avoue lui-même qu'il est nécessaire de faire une exception pour la génération des hommes. Cet aveu ne se tourne-t-il pas contre l'argument ? Car dès qu'un principe n'est pas universellement applicable, il est sujet à caution. Une série infinie de générations humaines présente des difficultés particulières, mais il existe une difficulté insoluble inhérente à toute série infinie de causes.

Les observations critiques contre les explications de S. Thomas provoquent naturellement la question sur la cause, qui a déterminé le S. Docteur à s'écarter de la doctrine de son maître.

La lutte contre les aristotéliciens arabes, qui préoccupait alors l'école, nous donne la réponse. Les Arabes défendaient avec acharnement l'éternité du monde, l'école la combattait; la doctrine de S. Thomas se place au milieu des deux thèses extrêmes en accordant la *possibilité* pour repousser la *nécessité* du monde éternel. Elle tâchait de concilier ainsi la philosophie d'Aristote avec le dogme chrétien, et de protéger le dernier contre le dédain de l'incrédulité.

S. Thomas expliquait en même temps par sa doctrine le fait auquel il appelle souvent: « Mirum est quomodo nobilissimi philosophi hanc repugnantiam non viderunt, » et il ajoute avec une certaine ironie qu'on rencontre rarement dans ses ouvrages : « Ergo illi qui tam subtiliter eam (repugnantiam) percipiunt soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia (1). »

Quoi qu'il en soit, les objections faites contre sa doctrine ne nous paraissent pas dénuées de toute valeur. Loin de nous la présomption de vouloir critiquer un docteur tel que S. Thomas; mais dans une controverse purement philosophique, qui divise les plus illustres docteurs, il est permis de choisir son opinion sans manquer à la vénération due à la sainteté et au génie. Or S. Bonaventure résout notre question d'une manière opposée à celle du docteur angélique.

§ 4.

S. Bonaventure, dans la question de l'éternité du monde créé, se range parmi ceux que S. Thomas avait cru devoir combattre. Il affirme que l'éternité du monde créé est évidemment impossible.

Il est intéressant de voir comment ce grand docteur développe sa thèse.

(1) De Ætern. mundi, p. 526.

Si l'on admet, dit-il, à côté de Dieu une matière indépendante dont Dieu fait le monde, il est raisonnable de concevoir le monde comme éternel. Car Dieu, en façonnant la matière, marquerait sur elle les traces de son activité comme le pied laisse sa trace sur la poussière qu'il a foulée. Or, de même que, dans l'hypothèse d'un pied et d'une poussière éternels, la trace, quoique produite, serait éternelle, le monde ou la trace de Dieu sur la matière pourrait être éternel.

La lumière produit la splendeur et, interceptée par un corps opaque, elle donne l'ombre : la lumière, son rayonnement et l'ombre, sont néanmoins toujours et partout simultanés.

Or dans la Sainte Trinité nous concevons le Fils, la splendeur du Père, comme procédant du Père. La matière est comme l'obscurité vis-à-vis de cette lumière : ne faut-il pas que l'ombre résultant de cette opposition soit éternelle comme les deux principes qui la produisent ? Cette ombre représente le monde comme tel : donc, dans l'hypothèse de la matière éternelle, il faut admettre par voie de conséquence un monde éternel (1).

Seulement l'hypothèse est fausse : la matière n'est pas éternelle ; Dieu a créé le monde *ex nihilo* selon la matière et la forme, et cela par un acte volontaire et libre.

Cette vérité, que nous démontrons ailleurs (2), étant posée comme principe, l'éternité du monde créé répugne à la vérité et à la raison de telle façon qu'il n'est pas croyable qu'un philosophe *quantumcumque parvi intellectus* ait pu la défendre. Elle implique une contradiction manifeste qui exclut même la possibilité de la chose (3).

(1) Bonaventura, in lib. Sent. 2, dist. 1, art. 1, q. 2 in corp.

(2) *Ibid.*, q. I. Mundus tam secundum se totum, quam secundum sua principia intrinseca, de nihilo productus est.

(3) *Ibid.*, q. 2... Dicendum quod ponere mundum æternum esse, sive æternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem : et adeo contra rationem, ut nullum

Voici les arguments du saint Docteur.

Il est contradictoire que ce qui a l'être précédé du non-être soit éternel; or le monde a l'être après le non-être. Car tout ce qui reçoit la totalité de son être d'une cause dont il est essentiellement distinct, est créé *ex nihilo*. Le monde a reçu l'être total de Dieu, substantiellement distinct de son œuvre; donc il est créé *ex nihilo*.

Mais cette expression n'indique ni la matière, ni la cause du monde : elle signifie la succession entre le non-être et l'être, et exclut l'éternité (1).

S. Bonaventure, on le voit, attaque S. Thomas par son côté faible. On ne satisfait pas à l'expression *ex nihilo* en admettant seulement une priorité de *nature* entre le non-être et l'être pour affirmer que de soi la créature n'est rien : s'il en était ainsi, le non-être serait plus intime et plus propre à la créature que l'être, ce qui est inconcevable. Voilà pourquoi S. Bonaventure reprend avec raison l'argument d'Albert le Grand.

Ce qui croît et augmente n'est pas infini. Si le monde était éternel, le temps passé infini serait incapable d'accroissement. Comme le nombre d'années augmente de fait, la raison conclut, pour éviter la contradiction, que le monde a commencé.

S. Bonaventure considère cet argument comme démonstratif et cherche à résoudre l'objection faite par S. Thomas, qui distingue le temps infini *a parte ante* et fini *a parte post*. Cette réplique laisse l'argument intact, répond S. Bonaventure.

En accordant la distinction, le même inconvénient persiste, car, dans l'infini *a parte ante*, l'esprit trouvera toujours un nombre plus grand que l'autre. Ainsi, dans l'hypothèse du

philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestissimam contradictionem.

(1) Loc. cit., q. 2.

monde éternel, le nombre des mois écoulés jusqu'ici sera douze fois plus grand que le nombre des années.

Nous aurons toujours un infini plus et moins grand, ce qui est absurde (1).

« Impossibile est infinita ordinari. » L'ordre suppose un premier principe, source des relations qui constituent l'ordre.

Le monde éternel comprendra un nombre infini de mouvements (apparents) du soleil autour de la terre, parmi lesquels aucun n'est le premier parce qu'ils n'ont pas eu de commencement. Or, s'il n'y avait pas de principe, il n'y aurait ni ordre, ni succession, ce qui est contraire aux faits (2).

On répond que l'axiome exigeant un premier principe s'applique seulement à une série de causes. Mais pourquoi ne pas l'appliquer à tout ordre successif? Il n'y a aucune raison de cette limitation.

De plus, en accordant cette limitation, nous soutenons encore la valeur de l'argument: le mouvement des cieux (d'après les principes d'Aristote) produira une série infinie de générations et de corruptions, et conséquemment une série infinie de causes et d'effets. Si donc tout ordre causal demande un premier principe, il faut renoncer au monde éternel, car il faudra remonter à un *premier* être vivant, cause des générations suivantes.

L'argument repose sur l'*universalité* de l'hypothèse d'un monde éternel: elle doit comprendre tous les êtres; or les êtres vivants supposent évidemment un premier être de chaque espèce pour rendre raison des générations successives.

(1) Loc. cit.

(2) Loc cit. Impossibile est infinita ordinari: omnis enim ordo fluit a principio in medium; si ergo non est primum, non est ordo. Sed duratio mundi, sive revolutiones cœli, si sunt infinitæ, non habent primam: ergo non habent ordinem: ergo una non est ante aliam. Sed hoc est falsum: restat ergo quod habeant primam.

La même considération est la base de l'argument suivant.

Un nombre infini d'âmes humaines, ce que supposerait le monde éternel, est impossible.

Pour échapper à cette preuve, il n'y a pas d'autre moyen que de recourir à la palingénésie ou à l'unité numérique de l'âme humaine : deux erreurs également contraires à la foi et à la raison (1).

Ici encore, S. Bonaventure insiste sur la nécessité de défendre la possibilité du monde éternel dans sa généralité ; si l'hypothèse est vraie, rien n'empêche de l'appliquer aussi à l'âme humaine ; or cette application conduit à des absurdités dont le principe est nécessairement faux.

Nous laissons à l'argument 5e sa physionomie originale : « Impossibile est infinita pertransiri. Sed si mundus non » cœpit, infinitæ revolutiones fuerunt : ergo impossibile est » illas pertransiri, ergo impossibile fuit devenire usque ad » hanc. Si tu dicas quod non sunt pertransitæ, quia nulla » fuit prima, aut quod etiam bene possunt pertransiri in » tempore infinito, per hoc non evades. Quæro enim a te, » utrum aliqua revolutio præcesserit hodiernam in infinitum, » an nulla. Si nulla, ergo omnes finite distant ab hac : ergo » sunt omnes finitæ, ergo habent principium. Si aliqua in » infinitum distat, quæro de revolutione quæ immediate » sequitur illam, utrum distet in infinitum. Si non, ergo » nec illa distat, quoniam finita distantia est inter utramque. » Si vero distat in infinitum, similiter quæro de tertia, » et quarta et sic in infinitum : ergo non magis distat ab » hac una quam ab alia ; ergo una non est ante aliam : ergo » omnes sunt simul (2). »

Une intelligence finie est incapable de connaître complétement l'infini. Le monde éternel comprendrait des intelli-

(1) Loc. cit.

(2) Loc. cit.

gences créées qui toujours en acte et incapables d'oublier leurs connaissances, connaîtraient complétement les mouvements du monde, infinis en nombre, ce qui est impossible (1).

Tels sont les arguments proposés par S. Bonaventure pour démontrer l'*impossibilité* d'un monde éternel. Tous reposent, comme il le dit lui-même, sur des prémisses évidentes à la raison humaine, et par conséquent, à son avis, le commencement *nécessaire* du monde, article de foi, est encore une vérité de raison démontrable par la philosophie.

Le lecteur est en présence de deux opinions soutenues l'une et l'autre par d'éminents docteurs; quelque sentiment qu'il suive, il peut s'appuyer sur des autorités également respectables. Nous avons déjà indiqué les raisons qui nous paraissent décisives pour l'opinion de S. Bonaventure. En nous séparant matériellement de S. Thomas, nous restons fidèles à l'esprit de ses doctrines. C'était l'intérêt de la foi qui poussait le saint docteur à accorder aux infidèles la *possibilité* d'un monde éternel ; or l'existence de ce motif n'était pas évidente aux yeux de S. Bonaventure, et de nos jours il a disparu.

Ce motif accidentel étant écarté, il faut juger de la controverse d'après les raisons intrinsèques des deux opinions. Or les arguments d'Albert le Grand et de S. Bonaventure paraissent l'emporter sur ceux de S. Thomas.

§ 5.

Parmi les contradicteurs de S. Thomas, nous citons encore son contemporain Henri de Gand. Ses arguments ne diffèrent pas substantiellement de ceux de S. Bonaventure. Il suffira d'en indiquer un seul.

(1) Loc. cit.

Il est contradictoire qu'une chose distincte de Dieu procède de Dieu sans commencement de sa durée. Voici pourquoi. La production d'un être se conçoit de deux manières : ou bien elle est permanente et incessante, ou bien elle est instantanée.

Dans le premier cas, nous aurons un être continuellement *in fieri*, sans jamais atteindre sa réalité complète, ce qui est impossible. En effet, il n'existerait jamais d'être complet, constant et immuable; de plus, la raison demande que le non-être précède l'être produit.

Le monde est donc créé instantanément. S'il en est ainsi, l'effet créé acquiert sa réalité au moment de la production, et *commence eo ipso* à exister. Voilà pourquoi une créature éternelle est contradictoire (1).

L'argument ne manque pas d'importance; il nous fait voir clairement l'absurdité du *devenir* éternel, si cher à la philosophie moderne.

Ajoutons qu'un monde éternel suppose une génération et une corruption éternelles, un développement sans commencement et sans fin, des formes infinies apparaissant et disparaissant sans raison, sans but. N'y a-t-il pas un danger évident de confondre cette évolution éternelle avec la nature divine ?

Il nous reste à considérer la doctrine du dernier des grands maîtres de l'Ecole, Jean Duns Scot (1275-1308). Son nom n'est pas moins célèbre parmi les représentants de la scolastique que ceux de S. Thomas et de S. Bonaventure.

Comment se fait-il que ce grand philosophe n'ait pas pris parti dans la question de l'éternité du monde, et qu'il rapporte les arguments et les objections des deux opinions sans se prononcer lui-même ? (2) Croyait-il une conclusion décisive

(1) Quodlib. 9, q. 17.

(2) In lib. Sent. 2, dist. 1, q. 3.

impossible au point de vue de la raison? Il laisse au moins à chaque opinion sa probabilité relative.

Inutile de reproduire les arguments exposés plus haut: ils ne subissent aucune modification chez Scot. Nous aimons à signaler sa réponse à l'argument de S. Thomas contre la possibilité d'une preuve apodictique.

Il n'y a que deux moyens termes possibles, disait S. Thomas : la volonté du Créateur ou la quiddité du monde. La première est insondable par la raison ; la seconde est indifférente vis-à-vis de l'existence et par conséqnent de la durée.

Voici la réponse des adversaires rapportée par Scot.

Quoique la volonté divine soit naturellement insondable, la raison sait cependant que Dieu ne peut vouloir une contradiction. Or une créature éternelle implique contradiction; on oppose donc en vain l'impossibilité de sonder la volonté divine.

La quiddité d'une chose est évidemment indifférente à exister : mais il arrive qu'une quiddité déterminée exclut une certaine condition de l'existence. Ainsi, l'essence de la pierre ne renferme pas l'existence ; il lui répugne cependant d'être incréée, car elle est nécessairement finie. De même, quoiqu'on ne puisse argumenter directement de l'essence du monde à sa non-éternité, on le peut indirectement, en montrant la contradiction d'une créature éternelle (1).

Duns Scot n'a pas fait avancer la controverse d'un pas: il se contente de réunir et de classer les arguments de ses prédécesseurs. Il est regrettable qu'il soit resté spectateur inactif de la lutte sur laquelle sa science et sa pénétration d'esprit auraient pu jeter une vive lumière.

Après lui nous ne rencontrons plus un seul argument, une seule objection dignes d'être relevés. Comme Scot, Occam (1347) laisse à ses lecteurs la pleine liberté du choix parce

(1) Loc. cit.

que les deux opinions sont également probables : il rapporte les pièces du débat sans se prononcer. Les scolastiques postérieurs suivirent la même ligne de conduite, et notre question s'efface peu à peu en présence des nouveaux problèmes qui viennent successivement diviser et passionner les philosophes.

§ 6.

Après l'exposé objectif de la controverse et des arguments qu'elle a produits, nous pouvons examiner et apprécier à leur juste valeur les reproches auxquels elle a donné occasion.

I. On accuse S. Thomas d'une contradiction flagrante : d'un côté il affirme la possibilité de démontrer par la raison l'existence du vrai Dieu ; de l'autre il affirme l'impossibilité de prouver le commencement du monde. Ces deux thèses ne sont-elles pas identiques ?

S. Thomas conclut de la contingence des créatures, qui peuvent être et ne pas être, à l'existence d'un être nécessaire, cause de leur existence (1).

La Somme théologique expose les preuves de l'existence de Dieu avant la question de la création. Dans la première partie, la raison considère l'existence des êtres relatifs et contingents,sans songer à la nature de leur Auteur. De cette considération superficielle du monde, elle conclut qu'il n'a pas toujours été, qu'il a commencé. Comme elle ignore encore l'auteur du monde et le mode de sa production, ce serait nier sa contingence que de le dire éternel.

C'est la première face de l'argument cosmologique : il se développe ultérieurement, lorsque la raison a connu Dieu et la manière dont Il a produit le monde. C'est alors qu'elle arrive à la double conclusion : l'être fini considéré en lui-

(2) S. Theol., p. 1, q. 2, a. 3. « Tertia via, etc. »

même se présente comme non-éternel ; considéré dans son rapport avec sa cause, il peut être créé *ab æterno*. Il n'y a pas de contradiction dans les deux affirmations ; car on n'affirme pas *idem secundum idem* ; en elle-même la chose ne peut être éternelle ; en rapport avec sa cause, elle peut l'être, parce que Dieu peut l'avoir produite *ab æterno*.

L'argument de S. Thomas reste debout : même en accordant la possibilité d'une série infinie d'êtres, jamais cette série ne sera indépendante d'un Etre nécessaire : composée d'êtres contingents, elle n'aurait pas de raison suffisante de son existence. Le principe de la démonstration n'est pas l'impossibilité d'un être créé éternel : c'est l'absurdité du non-être cause de l'être. Ceci résulte à l'évidence de la dernière partie de l'argumentation. Pourquoi le S. docteur ne conclut-il point immédiatement du monde contingent à Dieu éternel? C'est qu'il voulait démontrer l'existence d'un Etre *nécessaire* : croyant à la possibilité d'une créature éternelle, il ne lui suffisait point de trouver un être qui fut et sera toujours ; il devait aboutir et aboutit réellement à un être dont l'essence est l'existence et qui conséquemment est éternel.

Il n'y a donc pas ombre de contradiction dans la doctrine de S. Thomas : aussi est-il peu probable que nos philosophes modernes trouvent ce qui a échappé aux nombreux adversaires du saint dans notre controverse, comme il appert de l'objection suivante.

II. D'après S. Thomas, la raison ne peut démontrer le commencement du monde. Or il est identique de dire : le monde a commencé, et il est produit par création. Ainsi, d'après S. Thomas, la raison est incapable de démontrer la création du monde et l'existence d'un Dieu personnel, distinct de celui-ci.

Il faut peu de réflexion pour comprendre l'ignorance ou la mauvaise foi que révèle cette argumentation.

Elle identifie deux questions essentiellement distinctes aux yeux de S. Thomas et de tous les philosophes.

Tous les scolastiques traitent d'abord la question de la création, pour passer ensuite à la question controversée de la possibilité d'une créature éternelle : c'est un fait qui saute aux yeux de quiconque lit la table des matières d'un ouvrage scolastique. De plus, en étudiant l'histoire de la controverse, il faut être aveugle pour ne pas s'apercevoir de la distinction des deux questions.

Tous admettent unanimement que si le monde n'est pas créé *ex nihilo*, il est éternel. Personne ne doutait de cette thèse, mais il s'agissait de voir si le monde, même dans l'hypothèse de la création, peut être éternel.

Si la scolastique avait considéré les deux propositions comme indentiques, la controverse aurait eu pour objet la question suivante : la raison est-elle capable de démontrer la création du monde ? Qu'y avait-il de plus facile pour S. Thomas que de dire à ses adversaires : Si le monde a commencé, il a été nécessairement créé : or la création n'est pas démontrable par la raison ; donc le commencement du monde ne peut être démontré.

Nous défions les traditionalistes de trouver cet argument chez S. Thomas : il s'ingénie au contraire à montrer que de l'éternité du monde on n'est pas autorisé à inférer qu'il n'est pas créé.

Les thèses principales du S. docteur sont les suivantes : « La raison ne peut démontrer la *nécessité* d'un monde éternel, mais elle peut en démontrer la *possibilité*. »

Les adversaires y substituent les deux affirmations que voici : « La raison ne peut démontrer l'impossibilité de la création, mais elle peut démontrer la possibilité de la non-création, de l'émanation du monde de la substance divine. » Où S. Thomas a-t-il enseigné pareille contradiction? Nous le demandons à tout homme sensé.

C'est fausser l'histoire et la nature de la controverse que d'y chercher des objections contre les preuves de l'existence de Dieu. S. Thomas n'a jamais posé la question si la raison peut connaître la création du monde : il la résout du reste catégoriquement, dans sa Somme *Contra Gentiles* (l. 2, c. 16) et dans sa Somme théologique (1 p., q. 45, art. 1, 199). La création *ex nihilo* n'est pas indémontrable, mais la création *post nihilum,* lorsqu'elle implique en même temps le commencement du monde (S. Théol. 1 p., q. 46, a. 2 ad. 2).

Au lieu d'accuser S. Thomas, on ferait mieux, nous semble-t-il, de revenir à ses théories et de les étudier avec soin : on arriverait ainsi à mettre ses conclusions en harmonie avec la doctrine de l'Eglise, qui enseigne que la raison est capable par ses forces propres de conclure de l'existence du monde à l'existence du vrai Dieu (1).

III. Quant au reproche d'impuissance adressé à la scolastique à propos de notre question, le lecteur peut en juger maintenant : loin de se montrer impuissante, elle déploie au contraire dans cette matière une énergie intellectuelle dont on cherche en vain aujourd'hui les traces.

Il est sans doute plus facile de trancher les questions et d'ignorer les difficultés : mais au moins devrait-on se garder de censurer les penseurs qui, placés devant un problème ardu et difficile, hésitent à donner leur solution comme satisfaisante et définitive. Ne serait-il pas plus sage d'étudier leurs travaux, de retourner à leur Ecole, de nous former à leur manière de penser et de discuter ? À notre avis, la philosophie ne pourrait qu'y gagner.

A. Dupont.
Professeur à l'université de Louvain.

(1) Pour la dernière partie de notre travail, nous avons suivi la dissertation du D. Stœckl (dans le *Catholique* de Mayence, 1861), et l'*Histoire de la Philosophie du moyen âge* du même auteur.

LA BIBLE ET L'ASSYRIOLOGIE.

Troisième article (1).

Après avoir assisté, d'après la Bible et les monuments assyriens, à la triste fin du royaume d'Israël, suivons d'après les mêmes sources l'histoire du royaume de Juda jusqu'à son dénouement non moins terrible. Quelques-uns des successeurs de David eurent pourtant d'assez beaux jours, en particulier le saint roi Ezéchias, célèbre par le désastre effrayant et miraculeux des Assyriens, auquel se rattache son nom. (Cf. 4 Reg., c. 18 et 19.) Ici encore, nous allons voir une admirable confirmation du récit biblique par les découvertes de l'assyriologie : un simple rapprochement du texte sacré et des inscriptions cunéiformes suffira pour nous la découvrir.

Chap. 18, v. 13. *Anno quartodecimo regis Ezechiæ ascendit Sennacherib.....* — Nous trouvons réunis dans ce passage les noms des deux grands princes qui vont attirer pendant quelque temps notre attention, Ezéchias et Sennachérib. Le premier s'écrit et se prononce *Hizkia* dans la Bible hébraïque; toutefois Isaïe et les inscriptions ninivites nous l'ont conservé dans sa forme complète : *Hizkiahou* (Is.) et *Hazakiahou* (Inscr.) Quant à Sennachérib, on l'appelait en assyrien *Sinachirba*, ou bien *Sinachirib*, c'est-à-dire (le Dieu) Sin multiplie les pères. Ce monarque qui s'était construit un palais splendide à Ninive, sur l'emplacement du village actuel de Koyondchick, nous a laissé des inscriptions nombreuses, qui racontent ses campagnes et les principaux événements de son règne. Nous leur empruntons les fragments suivants, qui parlent de ses rapports avec Ezéchias et avec le royaume de Juda.

« A Lulii (Elulæus) roi de Sidon, j'enlevai son royaume; j'élevai Ethobal sur son trône et lui imposai le tribut de ma domination. Je réduisis à l'obéissance le vaste territoire du pays de Juda et Ezéchias son roi. »

(1) V. les nos de mars, p. 225, et de mai, p. 442.

« Dans ma troisième campagne, je marchai vers le pays des *Chatti* (Syrie et Phénicie). Lulii, roi de Sidon, fut saisi d'un violent effroi en face de ma majesté. Du milieu du pays de l'Ouest, il s'enfuit vers l'île de Chypre, au milieu de la mer ; je soumis son pays, je plaçai Ethobal sur le trône, en lui imposant le tribut de ma suzeraineté. Les rois du pays de l'Ouest m'apportèrent ensemble de riches présents, non loin de la ville de Chémech. Zidka, roi d'Ascalon, avait refusé de se courber sous mon joug: je m'emparai des idoles de la maison de son père et de ses trésors et je les emportai en Assyrie. Je donnai pour chef aux gens d'Ascalon leur ancien roi Sarludari, fils de Rukibti, et je lui imposai le tribut de ma suzeraineté. Continuant ensuite ma campagne, je m'emparai des villes qui n'avaient pas voulu reconnaître ma domination, et j'emmenai leurs habitants captifs. Quant aux officiers supérieurs et au peuple d'Accaron, qui avaient chargé de fers leur roi Padi, confédéré de l'Assyrie, et l'avaient livré dans l'ombre de la nuit à Ezéchias de Juda, leur cœur fut terrifié. Les rois d'Egypte avaient réuni les archers, les chars et les chevaux du roi de Méroë, des troupes innombrables. En vue de la ville d'Altakon je luttai contre eux et leur fis subir un échec. De ma main je pris vivants les conducteurs de char et les fils du roi d'Egypte, avec les conducteurs de chars du roi de Méroë. Je marchai contre la ville d'Accaron et fis passer par les armes les employés supérieurs qui s'étaient révoltés. Les habitants de la ville qui s'étaient rendus coupables de violences furent condamnés à la déportation: j'amnistiai les autres qui étaient demeurés innocents. Grâce à moi, Padi, leur roi, put quitter Jérusalem ; je le replaçai sur son trône après lui avoir imposé le tribut de ma suzeraineté. Mais Ezéchias de Juda ne me fit point sa soumission : alors j'assiégeai soixante-quatre de ses villes fortifiées et de nombreuses autres places ; je les pris et j'emmenai leurs habitants captifs, les déclarant butin de guerre. Pour lui, je l'enfermai dans Jérusalem, sa capitale, comme un oiseau en cage et je dressai contre lui des ouvrages fortifiés. Je séparai de son territoire ses villes dont j'avais fait les habitants prisonniers, et je les donnai aux rois d'Asdod, d'Ascalon, d'Accaron et de Gaza, diminuant ainsi son royaume ... Alors Ezéchias fut saisi d'une violente terreur en face de ma majesté : il en fut de même de ses troupes, de ses sujets et de tous ceux qu'il avait admis dans sa capitale. Il consentit donc à me payer

un tribut de 30 talents d'or et de 800 talents d'argent. J'emportai en outre à Ninive ses objets précieux en cristal fondu, les trésors de son palais; ses filles, ses femmes, ses serviteurs des deux sexes durent aussi m'accompagner. Il envoya ses ambassadeurs pour me payer le tribut. »

Nous tenions à citer cette inscription dans toute son étendue, à cause de son importance pour le fait que nous étudions. Il en existe un double un peu plus détaillé, mais moins précis, qui semble avoir été la première édition de ce fier récit. — Nous connaissons maintenant avec toutes ses causes et toutes ses péripéties l'événement au milieu duquel la Bible nous transporte sans préparation. Les rois d'Ascalon, de Sidon et de Juda, auxquels se joignirent les habitants d'Accaron malgré leur souverain, s'étaient ligués avec l'Egypte et l'Ethiopie pour secouer le joug des Assyriens. Sennachérib, qui avait eu connaissance par ses espions du plan habilement combiné par ses ennemis, se dirigea rapidement contre eux pour les surprendre un à un, avant qu'ils eussent eu le temps de réunir leurs armées. C'est ainsi que Sidon et Ascalon succombèrent tour à tour et que Juda faillit avoir le même sort. Après avoir battu les Phéniciens et les Ascalonites, le monarque assyrien se dirigea vers le sud de la Palestine pour y attendre les Egyptiens, comptant bien sur un nouvel avantage qui lui permettrait de marcher ensuite contre Accaron et Juda sans avoir à redouter une surprise sur les derrières de son armée. Il fut en effet victorieux, comme nous l'ont raconté ses annales, et put se venger sans peine de la révolte d'Accaron, mais le Dieu des Juifs l'attendait sous les murs de Jérusalem, là précisément où l'orgueilleux conquérant espérait mettre le comble à sa gloire. Aussi, comme il glisse, dans son inscription, sur la fin de sa campagne, et comme il dissimule les causes de son retour ! Il ne craint même pas, pour masquer son désastre, de violer l'ordre chronologique, et de placer en dernier lieu des circonstances plus glorieuses qui, d'après la Bible, avaient eu lieu beaucoup plus tôt.

Après ces idées d'ensemble, revenons maintenant sur quelques détails.

Au v. 14 du chap. 18, le tribut imposé à Ezéchias par les Assyriens est fixé à 30 talents d'argent et à 30 talents d'or, tandis que le récit ninivite parle de 800 talents d'argent ; il y a pourtant l'identité la plus

complète entre ces données, attendu que le tribut d'argent valait en Palestine les 8/3 de la même somme en Assyrie. D'après les calculs des numismates, la somme livrée par Ezéchias dût s'élever à cinq ou six millions de francs, ce qui était énorme en pareil temps.

V. 17. *Tharthan....* — Cette expression se retrouve encore dans Isaïe, 20, 1. Dans la langue de Ninive, elle n'était pas un nom propre, mais un titre honorifique réservé au général en chef des armées assyriennes; sa prononciation véritable était *tourtounan*. Quant aux deux autres noms latinisés par S. Jérôme, *Rabsaris* et *Rabsaces*, ils sont hébreux par leur sens et leur dérivation. Le premier signifie « chef des Eunuques », le second « grand échanson ». On s'en servait en Orient pour désigner de hauts dignitaires qui accompagnaient habituellement le roi.

Chap. 19, v. 37. *Adramelech et Sarasar filii ejus percusserunt eum.* — Les annales assyriennes sont jusqu'ici complétement muettes sur ce parricide, bien qu'elles mentionnent les deux fils de la victime. Adramélech équivaut à cette phrase : « Adar (le Dieu) est roi. » Sarasar, ou mieux *Sar-Utzur*, est une abréviation pour *Asur-sar-utzur* c'est-à-dire : Assur, protége le roi !

Regnavit Asarhaddon. — « Asur-ach-iddin (Assur a donné un frère), fils de Sennachérib, roi d'Assyrie, monta sur le trône, » lisons-nous dans une de ses inscriptions. Voici d'ailleurs en quels termes Asaraddon mentionne lui-même un des faits principaux de son gouvernement, la construction d'un palais pour son fils Sardanapale, en faveur duquel il abdiqua après treize ans de règne : « Moi, Asarhaddon le grand roi, le roi puissant, le roi du pays d'Assur, suzerain de Babylone, roi de Sumir et d'Accad, roi des rois d'Egypte et d'Ethiopie, j'ai bâti le palais de Tarbiz pour en faire le séjour de Sardanapale, fils du grand roi, porte-sceptre, fils, rejeton de mon sein. » On a retrouvé les ruines de Tarbiz au N. de Ninive, à Schérif Khan.

Chap. 20, v. 12. *En ce temps-là, Berodach Baladan, fils de Baladan, roi de Babel, envoya une lettre et des présents à Ezechias, car il avait appris qu'Ezéchias avait été malade.* — Donnons d'abord quelques explications sur le nouveau nom royal que nous rencontrons ici. La Bible a deux manières d'en prononcer la première partie, car elle écrit tantôt Berodach et tantôt Mérodach (Is. 39, 1). La justesse de la seconde ortho-

graphe est confirmée par les inscriptions assyriennes qui parlent en plusieurs circonstances de *Mardouk-habal-iddina*, Mérodach a donné un fils. Mérodach était une des grandes divinités de Ninive.

Mais comment se fait-il qu'un roi de Babylone envoie des félicitations et des présents à Ezéchias, qui était naguère en lutte ouverte avec l'Assyrie ? Les fouilles faites sur les bords du Tigre éclaircissent toutes les difficultés. Mérodach-Baladan n'était pas comme Téglathphalasar, comme Sargon, comme Sennachérib, un roi des Assyriens, et c'est en vertu de son exactitude toujours remarquable que la Bible le nomme simplement « roi de Babel. » C'était en effet un sujet rebelle de Ninive, qui avait réussi à fonder dans la Chaldée septentrionale, ou dans la Babylonie proprement dite, un royaume indépendant contre lequel les monarques assyriens eurent longtemps à lutter, et dont ils dûrent même reconnaître momentanément l'autonomie. Dans ces conditions, on comprend que Mérodach-Baladan ait eu intérêt à complimenter Ezéchias rendu à la santé, et à se ménager l'alliance des Juifs pour un avenir dont il prévoyait tous les dangers. Les inscriptions cunéiformes mentionnent deux prétendants babyloniens du nom de Mérodach ; ils levèrent l'un après l'autre l'étendard de la révolte. Le second, dont il s'agit ici d'après l'ordre chronologique, était sans doute fils du premier ; la Bible semble du moins l'indiquer en l'appelant « fils de Baladan. » — Citons maintenant quelques passages des annales d'Assyrie relatifs aux défaites successives que les empereurs ninivites firent subir aux deux Mérodach. « Au commencement de ma domination, dit Sennachérib, je vainquis Mérodach-Baladan, roi de Chaldée, non loin de la ville de Kis. Au milieu du combat, il abandonna ses bagages et s'enfuit. Il se retira dans le pays de Guzumman, se cacha dans les marécages et sauva ainsi sa vie. Les chevaux, les chariots, les onagres, les ânes, les chameaux qu'il avait laissés sur le champ de bataille devinrent le butin de mes mains. J'entrai plein de joie dans son palais de Babylone et j'ouvris ses trésors ; je pris de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, toutes ses possessions, ses femmes, ses officiers, toutes ses troupes, les officiers de son palais, que j'emmenai, les destinant à l'esclavage. J'envoyai rapidement mes soldats à sa poursuite dans le pays de Guzumman, au milieu des marécages. Pendant cinq jours il fut impossible de retrouver ses traces. Par la force d'Assur, mon maître, je pris en

Chaldée 89 villes fortifiées et 820 bourgades dont je fis les habitants captifs. » Sennachérib raconte ensuite qu'il installa à Babylone comme prince vassal, pour y gouverner en son nom, Belibus, jeune ninivite élevé dans le palais royal.

Nous lisons encore ailleurs : « Je revins et dirigeai mes pas vers le pays de Beth-Iakin. Ce Mérodach-Baladan à qui j'avais déjà fait subir un échec dans ma première campagne, je le battis encore ; il redouta le cliquetis de mes armes puissantes, il eut peur de mes vaillants combats. Il renferma dans leurs coffrets ses dieux, soutiens de son pays, les chargea sur des vaisseaux et s'enfuit comme un oiseau vers la ville de Nagiti-Rakki, située au milieu de la mer. Je m'emparai de ses frères, des officiers de la maison de son père qu'il avait laissés sur le rivage, et de tous les habitants du pays ; je les réduisis tous en esclavage. Je détruisis ses villes et les changeai en monceaux de décombres. J'inspirai de l'effroi aux Elamites, ses confédérés. A mon retour, j'élevai Asur-nadir-sum, mon premier-né, le rejeton de mes genoux, sur le trône du rebelle ; je lui remis le vaste pays de Sumir et d'Akkad. » Toutefois, une troisième révolte des Mérodach fut plus heureuse, puisqu'elle assura à l'un d'eux la possession du royaume tant désiré ; une troisième inscription nous l'apprend. « Je battis Nabu-zir....., fils de Mérodach-Baladan, qui s'était appuyé sur le roi d'Elam : il ne réussit point à sauver sa vie. Nahid-Baladan, son frère, s'enfuit d'Elam et vint à Ninive, ma capitale, pour me rendre hommage ; il embrassa mes pieds. Je lui remis le pays de la mer dans toute son étendue, le gouvernement de son frère. » C'est ainsi qu'on savait déjà voiler par de belles phrases des échecs partiels.

Chap. 21, v. 1. *Duodecim annorum erat Manasses.* — Nous lisons le nom de Manassès sur une inscription d'Asar-haddon, qui le cite parmi vingt-deux autres princes tributaires du Nord et de l'Ouest de la Judée. « Je convoquai les rois des Chatti (Syrie et Phénicie) et du territoire transmaritime..... Baal, roi de Tyr, *Minasihi sar hir Yahudi*, c'est-à-dire Manassès roi de la ville des Juifs, etc.

Chap. 23, v. 29. *Ascendit Nechao, rex Ægypti, contra regem Assyriorum.* — Il est question de ce Pharaon dans les annales de Sardanapale, qui le nomment *Nikun sar Mimpi u Saï*, c'est-à-dire roi de Memphis

et de Saïs. On n'a toutefois pas encore trouvé sur les inscriptions cunéiformes la mention de ses luttes contre l'Assyrie.

Chap. 24, v. 1. *Nabuchodonosor rex Babylonis.* — Le vrai nom de ce grand conquérant babylonien était *Nabiourkoudourrioutsour.* Il se décompose en trois mots: *Nabiour* ou *Nabou,* qui désigne une divinité assyrienne, *Koudour*, couronne (cf. le grec κιδαρις), et *outsour*, impératif du verbe *natsar* protéger. Il équivaut donc à cette phrase : « Nébo, protége la couronne ! » On a découvert le portrait de ce fier monarque sur un cachet qui porte en outre l'inscription suivante : « Nabuchodorossor, roi de Babel, moi. »

VI. — *Livres d'Esdras et de Néhémie.*

Le livre d'Esdras nous fournit seulement l'occasion de mentionner avec leur prononciation persane les noms des principaux rois païens dont l'histoire fut mêlée à celle des Juifs. Voici cette prononciation en regard de l'orthographe adoptée par l'hébreu et la vulgate :

VULG.	HÉBR.	PERSAN.
Cyrus.	Kores.	Kurus.
Darius.	Daryarès.	Dârayarus.
Assuerus (Xerxès).	Achasvéros.	Khsyârsâ.
Artaxerxes.	Artachsasta.	Artakhsatrâ.

Néhém., ch. 1, v. 1 : *In mense Casleu.* Ch. 2, v. 1 : *In mense Nisan.* — Ces deux noms de mois et de même toute la série à laquelle ils appartiennent, ne sont point d'origine hébraïque : ils ne furent usités chez les Juifs qu'après l'exil et, pour ce motif, on les a souvent rattachés à la langue persane introduite dans la Mésopotamie depuis les invasions persanes. Cependant ils proviennent en droite ligne de l'Assyrien; on pourra s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur les deux colonnes suivantes, dont l'une représente les formes conservées par les inscriptions, l'autre celles qu'emploie l'Ancien Testament.

HÉBREU.	INSCRIPTIONS.
Nisan.	Nisannu.
Iyar.	Airu.
Sivan.	Sivanu.
Tamouz.	Duvusu.

Ab.	Abu.
Eloul.	Ululu.
Tisri.	Tisritu.
Marchesvan.	Arach samna.
Cislev.	Kisilivu.
Tébeth.	Tsibitur.
Sebat.	Sabatsu.
Adar.	Addaru.
Veadar.	Arku makru sa Addaru.

Il n'y a de différence que pour le 8e et le 13e mois.

VII. — *Isaïe.*

Terminons cette longue nomenclature en traduisant une inscription du roi Sargon qui éclaircit et confirme étonnamment un passage du prophète Isaïe, ch. 20, v. 1 ss. Il s'agit de la prise d'Asdod par les Assyriens. « Azuri, roi d'Asdod, endurcit son cœur et résolut de ne plus payer le tribut ; il fit même exciter les princes du voisinage à la révolte contre l'Assyrie. Pour me venger, je le dépossédai de son royaume et j'installai Achimit, son frère, à sa place. Les Syriens, portés à la rébellion, méprisèrent l'autorité de ce dernier, et élevèrent sur le trône Jaman, qui n'y avait aucun droit, mais qui s'était révolté comme eux. Dans la fureur de mon cœur, je ne pris pas même le temps de réunir toutes mes forces, je ne m'inquiétai point des bagages : avec les guerriers que j'avais sous la main, je marchai contre Asdod. Ce Jaman, dès qu'il apprit au loin l'approche de mon armée, s'enfuit dans une contrée d'Egypte située sur les limites de Méroë ; on ne vit pas de lui la moindre trace. J'assiégeai Asdod, je m'en emparai. Je destinai à la captivité ses dieux, sa femme, ses enfants avec les habitants de son royaume. Je rebâtis ensuite la ville, j'y transportai les habitants des provinces occidentales que mes mains avaient conquises ; je les égalai aux Assyriens, ils me jurèrent obéissance. Le roi de Méroë....., dont les ancêtres n'avaient pas envoyé depuis longtemps d'ambassadeurs à mes aïeux royaux pour en implorer la paix, fut vaincu par la force du dieu Mérodach ; un violent effroi le saisit. Il chargea de chaînes de fer Jaman, qui dirigea ses pas vers l'Assyrie et parut devant moi. »

Nous pourrions prolonger indéfiniment les citations de ce genre : celles que nous avons empruntées à l'ouvrage de M. Schrader suffisent pour montrer l'utilité qu'on peut tirer pour la Bible des découvertes récentes de l'Assyriologie. Qu'il est beau, qu'il est consolant de voir toutes les sciences, même les plus profanes, les plus étrangères par elles-mêmes aux vérités religieuses, se mettre dès leur naissance au service des Saints Livres, et former autour de ce monument divin de gracieux péristyles et de puissants contreforts élevés par la main des hommes! C'est ainsi que la Providence défend par toute sorte de moyens ses écrits inspirés, ses lettres authentiques.

L. Meyer.

P.-S. — Il s'est glissé de nombreuses fautes d'impression dans les deux premiers articles, que nous n'avons pu revoir nous-même. Voici les principales :

Pages.	228,	ligne	17,	au lieu de	*Barattur,*	lisez :	Barattuv.
—	229,	—	17,	—	*Loth,*	—	*Seth.*
—	231,	—	32,	—	*métropole,*	—	nécropole.
—	—	—	32,	—	*Palastar,*	—	*Palastav.*
—	234,	—	21,	—	*d'Arsi,*	—	d'eux.
—	237,	—	7,	—	*Nom,*	—	Il est.
—	—	—	31,	—	*on croit,*	—	on sait.
—	238,	—	18,	—	*Sahananosar,*	—	Salmanasar
—	442,	—	10,	—	*pas,*	—	que.
—	443,	—	10,	—	*Tarludari,*	—	*Sarludari.*
—	—	—	21,	—	*signifiant despotisme,*	—	formule de politesse.
—	450,	—	4,	—	*Salmann,*	—	*Salmanu.*
—	—	—	25,	—	*Sarrukim,*	—	*Sarrukin.*
—	—	—	31,	—	מוא	—	סוא.
—	451,	—	7,	—	*Amrt,*	—	Amri.

DU DEMON, DE SES OEUVRES, DE SES POMPES.

Avant de donner le saint Baptême, l'Eglise exige que celui qui le doit recevoir renonce, par lui-même ou par ceux qui le présentent aux fonts, au démon, à ses œuvres et à ses pompes. Cette triple renonciation entre dans la formule abrégée de la profession de foi. Avant ou après la première communion, selon les différents usages des lieux, on fait prêter serment aux enfants, dont l'esprit s'est ouvert alors aux vérités chrétiennes, de renoncer au démon, à ses œuvres et à ses pompes.

Il est aussi d'usage en quelques pays, que, le jour de Pâques, avant ou après la communion pascale, les fidèles prêtent le même serment, selon la même formule, la main posée sur le livre des Evangiles et touchant les huiles consacrées, comme au jour de la première communion.

La fidélité que l'Eglise garde à cette formule de serment suffirait à prouver que les termes dont elle se compose ne sont pas des mots simplement groupés les uns à côté des autres pour énoncer la même idée sous trois expressions différentes, et que le démon, les œuvres du démon et les pompes du démon, sont trois objets distincts contre lesquels le chrétien doit également se prémunir.

On nous a demandé de montrer, dans un travail spécial, ce qu'il faut entendre par ces trois objets et par ce triple renoncement. Nous cédons avec bonheur au vœu qui nous a été exprimé. Les esprits attentifs et accoutumés à scruter le fond des âmes, se préoccupent avec raison de la désastreuse influence que le démon exerce de nos jours sur les peuples. Cette influence croît et se développe, grâce aux tendances particulièrement incroyantes de notre âge. Nous nous glorifions de ne croire que faiblement au démon. Nous croyons pouvoir expliquer tous les malheurs spirituels et temporels qui nous affligent, sans tenir compte de l'action que les esprits mauvais exercent sur nous et autour de nous. Nous aimons à nous persuader qu'ils sont absolument

relégués dans l'enfer, et il n'est pas rare d'entendre appeler « fables et légendes » des récits pourtant fort certains dans lesquels les démons jouent un rôle important. Il suit de là que le « malin » fait son œuvre sans rencontrer les obstacles qui l'arrêtaient dans les siècles de foi, et que son règne s'étend chaque jour au détriment du règne de Jésus-Christ. La crainte de l'enfer n'exerce plus sur nous la même salutaire influence. Ce qui prouve qu'elle s'affaiblit tous les jours, même chez les plus croyants, c'est l'audace avec laquelle le démon ne craint pas d'affirmer devant les plus fidèles que les peines de l'enfer ne sont point éternelles et qu'elles finiront un jour. Telle est, on le sait, la doctrine constante des esprits frappeurs.

Les arts eux-mêmes, on le croirait, conspirent avec le démon ; ils ne le représentent plus, comme autrefois, avec les appendices qui le rendaient dégoûtant ; au moins, s'ils en conservent encore quelques vestiges, les réduisent-ils considérablement pour l'agrément des yeux. L'incrédulité leur donna des éloges à cause de ces suppressions, qui n'auraient pas d'importance, nous en convenons, si elles ne s'inspiraient de la marche générale de l'esprit humain à notre époque, et si elles ne montraient pas, à leur manière, que l'homme de ce siècle n'a plus peur du démon, précisément parce que les hommes se sont familiarisés avec lui et subissent aveuglément son joug ignominieux. La glorification de la chair et l'indépendance absolue de la raison devaient conduire à ces résultats. Nous vivons dans une atmosphère où la chair est glorifiée, où l'indépendance de la raison humaine est proclamée avec un entêtement dont on ne veut pas revenir. Nous ne devons pas nous étonner que le démon soit devenu l'hôte familier de notre société, de nos villes, de nos demeures et même de nos corps, où il exerce son humiliante influence et une action de plus en plus certaine.

La facilité avec laquelle il a établi son règne sur nos usages et sur nos corps, lui permet d'exercer sur nos esprits une action refusée à sa puissance tant que la liberté humaine consentait à la maintenir en ses justes limites, mais qui devait lui être acquise dès le moment que la liberté conspirerait, en quelque sorte, avec lui, ou du moins s'abdiquerait elle-même à son avantage.

Il faut, pour tous ces motifs, rappeler la doctrine théologique sur le

démon, sur ses œuvres et sur ses pompes, indiquer ce qu'on doit entendre sous ces trois différentes expressions désignant l'action diversifiée de la même puissance. Qu'on ne dise pas : Ceci est vieux. Non ; c'est très-actuel ; et peut-être le démon n'a-t-il tant d'empire sur nous, que pour ce seul motif qu'on ne parle pas assez de lui selon la vérité.

I.

L'Ecriture appelle le Démon dragon, serpent, vautour, lion, bête, homicide, démon, diable, Satan. Ces divers noms ont chacun une signification particulière, et ils s'unissent pour former le hideux portrait de Lucifer, l'ange déchu et depuis lors l'ennemi de l'Homme-Dieu incarné et de l'homme transformé par l'Incarnation.

Le dragon est un animal monstrueux et terrible, redoutable par la flexibilité de ses membres et par la pénétration de son regard. Qu'il ait existé un animal semblable, c'est ce dont des découvertes relativement récentes ne peuvent permettre de douter (1). Que le démon ait souvent pris la forme de cet animal pour se montrer aux hommes et pour leur nuire, cela ne saurait étonner personne ; il peut en effet se former le corps qu'il lui plaît de choisir, soit avec les molécules de l'air, soit avec d'autres éléments empruntés à la terre ou à la mer. Il lui est impossible de créer ; mais il peut adapter la matière existante à recevoir telle forme qui lui plaît davantage. Or l'on conçoit que, voulant intimider et effrayer quand il ne pouvait séduire, il ait choisi l'une des formes les plus épouvantables de la création.

Le démon s'est fait adorer sous la forme d'un serpent, par la plupart des peuples du globe, avant l'Incarnation (2) ; il est encore ainsi adoré par les nègres de l'Afrique. Les pères de l'Eglise n'ont pas négligé de faire ressortir les rapports qu'il y a entre le génie du mal et

(1) Le Plésiosaurus de Cuvier (*Recherches sur les ossements fossiles*), tom. V, 2e part. pp. 245, 343), l'Ichtyosaurus de Mangin (*Le Monde marin*, 3e part. p. 219, 1865), l'Hydrarchos de Zimmerman (*Le Monde avant la création de l'homme*, liv. XXXII, p. 4) sont des êtres dont la description rappelle presque exactement celle du dragon de la Bible.

(2) Cf. Corn. à Lap. in Gen. III, 15 et in Dan. XIV, 22.

le serpent (1). Ils ont ainsi expliqué les divers noms que le Démon reçoit dans les Saintes Lettres. Le passage suivant de S. Grégoire est particulièrement remarquable : « Diabolus dicitur jumentum, draco, avis. In eis quos excitat ad luxuriam, jumentum est. In eis quos ad nocendi malitiam inflammat, draco est. In eis quos ad superbiam elevat, avis est. In illis quos pariter luxuria, malitia et superbia polluit, jumentum, draco simul et avis existit. » (Moral. lib. XXXIII, cap. 14.) Il est encore appelé un vautour, à cause de la facilité avec laquelle il découvre sa proie, de la rapidité avec laquelle il fond sur elle et de la cruauté avec laquelle il la traite.

Le Démon tient du lion par la force, par la cruauté, par les instincts libidineux, par l'odeur de mort qu'il répand et qui est comparable à l'odeur pénétrante et désagréable du lion. S. Augustin fait ressortir en deux antithèses les contraste entre le « lion de Juda, » et le « lion rugissant » qui cherche une proie à dévorer : « Christus vocatur leo propter fortitudinem ; diabolus ob feritatem. Ille leo ad vincendum ; iste leo ad nocendum. » (Serm. de diversis, serm. XLVI, n. 2.)

Dans l'Apocalypse (XII, 3) le Démon est représenté sous la figure d'une bête à sept têtes, symboles de sa redoutable pénétration et de son orgueilleuse puissance. C'est dans ces chefs hideux qu'ont été conçus et arrêtés les desseins homicides qui lui ont fait donner par N. S. la qualification d'*homicide*. C'est lui en effet qui a introduit par le péché la mort dans le monde. Il fut homicide, dès le commencement, tandis qu'il entraîna à sa suite les anges rebelles. Il l'est encore chaque jour, tandis qu'il pousse vers l'enfer des multitudes d'âmes séduites par les artifices de sa haine (2). Il est aussi homicide

(1) S. Cyprian. *de Prœl. Simpl.* Tract. III : « Diabolus dictus est serpens, quia cum latenter obrepit, cum per pacis imaginem fallens, occultis accessibus serpit, inde nomen serpentis accepit. Ea est ejus astutia, ea circumveniendi homines latebrosa fallacia, ut asserere videatur noctem pro die, venenum pro salute, desperationem sub obtentu spei, perfidiam sub prætextu fidei, Antichristum sub vocabulo Christi ; ut dum verisimilia mentitur, veritatem subtilitate frustetur.

(2) Christus dicit : *Ille homicida*, scilicet angelorum, quibus fuit causa mortis æternæ, *erat ab initio*, hoc est post initium. *Rupert. in Jo.*, lib. VIII, n. 242, III.

des âmes qu'il a détenues dans les horreurs du paganisme et de celles qu'il cherche à y ramener en leur suggérant des instincts païens (1).

Les trois derniers mots signifient : intelligent, savant, voyant, — menteur, calomniateur, — adversaire. Rappelons un passage de S. Augustin dans lequel cet esprit l'un des plus graves et des plus profonds qui fut jamais, résume les actions diverses du démon : « Quoi de plus pervers, dit-il, quoi de plus malfaisant que notre ennemi ? Il a mis la guerre dans le ciel, la fraude dans le paradis terrestre, la haine entre les premiers frères ; et dans toutes nos œuvres il a semé la zizanie. Voyez : dans le manger, il a placé la gourmandise ; dans la génération, la luxure ; dans le travail, la paresse ; dans les richesses, l'avarice ; dans les rapports sociaux, la jalousie ; dans l'autorité, l'orgueil ; dans le cœur, les mauvaises pensées ; sur les lèvres, le mensonge, et dans nos membres des opérations coupables. Eveillés, il nous pousse au mal ; endormis, il nous donne des songes honteux. Joyeux, il nous porte à la dissolution ; tristes, au découragement et au désespoir. Pour tout dire en un mot, tous les péchés du monde sont un effet de sa perversité. » (*Serm. comm.* IV.)

Nos modernes libres-penseurs pourront se moquer de ce langage : l'autorité de celui qui le tient vaut cependant la peine qu'on le médite et qu'on l'approfondisse. Je ne sache pas qu'il soit possible d'indiquer une autre cause aux différents maux énumérés par le saint docteur. Les explications que l'on pourra essayer de ces faits seront également illusoires : les attribuer au démon, c'est reconnaître le seul agent capable de les produire. Ils ne peuvent, en effet, venir ni de Dieu, ni de l'âme humaine. Dieu ne produit pas le mal, et l'âme humaine n'est pas mauvaise, même après le péché. Il faut donc que ces effets remontent à celui qui est la personnification du mal et qui ne cesse de produire le mal sous toutes ses formes.

Tel est le démon et telles sont ses œuvres, dans leur généralité. S'il a une pareille puissance, ce n'est point à Dieu que nous devons nous en

(1) Causa idolatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerant in idolis, dando responsa, et aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia faciendo, unde in Ps. XCV dicitur : Omnes dii gentium dæmonia. *S. Thom.* 2ª 2ᵉ, q. XCIV, a. 4.

prendre, mais à nous-même. Le démon ne peut rien sur qui lui résiste : Dieu favorise la résistance de l'âme tentée, par des grâces de lumière et de force, qui lui permettent de découvrir les ruses du séducteur et de ne point succomber. L'enfant, conçu dans le péché, apporte en ce monde une disposition sympathique aux œuvres du démon : il est naturel que l'Eglise l'oblige à y renoncer par une promesse solennelle. Le pécheur, victime de l'esprit du mal, puis relevé par le sacrement, doit aussi volontairement renoncer au démon et à ses œuvres. C'est là un acte de l'esprit qui a pour but de sauvegarder l'immunité de cet asile, où le démon ne pénétrera jamais que grâce à une abdication volontaire de la liberté, dans laquelle l'esprit est fixé par sa nature même.

II.

On se demandera comment il se fait que le démon puisse exercer sur les objets extérieurs et sur l'homme même une pareille puissance, et former des œuvres telles que celles que nous venons d'indiquer.

Avant d'aborder cette question, posons en principe, avec S. Thomas, que le démon ne peut jamais attenter à la liberté humaine au point de la contraindre contre son gré à pécher lorsqu'elle lui résiste : « Diabolus, propria virtute, nisi refrænetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est, non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem, cujus usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet : sed tunc, ratione sic illigata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera potest resistere peccato, sicut supra dictum est. Unde manifestum est quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum. (1) »

Cette limite imposée par Dieu à la puissance du démon nous permet de reconnaître à cette puissance même toute l'étendue qui ne dépasse pas ces bornes. Or, il est certain que, d'après l'ordre même de Dieu,

(1) 1-2, quæst. 80, a. 3.

les natures matérielles de la création sont soumises aux natures spirituelles.

La gradation marquée par l'échelle des êtres exige qu'il en soit ainsi, et nous voyons le pouvoir que l'âme humaine, par exemple, malgré les liens du corps, exerce sur le monde matériel.

Les grandes forces de la nature sont l'attraction, la lumière, la chaleur, l'électricité. Ce sont ces forces qui, si elles ne créent pas les mondes, les lancent dans l'espace et les fixent dans l'orbite qu'elles leur tracent. L'âme humaine s'est exercée sur les forces et elle a trouvé le secret de les assouplir à l'usage de l'homme. La matière, ainsi maniée par l'intelligence, devient comme un jouet entre les mains d'un enfant. Tour à tour l'homme la lance dans l'espace, la fait passer par ses trois états, combine ses forces, produit la foudre qui tue ou l'électricité qui donne des ailes à sa pensée, la vapeur qui soulève les masses les plus résistantes, décompose et recompose à son gré la lumière, atteint les mondes en centuplant la force de son regard ou celle du rayonnement lumineux qu'ils nous envoient.

Or l'homme, malgré les facultés de son âme, est cependant inférieur par nature au démon, parce que celui-ci n'a point de corps, tandis que l'intelligence humaine est assujettie à des organes en même temps qu'elle est servie par eux (1).

La puissance du démon sur la nature et sur les grandes forces qui la règlent, sera donc supérieure à la puissance humaine. Il ne pourra pas changer l'ordre établi par Dieu dans la création, mais il pourra exploiter les forces de la nature, de manière à leur faire produire les effets les plus surprenants. C'est encore la doctrine de l'Ange de l'Ecole (2).

L'histoire de Job est là pour nous donner un exemple de cette terri-

(1) Hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur. *S. Th.* I p., q. LXXV, a. 7, ad 2.

(2) Natura corporalis nata est moveri immediate a natura spirituali secundum locum. Licet dæmones possint movere aliquam partem terræ, non sequitur quod possint movere totam terram, quia hoc non est proportionatum naturæ ipsorum, ut mutent ordinem elementorum mundi. I P., q. C X. a. 3. Cf. *de Malo*, q. XVI, art. 10, ad 8.

ble puissance : tout ce qui y est rapporté peut s'expliquer par une application intelligente des grandes forces de la nature.

Le pouvoir du démon sur l'homme n'est pas moins certain. L'intelligence, étant unie au corps, ne peut opérer que sous la dépendance de l'imagination. Si cette faculté est gênée, comme pendant le sommeil, gâtée, comme dans la folie, troublée, comme dans l'état d'ivresse, l'intelligence ne peut plus produire les connaissances spirituelles, et par conséquent la volonté est aussi paralysée dans ses actes libres. Or, il est hors de doute pour quiconque connaît l'Evangile et l'histoire des Saints, que parfois le démon s'est emparé de l'imagination, — puissance semi-corporelle — de certains hommes, au point de paralyser complétement l'usage de leur intelligence et de leur volonté (1).

Cet enfant que guérit Notre-Seigneur et qui tombait souvent dans l'eau ou dans le feu (Matt. 17, 14) ; ce muet que Jésus délivra du Démon qui lui liait la langue, et qui se mit aussitôt à parler (Matth. 9, 3) ; ces possédés qui sortaient des tombeaux et qui faisaient redouter leur cruauté aux passants (Matt. 8, 28), sont des exemples certains de la puissance que le Démon peut exercer sur le corps de l'homme par le moyen des humeurs vicieuses qu'il exploite et des espèces mauvaises qu'il offre à l'imagination. Dans ces cas, et dans beaucoup d'autres qu'il est inutile de rappeler, il y a possession proprement dite : le Démon, malgré les résistances que l'homme lui oppose, a pris sur son corps, sur ses sens et sur ses humeurs corporelles, un pouvoir particulièrement despotique, qui constitue la possession. C'est toujours, en punition de fautes antérieures que Dieu permet au démon de prendre sur certaines âmes, ce pouvoir étrange tandis, au contraire, que Dieu lui permet de circonvenir une âme de très-près et de lui tendre toutes sortes d'embûches, en vue de la purification de celle-ci. Il y a alors simplement état d'obsession.

(1) Experientia compertum est, idque a dæmoniacis sæpe audivimus, interdum eos a dæmonibus esse correptos, ut nihil norint aut sentiant; interdum cum integris sensibus, et rationis, et mentis omnino compotes, agitantur ita vehementer in rem aliquam indecoram et turpem, ut quasi impotes sui ferantur ad ea quæ proponuntur animo præcipites. *Sanct.* in I Reg. cap. 18.

Le Démon ne pénètre pas le corps de la personne qu'il tourmente ; il n'exerce pas sur elle la puissance dont nous venons de parler ; il la circonvient seulement, l'assiége de nombreux ennuis, mais sans avoir aucun pouvoir sur son corps et sur ses sens. S'il pénètre le corps de ces personnes pour y exciter les humeurs et s'en servir, ce n'est pas en vertu d'un pouvoir souverain, comme chez les possédés ; c'est à force de ruses et de combinaisons savantes. Il se retire dès que Dieu juge que ces âmes ont été suffisamment éprouvées, sans qu'il soit besoin de l'y contraindre par des exorcismes ; comme il n'est pas chez lui, pas n'est besoin d'employer à le chasser des moyens violents.

Enfin, ces deux opérations du démon ne doivent pas être confondues avec les assauts fréquents qu'il nous livre à tous, tandis que nous sommes dans la vie. Ceux-ci constituent un état général bien différent de l'état spécial des âmes exposées directement aux embûches de l'ennemi de l'Homme-Dieu et de son œuvre la plus parfaite. Il se sert alors, il est vrai, des mêmes moyens ; mais il les met en œuvre diversement. Le Maître des sentences a enseigné — et la plupart des théologiens après lui — que le prince des démons charge l'un de ses satellites de tourmenter chaque homme venant en ce monde et de chercher à le perdre, afin de contrebalancer par là l'influence salutaire de l'ange gardien. C'était de ce démon que parlait S. Paul lorsqu'il écrivait : « Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ, Angelus Satanæ, qui me colaphizet (1). »

Plus une âme est élevée en sainteté, plus aussi les efforts du démon

(1) II Cor. 12, 7. Cf. *Corn. a Lapide*, ad h. l. : « Satanam sæpe pugnis et verberibus Paulum (uti et aliquando S. Antonium et alios) impetivisse, ita ut dolor remaneret in corpore quasi stimulus, et colaphis, et plagis a dœmone acceptis : hoc enim plane et proprie verba significant... Dæmon, humores commovendo, sanguinem accendendo, spiritus generationi subservientes excitando et inflammando, Pauli phantasiæ turpes imagines objiciendo, concupiscentiam quasi sopitam, totque laboribus, inediis, ærumnis pene mortificatam suscitabat et ad turpes libidinis motus commovebat et acuebat ». Si le premier genre d'épreuves pouvait faire croire à une obsession proprement dite, le second se rapporte aux épreuves ordinaires que le démon fait subir aux chrétiens, surtout lorsque Dieu les appelle à une grande perfection et qu'il permet ces épreuves pour leur purification.

sont vigoureux. Il se délecte à la poursuivre et Dieu autorise d'autant plus les essais de cette puissance odieuse qu'il sait que cette âme en triomphera : « Si magnum illud Ecclesiæ corpus considerare libet, dit S. Bernard (1), facile satis advertimus, longe acrius impugnari spirituales viros ipsius Ecclesiæ quam carnales... Agit hoc sane superba semper invidiosa malitia, perfectiores quosque vehementius pulsans, juxta illud : *Esca ejus electa* (allusion à Habac. I, 16) ; et iterum : Absorbebit fluvium et non mirabitur, et *habet fiduciam quod influat Jordanis in os ejus.* » (Citation de Job, 40, 18.)

Quant aux maux que le démon fait subir aux âmes qu'il possède, qu'il obsède ou qu'il tente, ils sont innombrables et diversifiés jusqu'à l'infini.

On voit par ce court résumé de l'action du démon combien l'Eglise est justifiée de prescrire aux fidèles, au moment où ils entrent dans la vie de la grâce, le renoncement au démon et à ses œuvres. Nous allons justifier la troisième partie de la formule, en faisant connaître ce qu'il faut entendre par les pompes du démon.

III.

On appelle *pompes* les vanités, les plaisirs ou les actes entourés d'un appareil magnifique ou fastueux. Les pompes du démon sont les faux plaisirs et les choses vaines par lesquelles il cherche à nous séduire ; puis elles proviennent de l'ordre relatif qu'il a gardé dans son empire, après sa chute. Parlons d'abord de cet ordre et de l'appareil qu'il met en jeu pour réaliser ses odieux desseins.

Satan a profité d'un ordre hiérarchique auquel ses sujets, les anges qu'il a entraînés, étaient accoutumés, pour les maintenir dans une sujétion analogue à leur sujétion primitive et réglée par la volonté de Dieu. S. Thomas nous donne la raison de ce fait : « Avant la chute, dit-il, la subordination mutuelle entre les anges était une condition naturelle de leur existence. Or, en tombant, ils n'ont rien perdu de leur condition ni de leurs dons naturels. Ainsi, tous demeurent dans les ordres supérieurs ou inférieurs auxquels ils appartenaient. Il ré-

(1) In psal. *Qui habitat*, serm. 7.

sulte de là que les actions des uns sont soumises aux actions des autres, et qu'il existe entre eux une véritable hiérarchie ou subordination naturelle (1). »

Ailleurs il explique par le fait de cette hiérarchie comment un démon peut être chassé du corps d'un possédé, par l'intervention d'un démon supérieur au premier. Mais alors, dit-il, le corps étant délivré, l'âme deviendra esclave d'un démon plus puissant, car le démon n'agit pas de manière à amoindrir ou à renverser son empire (2).

Quand l'Ecriture parle des « princes des démons, de « Beelzébub, prince des démons, » c'est encore une allusion à cette hiérarchie. Enfin, J. C. accepte cette doctrine lorsqu'il dit aux damnés : « Retirez-vous de moi, maudits ; allez dans le feu éternel qui a été préparé pour le Démon et pour ses anges. »

Cet ordre hiérarchique n'est point fondé sur l'estime et sur le respect, mais sur la haine commune des démons pour le Christ et pour son œuvre (3). Or, dès le moment que cet ordre existe, il permet au prince des démons d'agir avec cet appareil et ce faste qui constituent ce que nous nommons ses *pompes*.

Leur nombre et leurs qualités ajoutent encore à l'appareil que peuvent déployer les démons. L'air est rempli de ces esprits mauvais : « Hoc autem omnium Doctorum opinio est, — dit S. Jérôme, en commentant les paroles de l'Apôtre : « Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et protestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ, in cœlestibus, » — quod aer iste, qui cœlum et terram medius dividens inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus. » (In Epist. ad Ephes. VI, 12). Et Cassien, le disciple illustre de S. Jean Chrysostôme : » Leur nombre est tel, dit-il, que nous devons bénir la Providence de

(1) I P., q. CIX, art. 1 et 2, in corp. et ad 3.

(2) III P., q. XLIII, a. 2, ad 3. « Virtute superiorum dæmonum ita dæmones a corporibus hominum expelluntur, quod tamen remanet dominium eorum quantum ad animam ; non enim contra regnum suum diabolus agit. »

(3) « Concordia demonum, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant, sed ex communi nequitia qua homines odiunt et Dei justitiæ repugnant. » I. Part., q. CIX, art. 2, ad 2.

les avoir cachés à nos yeux. La vue de leurs multitudes, de leurs terribles mouvements, des formes horribles qu'ils prennent à volonté lorsque cela leur est permis, pénétreraient les hommes d'une frayeur intolérable. Ou un pareil exemple les ferait mourir, ou il les rendrait chaque jour plus mauvais. Corrompus par leurs exemples, ils imiteraient leur perversité. Entre les hommes et les immondes puissances de l'air, il se formerait un commerce, une familiarité qui aboutiraient à la démoralisation universelle. (IV. Coll. VIII, c. XII.)

Les anges devenus prévaricateurs ont été dépouillés des dons surnaturels desquels le Créateur les avait enrichis, mais ils ont conservé tous les dons qui faisaient partie de leur nature : l'intelligence, l'agilité, le pouvoir d'agir sur les créatures matérielles et sur l'homme, par mille moyens divers et jusqu'à des limites inconnues. Ils connaissent toutes les choses de l'ordre naturel : dès qu'ils saisissent un principe, ils en déduisent, avec une facilité incomparable, toutes les conséquences. C'est ainsi que, par l'observation des organes humains et de leur état, ils peuvent, dans une certaine limite, savoir ce qui se passe au fond de l'âme. Ils ne se peuvent tromper que dans les choses de l'ordre surnaturel (1).

Quant à leur connaissance de l'avenir, elle est certaine toutes les fois qu'il s'agit des futurs nécessaires, et simplement conjecturale quand il s'agit des futurs contingents. Mais ils connaissent les causes d'une manière beaucoup plus complète que nous ne les connaissons nous-mêmes ; leurs conjectures, dans ce dernier cas, sont beaucoup plus sûres que nos prévisions les plus habiles.

Pour donner une idée de l'appareil effroyable de puissance qui, même après le triomphe de J.-C., peut être déployé par les démons, nous allons énumérer, d'après un auteur contemporain (2), s'inspirant du Rituel et du Pontifical, les œuvres odieuses que l'église leur attribue et

(1) « Dæmones in his quæ naturaliter ad rem pertinent non decipiuntur, sed decipi possunt quantum ad ex quæ supernaturalia sunt. » S. Thom., I P., q. LVIII, art. 5. — « Et ideo dicit Dionysius quod « dona naturalia in eis integra manent. » Unde naturalis cognitio in eis non est diminuta. » Ibid. I. P, q. LXIV, art. 1.

(2) Mgr Gaume, *Traité du Saint-Esprit*, 1re partie. ch. XV, l'un des livres les plus intéressants que l'on puisse lire sur ce sujet.

contre lesquelles elle prévient ses enfants par des prières, des bénédictions et des exorcismes.

« Il est enseigné, dans ces livres, que les démons peuvent enlacer l'homme de liens visibles et invisibles, comme un vainqueur peut charger de fers son prisonnier ;

Qu'ils peuvent fermer son esprit à l'intelligence des choses divines;

Qu'ils peuvent corrompre l'eau et y faire paraître des fantômes, ce qui constitue l'hydromancie ;

Qu'ils peuvent hanter les maisons, les souiller et en rendre le séjour pénible et dangereux ;

Qu'ils peuvent répandre la peste, corrompre l'air, compromettre la santé de l'homme, troubler son repos et le molester de toutes les manières ;

Qu'ils peuvent infester non-seulement les lieux habités, mais les lieux solitaires, y répandre la terreur, et en faire le foyer de maladies contagieuses ou le théâtre de molestations inquiétantes ;

Qu'ils peuvent attaquer l'homme dans son corps et dans son âme, fondre sur lui en grand nombre, se présenter à lui sous forme de spectres et de fantômes ;

Qu'ils peuvent soulever des tempêtes, envoyer des ouragans, des trombes, des grêles, des foudres, en un mot, mettre les éléments au service de leur haine éternelle ;

Qu'ils peuvent prêter à l'homme leur vertu malfaisante, s'emparer de lui, le posséder, communiquer à son esprit et à son corps des forces et des aptitudes surhumaines ;

Qu'ils peuvent, enfin, le harceler d'une manière plus terrible dans ses derniers moments, et, au sortir du corps, disputer à son âme le passage à la bienheureuse éternité.

De ces enseignements, puisés aux sources les plus pures, résultent deux choses : la première, la certitude d'une action incessante, générale et particulière des démons sur l'homme et sur les créatures ; la seconde, la possibilité des communications directes, sensibles, *matérielles*, des démons avec l'homme et de l'homme avec les démons. De là, les évocations, les pactes, les obsessions, les possessions, les maléfices, dont l'existence si souvent attestée par l'histoire ancienne et moderne, sa-

crée et profane, ne peut être niée sans renoncer à toute croyance divine et humaine. »

On s'est beaucoup étonné, il y a quelques années, de voir se produire, sous une action que l'on attribua d'abord au magnétisme seul, des faits étranges, tels que des tables qui se mouvaient d'elles-mêmes, parlaient et répondaient à des questions. Cet étonnement a simplement prouvé que les hommes de notre temps connaissent peu l'histoire, car les faits qui le provoquaient sont fort anciens : les prophètes reprenaient les juifs qui se livraient à de semblables pratiques, et les pères de l'église nommaient sans hésitation les auteurs divers de ces phénomènes, les démons.

Rappelons d'abord les anathèmes et les plaintes d'Habacuc et d'Osée : « Væ qui dicit ligno : expergiscere et surge. Malheur à qui dit au bois : Anime-toi et lève-toi (1). » C'est bien là ce que font les praticiens des tables tournantes : ils placent leurs mains sur le bois, attendent un temps plus ou moins prolongé ; puis dès qu'elle *s'anime*, lui demandent de se lever et de marquer des oracles qu'ils lui font rendre au moyen de questions auxquelles la table répond en s'abaissant une ou deux fois selon les conventions.

Le témoignage d'Osée est moins formel dans les termes, mais il est facile de voir qu'il se rapporte au même objet, qu'il ne peut pas viser d'autres pratiques : « Populus meus in ligno suo interrogavit, et baculus ejus annuntiavit ei. Mon peuple a interrogé son bois, et son bâton lui a répondu (2). » Quand il s'agissait de simples idoles de bois que faisaient les juifs, ou les païens au milieu desquels ils vivaient, les prophètes se contentaient d'en parler avec dédain. Que pouvez-vous attendre de ce morceau de bois, disaient-ils, dont vous faites une statue, tandis que vous brûlez les fragments que vous en détachez par le ciseau ! Ici, il ne s'agit pas d'une idole taillée : c'est un bois quelconque que l'on interroge et qui répond.

Entre les pères de l'église qui ont dû flétrir ces sortes de pratiques, vulgarisées à leur époque comme elles le sont de nos jours, nous rapporterons seulement les témoignages de Tertullien et de S. Augustin. Après avoir

(1) Habac. II, 19.

(2) Osée, IV, 12.

fait connaître les raisons de la puissance accordée au démon et cette puissance même, dans son Apologétique, — ouvrage destiné à être lu par les païens, qui n'auraient pas manqué de réclamer si les faits qu'il rapporte n'avaient pas été vrais et connus de tout le monde, — Tertullien s'exprime ainsi : « Certains magiciens font apparaître des fantômes, évoquent les âmes des morts, donnent la parole à de petits enfants, produisent des choses merveilleuses à l'aide d'une prestidigitation adroite, provoquent des songes par l'intervention des mauvais anges et des démons qui, une fois invoqués, leur prêtent leur concours, ont coutume de faire prédire l'avenir par des chèvres et par des tables (1). » De nos jours, quelques-uns de ces prodiges ne se produisent plus, il est vrai, mais cela n'a rien d'étonnant. Le démon se rendrait ridicule, se révélerait trop ouvertement, s'il faisait apparaître des fantômes, s'il faisait parler des petits enfants ou des chèvres. Il se contente de se manifester par des tables qui parlent, et dont les esprits moteurs se donnent comme des âmes de personnes mortes, tantôt heureuses, tantôt malheureuses. Et cela parce que, grâce aux progrès imparfaits des sciences, il peut persuader qu'il n'y a, dans les mouvements d'une table, qu'un fait magnétique. C'est simplement habile, et l'expérience montre que cette habileté réussit. Cependant, il le faut avouer, nous comprenons peu la crédulité de certaines gens instruits qui, malgré les phénomènes dont ils sont les témoins et qui dépassent la portée d'une cause purement naturelle, s'obstinent à penser que le démon n'est pour rien dans ces pratiques et qu'elles peuvent s'y livrer sans danger. Cette simplicité ne s'explique que par un aveuglement dont le démon pourrait bien être la cause, après les pactes implicites qu'on a, plusieurs fois, faits avec lui, afin d'en obtenir les effets merveilleux dont on s'amuse. C'est jouer avec le feu, plus que cela, c'est jouer avec l'enfer.

Avant de dire toute notre pensée, rapportons le témoignage de S. Augustin sur la manière dont les démons parlants peuvent arriver à

(1) *Apologet.*, c. XXII : « Magi phantasmata edunt et sane defunctorum inclamant animas.... pueros in eloquium oraculi eliciunt.... multa miracula circulatoriis præstigiis ludunt..., somnia immittunt habentes semel invitatorum angelorum et dæmonum assistentem sibi potestatem, per quos et capræ et mensæ divinare consueverunt.

connaître l'avenir au sujet duquel ils se permettent de donner des indications parfois vraies : « Nous devons savoir, dit ce grave docteur, que lorsqu'il est question de la divination des démons, ils annoncent souvent à l'avance ce qu'ils doivent réaliser eux-mêmes. Ils reçoivent en effet souvent le pouvoir de produire des maladies et d'infester l'air.... Parfois ils annoncent aussi à l'avance les faits à venir, que leur perspicacité les autorise à prévoir et qui dépassent les prévisions humaines... Parfois aussi, ils connaissent les dispositions de l'homme, sans que celui-ci les révèle par le discours, à l'aide de signes que l'esprit imprime sur le corps humain et qui leur rendent l'esprit en quelque sorte pénétrable (1). » Nous n'avons pas à insister sur ce témoignage, que nos observations précédentes rendent suffisamment clair. Mais nous devons faire remarquer que les divinations auxquelles se livrent les tables tournantes n'ont rien qui puisse étonner et qui n'ait été, depuis des siècles, annoncé comme possible par les Pères de l'Eglise.

Il est donc certain que les démons ont plusieurs fois pratiqué les faits dont nos contemporains sont les témoins et les complices, et que les connaissances fournies par les tables tournantes n'ont rien qui les doive surprendre. C'est là, croyons-nous, l'une des *pompes* du démon. Elle répond à la condition de notre âge : les progrès des sciences flattent tous les hommes de ce siècle, même — et peut-être surtout — ceux qui n'y ont aucune part. Donner à son action une teinte de science, l'abriter sous les conséquences, encore incomplètement connues, du magnétisme animal, c'est la produire sous des dehors fastueux. Nous ne sommes point surpris que le démon l'ait fait.

Toutefois, sans vouloir faire de la science en un objet qui ne nous

(1) *De divinat. dæm.* l. I, cap. v : « Sciendum nobis est quoniam de divinatione dæmonum quæstio est, illos ea plerumque prænuntiare quæ ipsi facturi sunt. Accipiunt enim sæpe potestatem et morbos immittere et ipsum aerem vitiando morbidum reddere.... Aliquando autem non quæ ipsi faciunt, sed quæ naturalibus signis futura prænoscunt, quæ signa in hominum sensus venire non possunt, anteprædicant.... Aliquando et hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt, atque hinc etiam multa futura prænuntiant. » Minutius Félix, Arnobe, Athénagore, Lactance et les autres Pères de l'Eglise parlent comme Tertullien et S. Augustin.

paraît nullement scientifique, soumettons aux partisans du spiritisme cette simple question : Pouvez-vous supposer un seul instant que les faits dont vous avez été témoins soient des faits purement naturels ? Non, évidemment. Il n'est pas naturel qu'un fluide matériel puisse communiquer de l'intelligence à une table. Cependant, vous le reconnaissez, dès que votre table est *animée*,— pour adopter votre langage, — vous vous trouvez en présence d'une intelligence qui vous comprend et qui vous répond.

La cause de ces phénomènes est une cause surnaturelle. Or, pouvez-vous supposer que Dieu consente à vous amuser ainsi, en pure perte, sans aucun avantage pour vous ou pour sa gloire ? Ne prétendez pas qu'il veuille vous instruire par ce moyen. On vous redirait les mots du maître : Vous avez Moïse et les prophètes ; écoutez-les. Vous avez l'Eglise, à qui Dieu a confié la plénitude de ses révélations ; écoutez-la. Ne savez-vous pas que Jésus-Christ a refusé au mauvais riche d'envoyer un damné afin d'instruire ses frères, par ce seul motif que s'ils n'écoutent pas Moïse, encore moins écouteraient-ils un damné ? Pouvez-vous supposer un seul instant que les âmes, avec qui vous croyez entrer en rapport, si elles sont heureuses, comme certaines vous le disent parfois, quittent, même pour de courts instants, la contemplation divine, afin de vous amuser ? Et si ce sont des damnés, pensez-vous que Dieu permette au démon de faire ce à quoi son Fils s'est refusé ?

Non, il est impossible de justifier des pratiques pareilles : il est détestable de s'y livrer. En effet, dès le moment qu'elles réussissent, c'est la preuve manifeste que l'on accepte un pacte antérieur fait par le démon avec les premiers qui les inventèrent. On a beau dire qu'on proteste extérieurement contre tout pacte avec le démon : puisqu'on pose l'acte extérieur, la condition de ce pacte, l'acte intime du renoncement est inutile et dérisoire. C'est comme si vous disiez qu'un marchand ne perd pas sa marchandise lorsque, pour éviter un naufrage, il la jette à la mer, en protestant dans son cœur qu'il la veut conserver. Je me permets cette comparaison vulgaire parce que je sais combien les gens adonnés à ces dangereuses récréations se font illusion sur ce point : ils croient avoir tout fait quand, par un acte intérieur, ils ont renoncé à s'associer au démon. Erreur manifeste : le démon se rit de ces résistances intimes, et bénéficie du consentement extérieur et réel qu'on lui accorde.

IV.

Il m'était impossible, dans les limites d'un article, de traiter à fond

ce sujet, l'un des plus importants et des plus actuels. Il existe de nombreux ouvrages dans lesquels le lecteur trouvera les détails qui manquent ici. Ces détails sont pleins d'intérêt ; ils sont surtout capables de produire d'heureux effets sur les âmes entraînées par les puissances de l'enfer, sous l'apparence d'une récréation que l'on croit permise et d'un jeu que l'on déclare innocent. Je n'oserai pas dire que ce ne soit pas à la faveur de ces pratiques, si répandues de nos jours, que le démon prend tant d'empire sur les âmes de nos contemporains. Il affaiblit en elles la foi ; il les détache sur des points qui leur semblent oiseux — il les leur montre tels — de l'unité de la S. Eglise ; il proclame devant elles avec impudence, et au milieu de vérités uniquement destinées à faire passer cette erreur, que les peines de l'enfer ne sont pas éternelles. Ne jetterait-il du doute que dans l'esprit d'une seule des personnes de la société qui l'évoque, sur ce point fondamental, il ne croirait pas avoir perdu son temps et sa peine. Mais le doute même n'est rien, comparé à la puissance que les spirites accordent au démon sur eux-mêmes, en acceptant un pacte avec lui.

Je crois avoir fait connaître le démon, ses œuvres et ses pompes. Admirons la sagesse de l'Eglise, qui nous prescrit un triple renoncement à l'ennemi, à sa puissance et aux procédés sous lesquels il la couvre et la déguise. Rappelons-nous qu'il faut souvent dans la vie renouveler ce serment du premier jour, et ne jamais consentir à le violer, sur de vains prétextes et pour de futiles motifs de curiosité. « Le catholique, dirons-nous avec le R. P. Matignon, possède des moyens sûrs pour communiquer avec Dieu et avec ses anges. La prière, les sacrements, voilà la voie toujours ouverte, qui suffit surabondamment à ses besoins. En dehors de ces communications, vouloir en établir d'autres, du fait de l'homme, c'est tenter Dieu, c'est tomber dans des superstitions pleines de péril, c'est s'exposer à une déception contre laquelle on n'aura peut-être pas la force de se prémunir ; c'est tout au moins risquer de nouer avec l'ennemi du salut des liaisons dont les conséquences sont presque toujours désastreuses. Trop d'exemples ont prouvé que ces entreprises, après avoir paru au commencement donner d'heureux résultats, aboutissent enfin, ou à la perte de la foi, ou même à la perte de la raison et à la ruine de tout l'homme (1). »

Al. Gilly.

(1) *La question du surnaturel : le spiritisme et la démonologie.*

LE CATÉCHISME DES PETITS ENFANTS.

TROISIÈME ARTICLE (1).

Les « catéchèses » qui forment la seconde série ont pour objet principal la connaissance et l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La première doit poser les bases de toutes les autres en faisant voir que la promesse de Dieu a été accomplie et que le Rédempteur n'est personne autre que le Fils de Dieu, envoyé par son Père et descendu des cieux pour nous sauver. L'auteur ne fait aucune difficulté d'appeler ici déjà Jésus-Christ le second Adam, persuadé que cette comparaison, indiquée par l'apôtre, est propre à répandre une vive lumière sur le sujet.

A partir d'ici jusqu'à la onzième catéchèse, l'auteur suit pas à pas le récit des saints Evangiles. L'Annonciation, la Visitation, la Salutation angélique et l'*Angelus*, la Naissance du Sauveur, l'Adoration des Bergers, l'Adoration des Mages, la Présentation au Temple, la Fuite en Egypte, lui fournissent la matière d'autant d'instructions aussi solides et fructueuses qu'intéressantes. Les lecteurs de la « Revue » nous permettront quelques citations prises presque au hasard.

« Lorsque le Fils de Dieu est descendu du ciel auprès de nous, il a fallu qu'il eût une mère. Quelle mère pensez-vous qu'il aura choisie ? Est-ce une reine, une impératrice ou quelque autre femme riche ? Non, il a choisi une pauvre vierge. Cette vierge s'appelait Marie et demeurait à Nazareth. Nazareth était une petite ville dans le pays des Juifs. Marie n'avait pas d'or, ni d'habits précieux, et pourtant elle était riche, riche en grâces et en vertus. Son âme était extrêmement belle et sainte. Savez-vous encore ce que les hommes héritent d'Adam ?.. N. N. dites-le moi. Comment est l'âme qui a un péché ?.. Ecoutez-donc : cette vierge, que Jésus a prise pour mère, n'a pas hérité du péché d'Adam. Son âme a toujours été belle, toute belle ; elle n'a jamais eu la plus petite tache. Elle avait reçu de Dieu une grâce toute particulière. Mais elle était riche aussi en vertus. Elle aimait beaucoup la prière, elle

(1) V. le nº de mai, p. 463, et celui de juin, p. 573.

était extrêmement décente, elle aimait Dieu de tout son cœur et était bonne à l'égard de tous les hommes. Avez-vous déjà vu des lis? Quelle ravissante blancheur ! Mille fois plus belle encore était l'âme de Marie.

Dans les remarques, nous lisons: « Que le catéchiste noublie pas qu'il traite ici le sujet au souvenir duquel le prêtre à l'autel est averti de *fléchir le genou....* Je regarde comme absolument nécessaire que le prêtre avant de paraître devant les enfants, fasse lui-même une courte méditation là-dessus, que non-seulement il prépare les matériaux de son instruction, mais qu'il entre profondément dans les sentiments de piété qu'elle inspire. »

Continuons de citer: « La Salutation angélique a deux parties. Dans la première partie nous louons la Sainte-Vierge: c'est donc une prière de louange. Dans la seconde nous supplions la Sainte-Vierge : c'est donc une prière de supplication. »...

« Il est bien juste que nous adressions à Marie une prière de louange. L'ange Gabriel et Elisabeth l'ont fait aussi. Dieu lui-même veut que nous louions Marie. L'ange Gabriel n'a dit à Marie que ce que Dieu lui avait donné commission de dire. Le Saint-Esprit a inspiré à Elisabeth les paroles qu'elle devait adresser à Marie. De même que l'ange Gabriel et Elisabeth ont loué Marie, nous la louons aussi. Nous employons pour cela les mêmes paroles et nous disons : « Je vous salue, Marie, etc. »

Ailleurs « : Lorsque l'enfant fut venu au monde, Marie et Joseph se sont mis à genoux devant lui et l'ont adoré. Cet enfant est Dieu et c'est notre devoir d'adorer Dieu. Ils l'ont aussi remercié de ce qu'il avait été assez bon pour devenir homme et pour venir auprès des hommes. Alors Marie a pris l'enfant dans ses bras et l'a enveloppé dans des langes bien propres. Elle avait emporté ces langes en quittant Nazareth. Mais où placer l'enfant? Il n'y avait là ni lit, ni berceau, ni même de table, point de banc ou de chaise. Pourtant il y avait quelque chose où Marie a pu placer l'enfant, une crèche. Vous savez ce que c'est qu'une crèche. C'est cette chose dans laquelle mangent les animaux. Saint Joseph a soigneusement essuyé cette crèche et y a mis du foin et de la paille bien propres. C'est dans la crèche, sur du foin et de la paille que l'Enfant a été mis avec respect. O chose admirable ! Le Fils unique de Dieu, le Seigneur du ciel et de la terre, repose dans une crèche. Son lit est du foin et de la paille ! .....

« Les Mages ont fait un chemin bien long, pour venir auprès du Sauveur. Vous, mes enfants, vous êtes plus heureux. Vous n'avez qu'à faire quelques pas et vous êtes auprès de lui. A l'église, dans le tabernacle, J.-C. est toujours présent. Jour et nuit brûle là une lampe ; on l'appelle la lampe perpétuelle. Cette lumière nous dit ce que l'étoile a dit aux Mages : Ici est Jésus-Christ. O mes enfants, faites comme les Mages. Fléchissez le genou bien profondément et avec grand respect devant J.-C., adorez-le.....

« Avez-vous déjà remarqué à la sainte messe ce que fait le prêtre ? Le prêtre a un petit plat d'or entre les mains ; sur le petit plat est une hostie faite avec de la farine ; cette hostie, il la présente à Dieu et il prie..... Comme le prêtre le fait avec l'hostie et avec le calice, Marie l'a fait avec l'enfant Jésus, » etc. — Plus loin : « Ce qui a été fait aux deux tourterelles, sera fait un jour à l'Enfant-Jésus. On lui enlèvera ses habits, on le mettra sur une croix, on fera beaucoup de plaies sur son corps, tout son sang coulera le long de la croix et son corps sera comme brûlé par la douleur. Dites donc du fond de votre cœur : O divin enfant, combien vous êtes plein d'amour et de bonté ! Je vous aime de tout mon cœur, je vous aime plus que tout, je veux vivre et mourir dans votre amour. »

Nos lecteurs n'aperçoivent pas à première vue pourquoi notre « cathéchiste » met au nombre de ses catéchèses la fuite en Egypte. Ecoutons sa justification : « Si les enfants arrivent à comprendre comment la divine Providence a veillé sur le Sauveur nouvellement né et déjoué les ruses des tyrans ; s'ils comprennent que la puisssance divine a toutes sortes de moyens pour la conservation des bons ; que le Sauveur s'est tenu comme enfant dans les bornes naturelles de l'enfance et s'est soumis comme véritable enfant des hommes aux événements de la terre, ils auront tiré de cette narration un enseignement bien riche et bien fécond. »

Les neuf instructions qui suivent comprennent les sujets suivants : l'Enfant Jésus comme modèle des enfants, Jésus trouvé dans le temple, Jésus croissant en sagesse et en grâce, le baptême de Jésus, Jésus comme docteur des peuples, la charité comme le premier des commandements, les miracles de Jésus, Jésus bénissant les enfants, institution de l'Eucharistie.

Voici comment se termine la onzième catéchèse : « Dans vos demeures, il y a un miroir. C'est là que l'on regarde si le visage est propre et les habits bien arrangés. Il n'est pas bon que les enfants y regardent souvent. Mais je connais un autre miroir, un miroir pour l'âme, dans lequel les enfants peuvent regarder souvent et très-longtemps. Quel est ce miroir ? C'est l'Enfant Jésus. L'Enfant Jésus est le plus beau miroir. C'est là que tous les enfants peuvent voir comment l'âme doit être et comment ils doivent se conduire, tous les enfants doivent être comme l'Enfant Jésus a été. Il a été plein d'amour et de piété envers Dieu, plein de respect et d'obéissance à l'égard de ses parents, plein de bonté et d'affabilité à l'égard de tous les hommes. »

Au sujet de la douzième et de la treizième instruction, l'auteur fait des remarques théologiques très-importantes pour avertir les catéchistes de bien faire ressortir toujours la divinité de Jésus-Christ. Nous ne pouvons que les signaler en passant.

Dans l'instruction sur Jésus, docteur des peuples, l'auteur, à la suite du catéchisme du concile de Trente, rapporte toute la doctrine chrétienne aux quatre points suivants : la foi, la réception des sacrements, l'observation des commandements, la prière, afin de poser par là les bases de l'enseignement catéchétique ultérieur. Entre tous les commandements, il y en a un qui est plus important que tous les autres. Notre auteur y consacre une catéchèse à laquelle nous empruntons quelques lignes.

« Notre corps, mes enfants, a beaucoup de parties. Il y a les bras, les mains, les doigts, les pieds et d'autres parties encore. La partie la plus importante est la tête. Si l'on sépare la tête du reste du corps, tout le corps meurt. C'est pour cela que l'on dit : la tête est la partie la plus nécessaire du corps. Il en est ainsi des commandements de Dieu. Tous les commandements sont importants, tous sont nécessaires, nous devons les observer tous. Mais il y en a un qui est le commandement principal, et nous devons l'observer aussi avec un soin tout particulier. Quel est ce commandement principal ? C'est le commandement de la charité ou de l'amour : nous devons aimer Dieu et le prochain. Si quelqu'un n'observe pas ce commandement, il ne lui sert de rien d'observer tous les autres. C'est très-bien, quand un enfant joint pieusement les mains pour la prière, quand il apprend et travaille avec soin. Cependant

tout cela n'est rien, l'enfant ne va pas au ciel, s'il n'aime pas Dieu et le prochain. La charité est la chose principale et c'est pour cela que Jésus-Christ a tout particulièrement ordonné d'aimer Dieu et le prochain. »

L'auteur fait à propos de la catéchèse sur l'Eucharistie plusieurs remarques théologiques que nous ne pouvons encore qu'indiquer. Entre autres choses, il ne veut point que l'on entre déjà dans la distinction entre substance et espèces. Il suffit que les enfants, comme les premiers chrétiens auxquels écrivait saint Paul, croient sur la parole du Sauveur que l'Eucharistie contient son corps et son sang. Pas de controverse. Les enfants ne peuvent manquer de comprendre dans leur vrai sens les paroles si simples et si claires : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

Nous arrivons aux catéchèses qui traitent directement du mystère de la Rédemption. Elles ont pour titre : Jésus-Christ se substituant aux hommes pour expier le péché, la sueur de sang, la flagellation et le couronnement d'épines, Jésus portant la croix, le crucifiement.

La première de ces catéchèses a pour but de faire comprendre la raison des souffrances du Sauveur qui seront racontées plus tard. L'histoire, ou, si l'on veut, la parabole de S. Paulin de Nole devenant esclave pour racheter le fils d'une veuve, sert à l'auteur de point de comparaison. Nous ne citerons que quelques mots des remarques qui se rapportent à cette catéchèse : « Notre époque a bien de la ressemblance avec celle où les apôtres apparurent au milieu des Gentils comme les premiers hérauts de la religion chrétienne. C'est pourquoi tous ceux à qui incombe le devoir de catéchiser. ne peuvent mieux faire que de s'attacher le plus étroitement possible à la méthode de prêcher des apôtres. Or, parmi tous les dogmes chrétiens, c'est précisément la doctrine de la Rédemption *par le sang* de l'Homme-Dieu qu'ils ont annoncée avec le plus d'instance. Leurs lettres en font foi... C'est pour cela que j'ai regardé comme utile, avant de m'engager dans le récit des souffrances et de la mort de Jésus-Christ, de faire d'abord une catéchèse sur le but de ses souffrances, afin d'apprendre aux enfants, autant qu'il est possible, que Jésus-Christ a *satisfait* dans le sens vrai et strict du mot à notre place, qu'il a payé la rançon pour nos péchés. L'on n'arrivera pas à produire dans les âmes des enfants une clarté complète, cela est vrai ; mais on aura du moins mis entre leurs mains la lampe avec laquelle ils pourront descendre dans l'abîme insondable de l'amour du Rédempteur. »

Quant au récit lui-même des souffrances de Jésus-Christ, nous dirons seulement que, cette année même, nous avons essayé de faire la lecture lente et accentuée du texte de M. Mey. L'attention pieuse et les larmes qui l'ont accueillie chaque fois, nous en ont fait un éloge irrécusable. Le soin qu'a eu l'auteur de s'attacher aux mystères du Rosaire nous semble digne aussi d'être remarqué.

Les sept « catéchèses » qui terminent la seconde série et l'ouvrage traitent de la sépulture et de la descente de Jésus-Christ aux enfers, de la Résurrection, de l'Ascension après un séjour de quarante jours pendant lequel Pierre est établi chef de l'Eglise, de la descente du Saint-Esprit, de l'Eglise catholique, de l'Assomption et du couronnement de la sainte Vierge et des fins dernières.

Au risque d'abuser de la bonne volonté de nos lecteurs, nous nous permettrons de traduire encore quelques lignes de la catéchèse sur l'Eglise catholique. L'auteur explique comment l'Eglise s'est répandue par toute la terre. Puis il ajoute :

« Par la prédication des Apôtres le troupeau du Sauveur s'est répandu par toute la terre, dans tous les pays. Tous les chrétiens qui ont la vraie foi forment ensemble le troupeau du Sauveur. Au lieu de troupeau du Sauveur, on dit aussi l'Eglise catholique. C'est pourquoi l'on dit dans le symbole: Je crois à la sainte Eglise catholique. Par Eglise on n'entend pas la maison où l'on prie; non, l'Eglise est la même chose que le troupeau de Jésus-Christ. Cette église s'appelle catholique ou universelle, parce qu'elle est répandue par toute la terre et dans tous les pays. Remarquez donc cette phrase : Par les apôtres, l'Eglise catholique a été répandue par toute la terre. » Le catéchiste explique ensuite comment le pape a hérité de l'autorité de St Pierre et les évêques de l'autorité des autres apôtres, et il cherche à exciter dans le cœur des enfants une vive reconnaissance pour le bienfait de la vraie foi.

Nous sommes arrivé à la fin de la tâche que nous nous étions imposée. Puissent les indications, bien défectueuses sans doute, que nous avons données, être utiles à quelques-uns de nos confrères, et assurer à la traduction que nous appelons de tous nos vœux, un favorable accueil ! S'il est vrai que l'esprit de piété, cultivé dès l'enfance et basé sur une instruction solide, est le seul moyen de régénérer le monde en le ramenant à Dieu, nous sommes entièrement convaincu que les » catéchèses » de M. Mey sont appelées à coopérer dans une mesure très-large à cette œuvre de salut.

L'abbé Jules Gapp.

QUESTION THÉOLOGIQUE.

La pénitence imposée par le confesseur remet-elle la peine temporelle qui reste à expier après la remise de la coulpe, lorsque cette pénitence est accomplie en état de péché mortel ?

Au sujet des paroles suivantes de la théologie de Mgr Bouvier (1) : « Satisfactio, si a confessario in ordine ad sacramentum injungatur et » voluntarie accepetur, dicitur sacramentalis ; et tunc vel sacramen- » tum antecedit et ad illud disponit, ac solum de *congruo* est merito- » ria ; vel sacramentum sequitur, et gratiam sacramentalem suppo- » nens meritoria est de *condigno*, » — un respectable curé nous demande :

1° S'il est dans l'erreur en pensant que la partie de la pénitence imposée par le confesseur, mais accomplie par le pénitent avant l'absolution, devient par elle partie du sacrement, et, par suite, a la vertu de payer *ex condigno* les dettes du péché dont on est absous ?

2° Si la pénitence donnée au moment de l'absolution, qui est élevée par son moyen au mérite *de condigno*, et opère ex *opere operato* la remise de la peine temporelle, étant une partie du sacrement de pénitence, perd de sa vertu intrinsèque lorsque le pénitent a le malheur de tomber dans le péché mortel, et n'acquitte cette pénitence qu'en ce déplorable état ? — Serait-ce, ajoute-t-on, aller contre le principe du mérite, que de penser que les œuvres qui constituent une partie du sacrement de pénitence, ne sont pas des œuvres mortes, quoique faites en état de péché mortel, mais conservent la valeur que leur a communiquée l'absolution ?

Réponse. Avant tout, observons qu'en parlant du mérite des œuvres satisfactoires, il ne faut pas, dans la question présente, entendre ce mérite quant à la vie éternelle, à laquelle ces œuvres donnent droit quand elles sont faites en état de grâce et avec toutes les conditions

(1) Traité de *la pénitence*, ch. V.

requises; mais il faut entendre ici le mérite quant à la valeur que ces œuvres ont pour payer la dette que le péché fait contracter envers la justice divine. Ces deux espèces de mérite diffèrent totalement entre eux, quoiqu'ils puissent se trouver dans la même bonne œuvre. Le premier est tellement inhérent aux œuvres qui y participent, qu'il n'est pas permis, qu'il n'est même pas possible à celui qui les fait de s'en dépouiller et d'en disposer en faveur de qui que ce soit : il est évident, en effet, qu'il ne peut être permis de renoncer, même en partie, aux droits que l'on a acquis à la récompense éternelle. Nous pouvons au contraire, Dieu nous le permet, ainsi que le prouve la pratique constante de l'Eglise, nous pouvons, dis-je, faire l'abandon de la valeur satisfactoire attachée à nos bonnes œuvres, appliquer cette valeur à nos frères et surtout aux âmes qui souffrent dans le purgatoire ; de même que nous pouvons payer de notre bourse les dettes d'un autre, ou consentir à subir en sa place la peine qu'il a méritée. Il est manifeste, dans ce cas, que, le mérite satisfactoire étant ainsi aliéné, nous ne pouvons plus nous en servir pour payer ce dont nous pouvons nous-mêmes être redevables envers la justice divine; mais il nous reste le mérite que l'œuvre peut avoir au point de vue de la récompense éternelle, mérite qui peut même être d'autant plus grand pue l'œuvre est faite avec une plus grande charité.

Observons encore que, selon l'enseignement commun, les actions faites en état de péché mortel, quelque bonnes qu'elles soient d'ailleurs, ne peuvent avoir la vertu de satisfaire *ex condigno* à la justice divine. Il faudrait pour cela qu'elles fussent tellement agréables à Dieu qu'elles l'obligeassent en justice, en vertu de ses promesses, à se relâcher des droits que le péché lui donne de châtier le pécheur. Mais les œuvres satisfactoires faites pendant qu'on est ennemi de Dieu, ne peuvent en aucune manière obliger sa majesté suprême à renoncer à la réparation qui lui est due pour l'offense commise contre elle. Dieu n'est pas tenu d'agréer les bonnes œuvres des pécheurs, et il n'a fait à cet égard aucune promesse que celle de pardonner à celui qui a la contrition parfaite de ses fautes. « Quidam dixerunt, dit S. Thomas (1), quod per charitatem » sequentem opera extra charitatem facta vivificantur quantum ad

(1) Supplem., q. 14, art. 3.

» hoc quod sint satisfactoria, sed non quantum ad hoc quod sint meri-
» toria vitæ æternæ. Sed hoc, ajoute-t-il, non potest esse : quia utrum-
» que habent ex eadem ratione opera ex charitate facta, scilicet ex hoc
» quod sunt Deo grata. Unde sicut charitas adveniens non potest opera
» extra charitatem facta grata facere quantum ad unum, ita nec
» quantum ad aliud. » Ce que S. Thomas prouve dans son art. 2 par le passage des Proverbes : *Universa delicta operit charitas* (1). Donc sans la charité aucune œuvre satisfactoire n'a la vertu d'effacer le péché ; et par les paroles de S. Paul aux Corinthiens (2), lorsqu'il dit que sans la charité même les plus abondantes aumônes ne servent de rien : *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas....., charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

En réponse maintenant à la première question, nous disons que quoique la pénitence accomplie avant l'absolution n'ait pu recevoir d'elle la vertu de remettre *ex condigno* la peine temporelle due aux péchés pour lesquels cette pénitence avait été imposée, puisque cette absolution, n'existant pas encore, ne pouvait rien opérer ; néanmoins, comme de leur nature les œuvres de pénitence sont propres à préparer le pécheur à sa réconciliation avec Dieu, et à le faire entrer dans des sentiments de contrition plus intenses, et que l'absolution a d'autant plus d'efficacité pour remettre la peine due au péché, que les dispositions du pénitent sont plus parfaites, on ne peut nier que, par les effets qu'elle produit dans le pécheur, la pénitence accomplie avant l'absolution n'acquière ordinairement, au moment où celle-ci est donnée, la vertu d'effacer, *ex opere operato*, en partie du moins, la peine temporelle qui reste à expier après la remise de la coulpe. C'est ce que dit suffisamment S Thomas, au même endroit que dessus, répondant à la première objection : « Dicendum quod quanto est major contritio,
» tanto magis diminuit de pœna, et quanto aliquis plura bona facit in
» peccato existens, magis se ad gratiam contritionis disponit. » Ces explications nous semblent suffire pour montrer à quel point l'honorable consulteur est dans le vrai sur la première question, et en quoi peut-être il s'en écarte.

(1) Ch. 10, v. 12.

(2) 1 Cor., ch. 13, v. 3.

Quant à la seconde question, la pénitence imposée au moment de l'absolution fait sans doute partie du sacrement de Pénitence, et son accomplissement, lorsqu'il a lieu pendant que le pénitent est en état de grâce, reçoit du sacrement la vertu d'effacer *ex opere operato* la peine temporelle que méritait le péché effacé par l'absolution. Mais en est-il de même si on ne l'accomplit qu'après être retombé dans le péché qui fait perdre la grâce?

Bonacina résout ce doute de la manière suivante (1) : « Respondeo » negative cum Suarez... Coninch... Henriquez... Victoria... Fillucio... » et aliis, contra Vasquez... Navarr... Medinam et alios... Ratio » quia peccatum mortale nondum remissum est obex et impedimentum » ad remissionem pœnæ : sicut enim sacramentum non prius remittit » pœnam quam culpam, ita neque satisfactio, quæ est pars sacramen- » talis, tollit pœnam antequam ablata sit culpa : indignus enim est ut » pœnæ remissionem obtineat qui dignus est æterna pœna. » Et cette doctrine est confirmée par les paroles ci-dessus relatées de S. Paul aux Corinthiens. Comment, en effet, serait-il vrai de dire que, sans la charité, ni les aumônes, ni les tourments les plus rigoureux ne serviraient de rien, si l'on pouvait soutenir que les pénitences accomplies en état de péché mortel obtiennent la remise des peines dues au péché effacé par l'absolution ?

On peut soutenir néanmoins que la pénitence faite en état de péché mortel n'est pas dépourvue de toute sa vertu sacramentelle, quoique le pénitent ne puisse en recevoir l'application au moment où il l'accomplit, en étant alors indigne ; elle la conserve même tout entière, le pécheur pouvant la recevoir plus tard dans son intégrité en rentrant en grâce avec Dieu, ainsi que l'enseignent un très-grand nombre d'auteurs graves : et d'abord Bonacina lui-même, quoiqu'en dise S. Liguori, induit en erreur sous ce rapport (2). En effet à cette demande : « Utrum » pœnitentia facta in statu peccati mortalis sortiatur suum effectum et » prosit ad remissionem pœnæ, sublato obice, id est statu peccati mor- » talis, » — Bonacina (3) répond : « Affirmative cum Suarez.., Zerola..,

(1) *De Sacram. Pœnit.*, disp. 5, q. 4, s. 3, punct. 4, n° 16.

(2) Lib. 6, n° 523.

(3) *De Pœnit.*, art. 3, de *Satisf.*, q. IX.

» Reginaldo.., Henriquez.., Victoria.., Emman. Sa.., Rodriguez et aliis » contra Sotum...Valentiam... et alios. Ratio est, tum quia sacramenta, » recedente fictione, suum sortiuntur effectum ; ergo etiam satisfactio » sacramentalis facta in peccato mortali suum sortitur effectum rece- » dente fictione seu statu peccati, cum satisfactio sit pars sacramenti, » nec sit major ratio cur sacramentum operetur recedente fictione, » non vero pars ; tum quia satisfactio..... non potest esse pars sacra- » menti quin significet et efficiat aliquid *ex opere operato*; cum autem » non efficiat gratiam (quæ confertur) in eo instanti in quo perficitur » absolutio, sequitur debere *ex opere operato* efficere remissionem (pœnæ) » peccatorum, saltem recedente obice seu statu peccati.....

» Hinc patet differentia inter pœnitentiam sacramentalem et re- » liqua bona opera in statu peccati mortalis facta : nam reliqua » opera in statu peccati mortalis facta sunt mortua, et non revivis- » seunt... Pœnitentia vero, cum sit opus sacramentale, est opus ex se » vivum, licet quodammodo mortificatum ob indispositionem et statum » peccatoris....., et, sublato obice, quodammodo reviviscit ad suum ef- » fectum. »

Ainsi pense également le Père Antoine qui dit (1) : « Juxta multos, » sicut pœnitentiæ ante absolutionem implendæ jussu confessarii » reatum pœnæ temporalis tollunt cum peccatum postea per absolutio- » nem remissum fuerit; ita pœnæ post absolutionem peragendæ, etiamsi » in peccato postea superveniente impletæ fuerint, tamen sublato per » justificationem obice, suum effectum assequentur. »

Laymann est du même avis (2) : « Cæterum, dit-il, probabile valde » est quod, remoto postea obice peccati mortalis per novam pœniten- » tiam, mox ex virtute sacramenti, per Christi merita, sequetur remis- » sio pœnæ temporalis ; ut proinde necesse non sit, recuperato statu » gratiæ, pœnitentiam repetere : quæ est sententia Cajet... Medinæ... » Beja... Toleti..., contra Alensem... Sotum... »

Il en est de même de Sættler, qui dit (3) : « In mortali tamen (pœni- » tentiam) peragens, non peccat graviter, nec tenetur eam repetere ;

(1) *De Pœnit.*, art. 3, *de Satisf.*, q. IX.

(2) Lib. 5, tract. 6, c. 15, n° 15.

(3) *De essentia Pœnitentiæ*, c. 1, q. 8.

» verum fructu seu remissione pœnæ temporalis per eam obtinenda » *ex opere operato* frustatur, donec iterum Deo reconcilietur : hac au- » tem reconciliatione obtenta, fructus reviviscit. »

Monseigneur Bouvier tient le même langage (1) : « Juxta multos, » dit-il, sicut pœnitentiæ ante absolutionem jussu confessarii implendæ » reatum pœnæ temporalis tollunt cum peccatum postea per absolu- » tionem remissum fuerit, ita pœnæ post absolutionem agendæ, etiamsi » in peccato postea superveniente impletæ fuerint, tamen sublato per » justificationem obice suum effectum assequentur. Ita Antoine. » — Notez bien que Mgr Bouvier parle en cet endroit de la pénitence imposée par le confesseur.

La manière de voir des auteurs dont nous venons de relater les paroles paraît être le sentiment commun : et si le respectable consulteur admet qu'en faisant sa pénitence après être retombé dans le péché mortel, le pénitent ne reçoit pas dans cet état la condonation de la peine temporelle due aux péchés remis par l'absolution, mais seulement après qu'il est rentré en grâce avec Dieu, il peut voir qu'il est d'accord avec des auteurs nombreux dont l'orthodoxie n'est pas contestée.

La plupart des auteurs soutiennent qu'il y a péché au moins véniel à accomplir sa pénitence en état de péché mortel. La raison péremptoire ne peut être qu'en l'accomplissant ainsi on en annule complètement les effets, puisque nous venons de voir qu'en rentrant en grâce on les fait revivre ; mais le vrai motif est que la pénitence étant une partie non essentielle mais intégrante du sacrement, destinée à effacer *ex opere operato* la peine que le péché mérite, il y a indécence à se l'appliquer dans un état où l'on est indigne d'en recevoir les fruits ; c'est une espèce de profanation d'une chose qui est sacramentelle. « Sequitur, dit Lay- » man (2) esse quandam irreverentiam (saltem venialem, inquit Sua- » rez...) si quis pœnitentiam impleat in statu mortalis peccati, quia » sacramenti aliquam partem indigne suscipit et ponit obicem conse- » quendi effectum, qui est remissio pœnæ. » Cela n'empêche pas néanmoins que la pénitence ne soit accomplie, et ne fait pas qu'on soit tenu

(1) Ibid., art. 3, à la fin.

(2) *Loc. cit.*

de la réitérer : « Quia, dit S. Liguori (1), ad implendum præceptum » satisfactionis sufficit ponere opus præcepti, licet præcepti finis non » obtineatur. »

A la vérité, S. Thomas ne paraît pas entièrement de cet avis lorsqu'au sujet des pénitences prescrites par le confesseur, il dit : « Ad » 3um dicendum quod aliquæ satisfactiones sunt in quibus manet aliquis » effectus in satisfacientibus, etiam postquam actus satisfactionis tran- » siit, sicut ex jejunio manet corporis debilitatio, et ex eleemosynarum » largitione substantiæ diminutio, et sic in similibus ; et tales satisfac- » tiones in peccato factæ non oportet ut iterentur ; quia quantum ad » hoc quod de eis manet per penitentiam Deo acceptæ sunt, satisfac- » tiones autem quæ non relinquunt effectum in satisfaciente, postquam » actus transiit, oportet ut iterentur, sicut orationes et alia hujusmodi. » Actus autem interior, quia totaliter transit, nullo modo vivificatur, » sed oportet ut iteretur. »

D'après ces paroles, S. Thomas n'est pas d'avis que la pénitence faite en état de péché mortel, satisfasse au précepte, lorsqu'elle ne laisse pas des effets dans le pénitent, comme le jeûne et l'aumône : il n'admettait donc pas que la pénitence qui ne laisse pas de suite opère *ex opere operato*, lorsqu'on la fait après être retombé dans le péché mortel. Le sentiment contraire paraît néanmoins le plus suivi.

CRAISSON, anc. vic. gén.

(1) Lib. 6, n° 522.

QUESTIONS LITURGIQUES.

Sur le mode de placement au Chœur.

Nous avons traité ce point tom. XIV, p 260 et suiv. Mais plusieurs difficultés qui nous ont été adressées, et de nouvelles recherches que nous avons faites nous obligent à y revenir. Deux questions se présentent. La première consiste à déterminer la place que doivent occuper les membres du clergé les uns par rapport aux autres : la seconde a pour objet de fixer la place qui appartient au plus digne suivant la situation du chœur.

I. *Place que doivent occuper les membres du clergé les uns par rapport aux autres.*

Les membres du clergé peuvent être placés, les uns par rapport aux autres, de deux manières différentes, soit alternativement de chaque côté, soit à la suite les uns des autres.

Quand le clergé est assez nombreux, dit Mgr de Conny (Cérém., 3e éd., p. 13), on se place alternativement de chaque côté. Telle est la manière la plus communément reçue de se placer, comme le supposent toutes les règles que nous avons établies en parlant de la division des membres du clergé en plusieurs ordres tom. XIX, p. 563 et 568, et celles qui ont rapport à l'ordre de l'encensement des personnes, tom. XXVII, p. 162. Le décret suivant nous en est encore une preuve, et montre que la seconde Dignité, dont la place est la première du second côté du chœur, peut se placer auprès de la première Dignité pour recevoir l'encensement immédiatement après. « Capitulum Cathedralis Pi-
» sauri, novissime extructis choralibus stallis in majori ecclesiæ abside,
» S. R. C. exposuit, ab Archidiacono secunda Dignitate digniorem sedem
» ad chori lævam desiderari, post Præpositum primam Dignitatem sibi
» thuris prærogativam omnino debitam pariter censeri Quamobrem S.
» C. supplicavit ut declarare dignaretur quidquid cum Archidiacono
» rite servandum videatur. Et S. C. respondit : Secundam Dignitatem
» vel immediate post primam in eadem chori parte sedere debere, si

» velit immediate thurificari, vel, si alias eligat digniorem sedem in » parte sinistra, post Canonicos existentes in dextera se thurificari si- » nat. prout ita servari mandavit. » (Décret du 24 janvier 1660, n° 2028.) L'ordre indiqué dans le Cérémonial des Evêques pour l'intonation des antiennes (L. II, C. III, n. 8, et C. VI, n. 10), et sur lequel nous aurons à revenir, confirme aussi cette règle. Nous avons mentionné t. XIV, p. 269 une exception pour le cas où il y a seulement deux ou trois ecclésiastiques au chœur.

Mgr de Conny mentionne au même lieu la manière spéciale dont les chanoines se placent au chœur quand il y a distinction d'ordres dans le chapitre. Tout ceux qui appartiennent au même ordre se placent à la suite les uns des autres. Les Dignités et les Chanoines de l'ordre des Prêtres se placent du premier côté du chœur ; les Chanoines de l'ordre des Diacres et de celui des Sous-diacres sont de l'autre côté. Si les premiers sont trop nombreux, les derniers Chanoines de l'ordre des Prêtres se placent du deuxième côté, mais en commençant par l'extrémité opposée : le plus digne de ces derniers se place vis-à-vis de celui qui le précède en dignité, les autres à la suite, de manière que le dernier Chanoine de l'ordre des Prêtres se trouve à côté du dernier Chanoine de l'ordre des Sous-diacres. Mgr Martinucci explique cette règle dans un texte que nous rapportons plus bas, à propos de la deuxième question.

II. *Place du plus digne suivant la situation du chœur.*

Le chœur, avons-nous dit avec les auteurs, peut être disposé de trois manières : 1° le plus ordinairement, l'autel est au fond et le chœur en avant, entre l'autel et la nef ; 2° l'autel peut être entre le chœur et la nef, et tourné vers le chœur ; 3° l'autel est parfois, comme dans le cas précédent, entre le chœur et la nef, et tourné vers la nef. La première disposition ne donne lieu à aucune difficulté : la place du plus digne est la plus rapprochée de l'autel, du côté de l'évangile. Dans la deuxième, nous avons indiqué la place du plus digne au fond du chœur, en vertu de la rubrique du cérémonial des Evêques citée t. XIV, p. 176, d'après laquelle le trône épiscopal doit être à cette place. Enfin, pour la troisième disposition, dont il n'est pas fait mention dans les règles liturgiques, nous avons dit que, s'il ne s'agit pas d'une cathédrale,

rien ne paraît s'opposer à ce qu'on suive l'ordre indiqué dans le cas précédent.

Mais ces règles données par le Cérémonial des Evêques pour les cathédrales sont-elles applicables à toutes les églises ? Dans les églises où il n'y a pas de trône épiscopal, l'ordre des places ne devrait-il pas être toujours réglé d'après l'autel ? La deuxième disposition n'est-elle pas une exception à la règle générale, et par conséquent, dans la troisième disposition, les places ne devraient-elles pas être toujours réglées d'après l'autel ? Mgr Martinucci, dont nous ferons connaître en détail l'excellent ouvrage, résoud affirmativement ces trois questions (L. I, c. IV, n. 4-12.) — « Et quod ad chorum spectat, locorum dispositio » dependet a diversa altaris positione. Altare enim potest esse locatum » in media absida, quo casu celebrans, ad altare ingressus, faciem ad » populum conversam habebit secundum veterem disciplinam, et episcopi thronus situs erit in media tribuna adversum altare cum cleri » subselliis ad latera ; vel altare adhærebit muro, et hoc casu thronus » Episcopi situs erit ad cornu evangelii, subsellia autem cleri erunt in » presbyterio : vel altare dirimetur muro, et retro altare erunt subsellia cleri, thronus autem Episcopi in parte anteriori ad latus evangelii in presbyterio. — Tribus hinc suppositis casibus, statuendum » principium est, quod locus honoratior est throni locus, et consequenter nobiliores cleri loci sunt qui ipsi throno propius adsunt, adsit vel » non Episcopus : consequitur quod in ordine sedendi respectus ad » thronum, non vero ad altare, est habendus. Idcirco priore casu » superius declarato, Dignitates dextrorsum chori sedebunt, et post » Dignitates eodem a latere Canonici ex ordine Presbyterorum : » ex latere adverso ad sinistram throni Canonici ex ordine Diaconorum, deinceps Canonici ex Subdiaconorum ordine. Si subsellia pro Canonicis ex Presbyterorum ordine ad dexteram throni » non satis essent, sedebunt e latere adverso prope altare suum » ordinem servantes veluti nulla facta esset interruptio, ita ut ultimus Canonicorum ex Presbyterorum ordine proximus sit postremo » ex ordine Subdiaconorum Canonico. — Altero in casu, locus Dignitatum erit ad throni dexteram, et post Dignitates sedebunt Canonici » ex ordine Presbyterorum. Canonici vero e Diaconorum ordine sedebunt in subselliis adversis e regione Dignitatum, et post Canonicos e

» Diaconorum ordine sedebunt reliqui ex ordine Subdiaconorum. Si Canonicorum numerus ex ordine Presbyterorum superaret subselliorum numerum, occupabunt sine ulla intermissione extremos locos in subselliis Canonicorum Diaconorum, et locus ultimi Presbyteri ultimi Subdiaconi loco respondebit. — Tertio denique casu, locus Dignitatum erit in extremitate subselliorum versus thronum sinistrorsum ipsius, secunda Dignitas sedebit ad lævam primæ, tertia ad lævam secundæ, atque ita porro, si reliquæ fuerint. Canonici presbyteri sedebunt post Dignitates, videlicet primus Presbyter ad sinistram ultimæ Dignitatis, secundus Presbyter ad sinistram primi, et sic deinceps. Canonici Diaconi ex latere adverso sedebunt e regione Dignitatum, scilicet primus Diaconus versus altare ad latus epistolæ, alter dextrorsum primi, tertius dextrorsum alterius, atque ita de reliquis. Post Diaconos sedebunt eodem ordine subdiaconi; ac si Presbyteri oporteret ut in Diaconorum vel subdiaconorum subselliis considerent, eumdem ordinem sine interruptione sequentur, adeo ut ultimus Presbyter ad ultimi Subdiaconi dexteram consederit. — Idem ordo a Beneficiariis aut Mansionariis servabitur, præsertim si etiam istorum essent ordine distinctæ præbendæ. Sin sedilia ipsi assignata essent locata positione, sequendum semper erit in sedendo principium superius positum, locum scilicet honorificentiorem esse propiorem throno. — Eamdem methodum sequentur Capellani chorales et Clerici seminarii.... — Omnia autem hæc respiciunt ecclesias cathedrales vel etiam illas in quibus adesse nonnullis temporibus officio solet Episcopus cum suo capitulo. — Relate ad collegiatas aliasque cleri sæcularis ecclesias, solet altare esse locatum ante parietem et subsellia in presbyterio disposita. Quocirca loci dignitas ab altari desumetur, ac primus erit qui a cornu evangelii versus altare ipsum situs est, secundus a latere epistolæ versus altare, atque ita deinceps. Quod si chorus positus esset pone altare, vel altare in media absida, cum nullus foret thronus aut sedes episcopalis, in his quoque ecclesiis servabitur indicatus ordo dignitatem sive superioritatem loci ab altari desumendi. »

P. R.

NOTES D'UN BIBLIOTHÉCAIRE.

XI. Il existe en plusieurs diocèses d'Allemagne, sous le titre de *Pastoralblatt*, d'intéressantes Revues de Théologie pastorale à l'usage des ecclésiastiques ayant charge d'âmes. Elles paraissent avec l'approbation de l'Ordinaire, sont rédigées par des sociétés de prêtres engagés pour la plupart dans le saint ministère, et sont destinées à développer, suivant l'unité de l'esprit catholique-romain, la science et le zèle du clergé. Nos *Semaines Religieuses* n'en donnent point une idée exacte, étant rédigées principalement pour les fidèles et donnant beaucoup de renseignements sur les fêtes, sur l'histoire et les faits diocésains dont un *Pastoralblatt* s'occupe rarement. Celui de l'archidiocèse de Cologne, que nous avons présentement sous les yeux, est publié par un des plus éminents théologiens qui soient sortis en ces derniers temps du Collège Romain, M. le Dr M. J. Scheeben, professeur au séminaire de Cologne.

Les 12 numéros de l'année 1872 (1 vol. in-4° de 140 pages) renferment nombre d'articles importants.

Je signalerai particulièrement : une étude sur le soin charitable que l'Eglise entend prendre des pauvres et qui est tout différent de la philanthropie officielle ; un travail, hélas ! pratiquement bien important en Allemagne, sur la nature et les signes distinctifs de l'hérésie et sur les effets actuels de l'excommunication ; une dissertation qui expose comment et à quel degré l'usage de la raison est nécessaire pour la réception de la divine Eucharistie ; une autre qui traite des moyens d'empêcher les mariages mixtes. Les devoirs du clergé à l'égard de la presse, la manière de former les enfants à la piété dans le service de Dieu (d'après le *Catholique* de Mayence), la direction des âmes scrupuleuses, l'étude et l'emploi de la Sainte-Ecriture dans le ministère pastoral, l'administration des derniers sacrements, divers cas de morale ou de liturgie, des notices littéraires, des conseils appropriés à la douloureuse condition du clergé rhénan, voilà encore ce qui fait de ce *Pastoralblatt* de Cologne une précieuse Revue des Sciences ecclésiasti-

ques. Mais n'omettons point de remarquer les savants articles d'août, septembre et octobre 1872, sur l'absolution sacramentelle, principalement en ce qui concerne les habitudinaires, les récidivistes et les occasionnaires. Nous espérons en donner quelque jour une idée plus complète ; il nous suffit en ce moment de dire que l'auteur, tout en se séparant avec modération du *Pastoralblatt* de Münster qui a complétement adopté les vues du R. P. Ballerini et du P. Gury (dans la dernière édition de sa Théologie morale), et tout en regrettant que plusieurs personnes considèrent S. Alphonse comme plus favorable aux théologiens modernes qu'aux anciens, ne laisse pas de l'interpréter d'une manière assez large et assez intelligente pour qu'en réalité l'enseignement du saint docteur se confonde essentiellement avec celui que le regretté P. Montrouzier a savamment établi naguère en cette *Revue*.

XII. Le *Pastoralblatt* de Cologne, dans son n° de juin 1872, reproduit un document qui intéresserait certainement plusieurs de nos lecteurs. Ce sont les *actes* du premier synode diocésain du nouveau diocèse de La Crosse, dans l'Amérique du Nord. L'Evêque, Mgr Heiss, est obligé d'être à lui-même son vicaire général, son chancelier, son secrétaire et son conseil. Il n'avait, au 25 juillet 1871, que 28 prêtres pour tout clergé, et néanmoins il s'est hâté d'organiser canoniquement cette petite mais dévouée milice. Analysons en quelques mots ses décrets synodaux.

La *première* partie promulgue, pour le diocèse de La Crosse, les décrets du 2e Concile plénier de Baltimore avec ses constitutions diocésaines.

La *seconde*, *De administrandis bonis ecclesiasticis*, confie l'administration des propriétés religieuses à des commissions formées de 4 membres laïques ou plus, choisis ou élus, et présidés par les missionnaires ; ils recueilleront les revenus de la communauté, les souscriptions, surtout le prix de la location des chaises à l'Eglise ; ils aideront de leurs conseils et de leur activité le prêtre missionnaire, dans les affaires de constructions, de réparations, d'achats de mobilier, etc. Les résolutions d'importance exigent l'accord du missionnaire et d'au moins la moitié des fabriciens. Les dépenses extraordinaires qui dépasseront 200 dollars devront être approuvées par l'Evêque, à qui l'on

rendra compte de toutes recettes et dépenses chaque année. — Défense d'acheter désormais à crédit quelque vase sacré ou ornement d'église que ce soit. — Le traitement fixe du prêtre n'excédera point 600 dollars; il pourra demander 200 dollars en plus s'il a des dépenses à faire pour soigner quelque paroisse éloignée de sa résidence ; dans les cas extraordinaires, s'adresser à l'Evêque qui décidera. — Le prélat se réserve le droit souverain d'administration des biens ecclésiastiques, les missionnaires et les fabriques n'étant ici que ses délégués ; il pourra donc à l'occasion modifier ou révoquer absolument les dispositions qui précèdent.

La *troisième* partie des statuts synodaux traite du casuel : *de Stolaribus seu Casualibus*. Prohibition sévère d'*exiger* quoi que ce soit pour l'administration des sacrements, pour les fonctions sacrées et pour la visite des malades. Il est permis, après le baptême, d'accepter une offrande volontaire. Si, après un mariage, *les époux demandent* ce qu'ils sont tenus de donner, le prêtre est autorisé à répondre 5 dollars, et jamais davantage, à moins que la messe n'ait été appliquée pour eux. Quant aux funérailles, il est permis d'exiger un 1/2 dollar ou un dollar, quand elles ont eu lieu dans la résidence du missionnaire ; deux dollars en dehors de cette résidence, s'il n'y a pas eu de frais spéciaux de voyage.

Pour toute messe chantée, de *Requiem* ou autre, on peut demander 2 ou 3 dollars, y compris l'honoraire de l'organiste. — Les discours sont interdits dans les enterrements, et si des circonstances exceptionnelles obligent à parler, le prédicateur ne devra jamais rien recevoir. — Enfin, suspense *ipso facto* et réservée à l'Evêque, est portée contre tout prêtre qui exigera le moindre salaire comme *conditio sine qua non* avant l'administration des sacrements ou une autre fonction sacrée. Si après cette fonction on lui refuse l'honoraire établi ci-dessus, qu'il recoure à l'Evêque. En tout cas, se montrer plein de douceur envers les pauvres.

La *quatrième* partie défend, sous peine de suspense *ipso facto* et réservée, d'entendre les confessions des personnes du sexe en dehors des confessionnaux, partout où il existe une église ou une chapelle ; où il n'en existe pas, obligation rigoureuse de se procurer, à partir du 1er mars 1873, des confessionnaux au moins portatifs, et de ne confes-

ser que *apertis ostiis*, prescription qui est généralement applicable aux confessions des personnes sourdes ou malades.

La *cinquième* section des Statuts contient les règles les plus essentielles *de vita et honestate clericorum*. « 1) Cunctis sacerdotibus hujus » diœcesecos sub pœna suspensionis ipso facto incurrendæ et Nobis » reservatæ interdicimus ingressum cauponarum, tabernarum vel » cujuscumque publici diversorii, mera edendi vel bibendi ratione, » nisi in itinere vel alia urgente causa gravi et extraordinaria. 2) » Stricte inhibemus ne quis sacerdotum feminas juniores, infra scilicet » ætatem quadraginta annorum, ad curandam rem domesticam vel » sub alio prætextu absque speciali Episcopi permissu in domum reci- » piat ibique habeat, nisi sint sorores ; quicumque autem contra hoc » agentes tales feminas in domo secum habent ultra 2 hebdomadas » absque Episcopi cognitione et permissu, pœnæ suspensionis sese » obnoxios reddunt. 3).. ... Præcipimus et mandamus *primo*, ut.... » omnes hujus diœcesecos Nostræ sacerdotes semel saltem infra quatuor » hebdomadas confessionem sacramentalem faciant ; qui autem ultra » 30 dies peccata sua confiteri neglexerint, illis vigore præsentium sub » gravi interdicimus missam celebrare, donec huic obligationi satisfe- » cerint ; *secundo*, ut omnes quotannis, de confessione regulariter per » anni decursum juxta hanc constitutionem peracta, confessarii tes- » timonium scriptum tempore paschali Episcopo exhibeant. »

La *sixième* et dernière partie est intitulée *de Cathedratico et Seminario*. Tous les prêtres réunis au synode ont résolu de consacrer, à une subvention annuelle en faveur de l'Evêque le vingtième (5 0/0) de tous les revenus de l'Eglise et des missions, à l'exception toutefois des honoraires de messes. — Tous les ans, le dimanche qui précédera ou qui suivra la Toussaint, chaque prêtre fera une quête pour les séminaires, et le produit de cette collecte devra être au moins de 30 dollars. — « *Datum in civitate Crossensi*, die 29 septembris, festo dedicationis » S. Michaëlis Archangeli, A. S. 1871. — *Michaël Heiss*, episcopus » Crossensis. »

XIII. Il me semble utile de rapprocher de ces statuts naguère publiés en Amérique la *Constitutio disciplinaris pro clero Cremonensi*, promulguée le 8 décembre 1872 par Mgr Bonomelli, avec la clause formelle que cette constitution aura « toute la valeur d'une constitution

» portée en synode diocésain ». J'en fais l'analyse d'après le texte donné *in extenso* par la *Scuola cattolica* de Milan (tome I, p. 101 à 108). Le chapitre I concerne les devoirs des vicaires forains et des curés. Le vicaire forain doit visiter toutes les paroisses de sa juridiction au moins une fois l'an, et sa propre paroisse sera visitée par le curé le plus ancien. Il installe les nouveaux pasteurs ; il veille à l'exécution des lois du Concile de Trente sur la résidence et sur la prédication ; il s'occupe spécialement de la manière dont les catéchismes sont faits.— Deux fois par an, à Pâques et à Noël, les curés prépareront les enfants, par une petite retraite, à la réception des sacrements. — Le vicaire forain s'efforcera d'établir, avec les curés, l'usage fréquent des sacrements et des exercices spirituels, qui sont le meilleur moyen d'y arriver. — Que l'on conserve et au besoin que l'on rétablisse la coutume de donner les billets de communion pascale. il est intolérable que des prêtres portent le S. Sacrement aux malades sans aucune cérémonie extérieure, « ac si tempore pestiferi contagii viveremus. » — Quant aux mariages, veiller à ce que les époux soient suffisamment instruits de la doctrine chrétienne, et rechercher, pour les signaler à l'Evêque, les causes qui amènent les unions purement civiles. — Le vicaire forain travaillera soigneusement à empêcher que les clercs ne se livrent aux affaires et négoces profanes.

La *loi naturelle* défendant d'acheter et de lire de mauvais livres, il n'est point permis de prétexter, pour manquer à cette loi, que l'*Index* n'a point condamné telle ou telle publication mauvaise ; « in censu » autem librorum prohibitorum haberi debent *omnes ephemerides* quæ » hac nostra ætate tanta animarum pernicie leguntur et propagantur ; » quinimo arbitramur ephemerides hujusmodi *libris malis periculosiores* » esse. « Les prêtres et curés abonnés à de semblables journaux finissent par perdre quelque chose de leur vigueur dans la foi ; il n'est point rare qu'ils se laissent prendre à de très-graves erreurs, et quoique ils se vantent de leur science et de leurs bonnes intentions en ces lectures, « præsumptione pessima misere decipiuntur. » Qu'ils lisent les bons livres et journaux catholiques ; ils y trouveront des renseignements très-suffisants sur les erreurs actuelles et en même temps de fortes réfutations de ces blasphèmes. « Malæ et jure naturali prohibitæ » existimandæ sunt (ephemeri les) illæ, quæ 1° ab Hebræis et acatho-

» licis viris exarantur ;..... quæ a *moderatis* eduntur fortassis pejores » sunt, quandoquidem in ipsis venenum plus semel lateat ; 2° quæ » Pontifici, Conciliis, Episcopis, legibus ecclesiasticis, societatibus re- » ligiosis, etc., etc., quocumque modo adversantur. »

Acquitter exactement les charges des bénéfices ; porter constamment l'habit ecclésiastique ; ne fréquenter aucunement les boutiques, les auberges, les cafés ; faire une préparation à la sainte messe et une action de grâces ; interdire la célébration aux prêtres qui ne voudraient point se soumettre à cette bonne règle et les signaler à l'Evêque ; ne pas dire la messe en moins de 20 minutes et ne pas la prolonger au-delà de 30.

Prendre soin de libérer (svincolare) au plus tôt les biens ecclésiastiques de la loi civile et de les faire inscrire au nom propre des bénéficiers ; s'entendre pour cela avec l'autorité épiscopale « ut jura Eccle- » siæ meliori modo quo fieri potest inviolata in posterum maneant et » testatorum voluntas fideliter observetur. » — Défense au clergé sous peine de suspense *ferendæ sententiæ*, d'assister à toute représentation théâtrale. — Les prêtres qui jouissent encore du droit de patronage, ceux qui administrent ou qui possèdent un bénéfice, ceux qui ont reçu des fonds ou des titres *au porteur* provenant de la vente de quelque bénéfice ou d'une renonciation à ces mêmes bénéfices, devront en référer à l'Evêque afin de pourvoir à la conservation de ces épaves. — Le vicaire forain devra certifier tous les ans, dans sa relation officielle, que tous les prêtres de son ressort ont l'habitude de se confesser. L'Evêque de Crémone espère qu'ils le feront deux fois par mois (1).

Que les vicaires forains et les curés exhortent puissamment tous les clercs engagés dans les ordres sacrés à réciter dévotement chaque jour l'office divin, lors même qu'ils ne jouiraient d'aucun bénéfice. — Deux fois au moins par an, le vicaire forain convoquera tous les prêtres de sa juridiction, surtout les confesseurs, à une réunion où se traiteront par écrit et verbalement les questions de morale et de droit canon pro-

(1) L'Evêque de La Crosse et celui de Crémone rappellent à ce sujet l'obligation que S. Charles Borromée avait faite aux prêtres de Milan de se confesser toutes les semaines et de fournir, tous les trimestres, une attestation de leur confesseur à ce sujet. (1er *Concile* de Milan, et *Instruction* pour les Vicaires forains.)

posées dans l'*Ordo* diocésain ; il présidera, recueillera les rapports, les enverra à l'évêque, tiendra note de la diligence et du zèle de chacun. « Ne vero vicarii foranei expensis ob has congregationes graventur, ita « res disponant ut sacerdotes omnes commode domum redire possint « quin cogantur extra domum edere. » Obligation pour tous les prêtres d'assister au moins une fois tous les quatre ans à une retraite sacerdotale.

L'autorisation épiscopale est nécessaire pour prononcer des oraisons funèbres où que ce soit. Le Saint-Siége a permis aux curés du diocèse de Crémone de ne point célébrer la messe *pro populo* les jours de fêtes canoniquement supprimées, à la condition toutefois de remettre entre les mains des vicaires forains les honoraires qu'ils pourront ainsi percevoir et qui serviront à l'entretien des élèves pauvres des séminaires. « Si qui sint parochi qui applicatione missæ careant, nos certiores fa- » ciant ut ipsis prospiciamus. » — Que l'on s'efforce de propager les bons livres et les journaux catholiques, d'ériger de petites bibliothèques populaires, de fonder des cercles de lecture chrétiens. — Enfin, que les vicaires forains rendent compte une fois l'an, dans le mois de décembre, à l'évêque ou à son vicaire général, de l'état spirituel et canonique de leur vicariat ; ce rapport devra être rédigé par écrit.

Le second et dernier chapitre de la *Constitution* pour le diocèse de Crémone a pour titre : *de Matrimonio*. Elle recommande de sauvegarder énergiquement le caractère sacré du mariage ; d'engager les époux à le contracter à la face de l'Eglise avant de comparaître devant le magistrat civil. Il est défendu aux curés de bénir toute union qui ne devrait pas ensuite avoir de constatation civile, dans la crainte que ce manque de formalité profane ne conduise ensuite à mépriser et à violer le lien sacramentel du mariage ; quand il sera nécessaire de déroger à cette règle importante, on prendra les ordres de l'Evêque. Il sera bon d'exiger que la cérémonie civile et la célébration religieuse aient lieu le même jour et de ne point autoriser celle-ci, autant que possible, avant qu'au moins une publication civile n'ait été faite. Le mariage étant contracté, le prêtre exhortera les époux à se présenter devant le magistrat, et cela le plus tôt qu'il se pourra. — Si le pouvoir civil réclame communication des registres de l'état ecclésiastique depuis le commencement de l'année 1865, on le renverra à l'Evêque ou au vicaire général

qui en décideront, ces registres étant exclusivement la propriété de l'Eglise. — Les enfants nés de mariages purement civils doivent être considérés comme illégitimes et baptisés sans les solennités que l'on a coutume d'accorder aux enfants légitimes, suivant les usages et traditions de chaque paroisse, en sorte que le peuple voie clairement que l'Eglise tient pour absolument nulles les unions seulement civiles. Au registre paroissial, on inscrira les noms des parents, mais avec mention expresse de l'origine des enfants. — « *Datum Cremonæ*, ex Seminario « nostro, die festo Immaculatæ Virginis Conceptionis, 1872. — *Jeremias*, « episcopus. »

Au diocèse de la Crosse, c'est un jeune et ardent clergé qui s'organise et prend d'énergiques mesures pour croître en nombre et en sainteté : à Crémone, c'est un clergé antique et parfois assoupi qui se réveille et se réforme. Là se fonde une chrétienté toute pauvre encore des biens temporels : ici, l'église dépouillée et trahie par les hommes se délivre courageusement des enlacements où la prospérité qu'ils lui avaient faite la tenait humiliée et captive. Et en Amérique comme en Italie, l'Esprit-Saint toujours jeune fait fleurir de jeunesse le vase où il habite. « Spiritus semper juvenis, dit quelque part saint Irénée, juvenescere faciens « vas in quo est. »

XIV. En réponse au théologien anonyme qui censurait si opportunément le R. P. Ballerini dans *l'Univers* du 8 mai 1873 (voyez notre *Note* X), nous avons une lette fort importante du savant moraliste du collége romain. Elle est du 29 mai et *l'Univers* l'a publiée le 25 juin. Elle exprime d'abord le juste regret, par où elle termine encore, « de livrer à un journal une discussion sur des matières théologiques. » C'est seulement aux revues et aux livres spéciaux qu'il conviendrait en effet d'examiner ces délicates questions ; pour notre compte, après avoir déploré qu'on les exposât au grand public, nous aurons du moins le plaisir de conserver ici la substance des observations du R. P. Ballerini, persuadés qu'elles serviront un jour à une histoire sérieuse de la théologie morale au XIXe siècle. Le motif qui a dicté cette réponse est celui dont nous étions inspirés nous-mêmes lorsque, pour la première fois, nous avons parlé des *Vindiciæ* et de la réclame excessive faite en leur faveur : il s'agissait « d'écarter un scandale public et de ne pas au- » toriser par le silence les accusations portées contre un pro-

» fesseur du Collège Romain, auprès de ceux qui nous font l'hon-
» neur, dit-il, de nous confier l'instruction de leur jeunesse, et
» sont par trop intéressés à bien connaître les doctrines ensei-
» gnées dans nos écoles de théologie. — Il s'agit de personnes
» qui, sans une bonne renommée, ne sauraient remplir digne-
» ment leur office dans l'intérêt du prochain. — Il est question de
» celui-là même que vous appelez *docte religieux, professeur de théologie*
» *morale dans l'une des grandes écoles du monde catholique*, lequel assuré-
» ment a besoin de la confiance de tant d'évêques qui, de toutes les
» parties de l'univers, envoient aux cours de ce collége leur jeunesse
» ecclésiastique. » Ajoutons que ces élèves, eux aussi, étaient néces-
sairement mis en cause, et qu'on ne pouvait les blesser plus vivement
dans leurs légitimes affections et dans leur réputation, qu'en dénon-
çant leur maître comme un nouveau Patuzzi, ennemi acharné de saint
Alphonse, chef d'un parti qui serait hostile à ce grand docteur et l'ac-
cuserait de « sévérités et d'exigences, » professeur enfin de « laxisme
pratique et de libéralisme » théologique, « au grand malheur de la
science sacrée et des âmes. »

Sur le premier reproche que l'anonyme lui faisait de combattre
S. Alphonse, le R. P. Ballerini répond : 1° par l'envoi de sa brochure
De systemate morali S. Alphonsi (Rome, 1864, 8°, typogr. Morini
Cf. *Revue des sc. eccl.*, tome XVI, pages 302 à 325); le Révérendissime P.
supérieur général des Rédemptoristes en a accepté la dédicace et elle
a été plusieurs fois réimprimée dans le *Compendium* de théologie morale
du savant et saint curé de Gênes, Joseph Frassinetti (1). Rien de plus
élogieux que cette dissertation à l'endroit de S. Alphonse, qui même y
était nommé saint docteur, « mais ce titre fut effacé par le R. P. Gigli,
» alors maître du Palais apostolique, parce que, disait-il, le Saint-
» Siége ne l'avait pas accordé au saint évêque. » 2° Le R. P. Ballerini
s'est aussi bien séparé de S. Alphonse en faveur de la loi qu'en
faveur de la liberté : donc son but n'était pas de combattre de parti

(1) Né en 1803 et mort en 1868, ce docte et saint prêtre a publié un grand nombre d'excellents ouvrages, dont les plus utiles au clergé sont le *Manuale del parroco novello* et le *Compendio della Teologia morale* di S. Alf. de Liguori. La 5e édition est de 1871, 2 volumes in-12, Gênes, *tipogr. della gioventù*. Elle mérite d'être étudiée ici, et le sera quelque jour.

pris, en cet illustre théologien, toutes les décisions en apparence plus rigides qu'indulgentes. 3° En abandonnant parfois l'opinion de S. Alphonse pour d'autres opinions que l'on estime plus solides, on ne fait que suivre l'exemple qu'il a donné lui-même, sans qu'il ait jamais, pour cela seulement, taxé de rigorisme ou de laxisme les auteurs dont il s'éloignait. « Et ici j'ajouterai, dit le R. P. Ballerini, qu'on ne citera » pas un seul point sur lequel je me sois écarté du saint docteur pour » suivre ma propre opinion. Le principal mérite, au contraire, que je » revendique, c'est qu'en me lisant personne ne puisse jamais affirmer » que telle ou telle doctrine, que telle ou telle opinion est ma doctrine » ou mon opinion particulière. Ce que j'ai dit ou écrit n'est pas de moi, » mais des docteurs des écoles. » D'ailleurs, le savant théologien n'a pas eu en vue les seuls ouvrages de S. Alphonse, et ce n'est pas de lui seul qu'il s'est cru parfois le devoir de s'écarter ; il n'a donc point de mauvais vouloir ni de jalousie à son endroit.

Quant au probabilisme dont le censeur a pris tant d'ombrage, 1° c'est une injustice d'accuser le R. P. Ballevini d'enseigner qu'on peut suivre toujours une opinion moins probable en faveur de la liberté, lors même que l'opinion en faveur de la loi serait *certainement et notablement plus probable*. La dissertation ci-dessus rappelée montre au contraire (pages 12 — 14) « qu'une opinion *certe et notabiliter probabilior*, » équivaut à une proposition qui ne peut plus se dire douteuse, mais » qui est *moralement ou quasi moralement certaine*, de telle sorte que » l'opinion opposée ne peut plus être tenue pour vraiment probable » mais seulement et au plus pour légèrement ou douteusement proba- » ble, *tenuiter aut saltem dubie probabilis*. » Or, l'auteur de la dissertation enseigne, (pages 17 — 18) d'accord avec le P. Gury (*Compendium*, tom. I, n° 58), que l'on ne peut agir licitement sur le seul fondement d'une si faible probabilité. 2° « Dans la dissertation que j'ai l'honneur » de vous transmettre, continue le R. P. Ballerini, vous remarquerez, » sans doute, une thèse de S. Liguori conçue en ces termes : *Ultimam* » *benigniorem et communissimam (sententiam) probandam aggredimur, nempe* » *licitum esse uti opinione probabili etiam in concursu probabilioris pro lege,* » *semper ac illa certum et grave habeat fundamentum.* » Et cette doctrine » nous est donnée par le Saint comme moralement certaine. Voici ses » paroles : « *Dicimus quod nostra sententia, nempe quod liceat sequi opinio-* » *nem probabilem pro libertate, relicta probabiliori, est longe probabilior,* » *sive probabilissima, imo moraliter seu lato modo certa. Id patet ex argu-* » *mentis supra expositis,* » arguments que le S. Docteur juge comme il » suit : « *Hæc argumenta singula valent moralem certitudinem nostræ sen-*

» *tentiæ ostendere, tanto magis simul conjuncta,... ita ut contrariæ (sententiæ)* » *vix supersit apparentia veritatis.* » (*Dissertation*, p. 9. Cf. S. Alph. *Dissert.* pro usu moderato etc., Naples, 1755, nos 3, 52.)

De deux choses l'une : ou bien *l'équiprobabilisme* qu'on attribue à S. Alphonse diffère de la doctrine dont il vient de faire l'éloge, et alors pourquoi ne pourrions-nous pas la suivre plutôt que cet autre système pour lequel il n'apporte aucune raison spéciale qui soit vraiment solide et qu'il n'ait lui-même victorieusement réfutée ? Ou bien l'équiprobabilisme ne diffère plus sérieusement de la doctrine *très-commune, beaucoup plus probable, même très-probable et moralement certaine* : et alors il ne reste plus ici qu'une pure question de mots, S. Alphonse ayant réellement enseigné le probabilisme avec les écoles catholiques, et l'Eglise n'ayant pas attendu « jusqu'à la moitié du 18e siècle, sur un point très-» capital de morale chrétienne, sur un principe très-universel et de » continuelle application, » une lumière dont l'évêque de Sainte-Agathe eût été le tardif révélateur et qui aurait manqué à tous les saints docteurs des siècles passés. S. Alphonse n'a donc rien inventé, rien créé, rien découvert, et pour lui comme pour tous les théologiens véritables c'est le plus beau titre de gloire. (Voyez notre *Note* VI.)

Le critique anonyme de l'*Univers* n'est pas plus exact au sujet de l'absolution des récidivistes. Il fait dire au R. P. Ballerini que le confesseur doit toujours absoudre le pénitent, même avec une disposition douteuse, dès qu'il proteste de sa bonne volonté de se corriger. Or, le savant annotateur de Gury (*vol.* 2, n° 637, *note*) dit tout le contraire, et il exige absolument *une raison prudente* qui autorise à croire aux dispositions du pénitent ; il ne se contente aucunement de *pures protestations*, il veut qu'elles portent un réel caractère de gravité et de sincérité, et c'est en ce sens qu'il accepte l'aphorisme : *Credendum est pœnitenti*, etc. Loin de suggérer au confesseur d'abandonner sa qualité de médecin spirituel, il insiste fortement sur ce côté de sa mission (*ibid.* n° 621, *note*) et il expose longuement que différer l'absolution est parfois un remède salutaire, s'en remettant d'ailleurs aux décisions de S. Alphonse lui-même sur l'emploi de ce moyen de direction. Il remarque aussi, et la chose est assez évidente pour avoir frappé les yeux des moindres théologiens, que son contradicteur a singulièrement confondu les divers côtés de cette question, qu'il a attribué au R. P. Ballerini des mots qui ne sont point de lui et que finalement il fera bien de reprendre sérieusement ses études théologiques.

L'éminent professeur du collége romain lui en donne le charitable conseil après l'avoir prié de ne point considérer les annotations du

Compendium du P. Gury *à travers le prisme* des *Vindiciæ* (1). Il lui indique particulièrement, comme sujet de ses réflexions et de ses efforts, l'accord à établir entre les décisions de la cour romaine, si favorables aux œuvres de S. Alphonse, et le fait incontestable que tel et tel passage de ces œuvres ne sont point conformes aux décrets les plus authentiques de la même cour romaine. La responsabilité du saint docteur n'est pas ici en cause ; mais n'est-il pas évident que les louanges accordées par le Saint-Siége à ses écrits théologiques doivent être prises dans un sens moins littéral, moins judaïque, moins oppressif, que celui que leur prêtent des commentaires peu éclairés? Déjà, à Rome même, avec le sceau de l'approbation ecclésiastique, un docte théologien et canoniste a démontré la nécessité de concilier les éloges donnés à S. Alphonse (surtout les réponses de la Sacrée-Pénitencerie), avec l'autorité souveraine de certains décrets que l'opinion du saint docteur blessait involontairement : « l'interprétation dont je parle ne fut pas trop du goût » de ceux qui écrivirent plus tard les *Vindiciæ* ; mais je sais également » qu'elle a pour elle les sentiments, à moi bien connus, de plusieurs » membres et dignitaires de la Sacrée-Pénitencerie. »

Nous ne pensons pas qu'après ces remarques discrètes l'on s'obstine davantage à prétendre que « *toutes* les opinions de S. Alphonse, *toutes* » en général et *chacune* en particulier, sont *positivement* déclarées *tout-à-* » *fait* probables, très-prudentes, très-salutaires et communes... et que » *nous sommes tous obliges* de les regarder comme telles. »

Le R. P. Ballerini manifeste le dessein de répondre quelque jour à tous les reproches qui lui sont adressés par les auteurs des *Vindiciæ*, « reproches qui sont tous, plus ou moins, de la même valeur que ceux » de l'article de l'*Univers* et qui, par conséquent, n'exigent, pour les » réfuter, ni grande étude, ni beaucoup de fatigue. Mais, ajoute l'il- » lustre professeur, puisque les Révérends Pères Rédemptoristes se sont » mis (ainsi que je l'ai appris d'eux-mêmes) à préparer, avec tout le » soin possible, une nouvelle édition de la *Théologie morale* de saint Al- » phonse, je tâcherai moi aussi, pour ma part, de placer sous leurs » yeux beaucoup d'autres points sur lesquels leurs travaux pourront » s'exercer utilement, et rendre ainsi plus profitable l'œuvre qu'ils en- » treprennent. »

(1) Par une singulière contradiction, le censeur anonyme recommandait à ses lecteurs de ne point considérer la doctrine de S. Alphonse à travers le prisme des commentateurs et en même temps il les exhortait chaleureusement à l'étude des *Vindiciæ*.

Pour nous, obscurs mais reconnaissants disciples du R. P. Ballerini, qui avons appris de lui à aimer et à comprendre les précieux écrits de saint Alphonse, nous ne saurions assez nous réjouir de voir enfin sa modestie vaincue par les conjonctures du temps et obligée d'élever la voix en dehors de l'étroite enceinte d'une école, de sortir du rôle trop effacé de simple annotateur, de donner enfin au public les trésors patiemment recueillis et finement ciselés pendant de longues et érudites années.

XV. Le collége romain n'a point seulement le privilége d'un enseignement vaste, profond et souverainement catholique: il a de plus le rare mérite d'une doctrine très-pieuse et surnaturelle, aliment des cœurs autant que des esprits. La sainteté y est de tradition, comme les fleurs dans nos prairies et comme le froment dans nos sillons ; et cette sainteté n'est point étroite, elle n'a point peur des vives lumières, elle ne redoute point la grande mer et les hautes vagues, le « *Duc in altum !* » de Notre-Seigneur. Il est sorti de là des hommes et des saints éminents ; il en sortira certainement encore et nous les verrons à l'œuvre. Que le Seigneur daigne leur assigner la France même pour la part de leur héritage ! Puisse la France préparer et multiplier ses sauveurs en envoyant un grand nombre de ses enfants à ce collége qui est une pépinière d'apôtres et de docteurs ! « Ce n'est, disait admirablement M. » l'abbé V. Davin, dans le journal *le Monde* du 16 avril dernier, ce » n'est qu'au sein de la lumière de Rome et sur son sol tout chaud du » sang des martyrs et des vertus intarissables des saints, que se forme- » ront les prêtres dont la doctrine et le dévouement nous sauveront, si » nous pouvons être sauvés. Là, nos petitesses françaises, nos enflures, » nos envies, nos ignorances, nos paresses, nos habitudes d'apparences » trompeuses, nos esprits de parti et d'intrigue, nos laids égoïsmes, » toutes nos misères d'enfants qui se croient les premiers hommes du » monde et presque les seuls, s'évanouissent comme feraient les brouil- » lards de nos contrées, s'ils passaient au soleil de la Ville Eternelle. » Les yeux s'ouvrent, les cœurs se dilatent, il surgit des sages, des » braves, il se prépare des saints ; et il n'y a que des saints pour ren- » dre la Fille aînée de l'Eglise, trop visiblement défunte, à sa mère.

» Et cependant, disons-le avec larmes, en baissant les yeux devant » les autres nations plus intelligentes et plus généreuses que nous ici, » le séminaire français de Rome ne compte à cette heure qu'une dou- » zaine d'élèves ! Ah ! comprenons, soutenons, exaltons l'œuvre de Pie » IX, et ce qu'on peut appeler, à cette heure critique, la grande œuvre » française. »

JULES DIDIOT.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

I. — *Indulgences accordées à ceux qui font le mois du Sacré-Cœur.*

Cum inter religiosæ pietatis officia ad recolendam uberiori fructu D. N. J. C. caritatem, laudabilis exorta sit et multis in locis invaluerit consuetudo qua integer mensis junius quotidianis devotionis exercitiis dulcissimo ejus Cordi consecratur, plurimorum fidelium supplicationes porrectæ sunt Sanctissimo Domino Nostro Pio PP. IX ut pia hæc exercitia peragentibus sacrarum Indulgentiarum munera concedere dignaretur.

Itaque Sanctitas Sua, petitionibus hujusmodi benigne exceptis, ut magis magisque injuriæ Divino humani generis Redemptori in præsenti potissimum rerum ac temporum discrimine illatæ reparentur, universis utriusque sexus Christifidelibus qui sive publice, sive private, peculiaribus precibus et devoti animi obsequiis in honorem SSmi Cordis Jesu per integrum mensem junii quotidie corde saltem contrito vacaverint, indulgentiam septem annorum semel in singulis dicti mensis diebus lucrandam, et pariter iisdem indulgentiam plenariam in una præfati mensis die ab unoquoque eligenda, in qua vere pœnitentes, confessi ac sacra communione refecti fuerint, et aliquam ecclesiam seu publicum oratorium visitaverint, et ibi per aliquod temporis spatium juxta mentem Sanctitatis Suæ pias ad Deum preces effuderint, peramanter est impertitus, cum facultate easdem Indulgentias applicandi pro animabus in Purgatorio detentis. Præsenti in perpetuum valituro absque ulla Brevis expeditione. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ, ex Secretaria Sacræ Congregationis Indulgentiarum et SS. Reliquiarum, die 8 maii 1873.

L. Card. BARILI, præfectus.

Dominicus Sarra, substitutus.

II. — *Triduum de prières à célébrer les* 12, 13 *et* 14 *août de cette année. Indulgences accordées.*

Beatissime Pater,

In cœtu Fœderis Piani Societatum Catholicarum Romæ nonis maii initum fuit communi consensione consilium, omnium Christifidelium, si fieri posset, pietatem fraterna charitate excitandi, ut in triduum catholici omnes in singulis orbis terræ partibus eodem tempore pœnitentia et precibus vim, ut ita loquamur, Deo inferant, ut incolumitatem et triumphum Sanctitatis Tuæ et Ecclesiæ in his temporum difficultatibus impetrent. Quam nostri Fœderis mentem maxime proba-

runt moderatores, qui modo Romæ versantur, sacrarum peregrinationum Gallicarum.

Itaque omnes concordi animo hoc a nobis initum consilium Sapientiæ Tuæ subjicimus, ut illud auctoritate tua sancias et confirmes.

Cum vero tres solemnes dies, quibus hæc præmitti queant, propositi fuerint, festa scilicet aut Apostolorum Petri et Pauli, aut Transfigurationis Christi Dei, aut Matris Dei Mariæ in cœlum assumptæ, socii nostri ita censuerunt :

Festum Apostolorum Petri et Pauli, utpote quod brevi immineret, rejiciendum judicavimus. Alterum impiis in Christum Deum verbis et probris redimendis apprime aptum nobis videbatur. At vero socii Galli Matris Dei Mariæ in cœlum assumptæ festum ceteris diebus anteferendum forte ducebant ob singularem ætatis nostræ pietatem in Virginem Immaculatam.

Erit autem Sapientiæ Tuæ, Pater Sanctissime, et dies præfinire, et obsequia, quibus Dei opem expectamus, statuere.

Ad Tuos autem pedes proni a Te petimus, ut Ecclesiæ thesauris hæc obsequia ditare digneris.

Romæ, die 18 Maii.

SS. D. N. PII PP. IX RESPONSA.

DIE 24 MAII ANNO 1873.

Voluntas orandi non solum est laude digna, sed est etiam necessaria his præsertim temporibus. Nam Ecclesia Catholica undique turbatur, divexatur infernali conatu. Rogemus ergo ut liberet Deus Ecclesiam suam de laqueo venantium et de gladio persecutoris. Benedicat Deus fideles suos, et det eis semper spiritum gratiæ et precum, ut tandem audire possint vocem Ejus, quæ imperat ventis et mari, et post turbines facit tranquillitatem.

PIUS PP. IX.

EX AUDIENTIA SS^mi

DIE 30 MAII ANNO 1873.

Sanctissimus Dominus Noster Pius PP. IX quoad tempus universalis supplicationis peragendæ, dies 12, 13 et 14 mensis augusti hujus anni præfinivit, et quoad preces, Litanias Sanctorum assignavit. Præterea omnibus Christifidelibus qui illas devote recitaverint, indulgentiam septem annorum pro unoquoque die, qui vero singulis diebus prædictis easdem preces fuderint, ac vel uno ex prædictis diebus, vel die festo Assumptionis, vel infra octavam vere pœnitentes, confessi ac sacra communione refecti fuerint, plenariam Indulgentiam benigne concessit.

CONSTANTINUS, Cardinalis Vicarius.

CHRONIQUE.

1. Une liste complète de tous les évêques catholiques, depuis l'origine de chaque siége épiscopal, n'existait jusqu'à présent nulle part. Un bénédictin allemand, le R. P. Gams, a entrepris et mené à bonne fin ce travail, digne de l'ordre célèbre qui a rendu à la science de si importants services (1). Sans doute ce n'est pas une œuvre définitive : il y a là des lacunes que de nouvelles recherches pourront combler dans la suite. Tel qu'il est, ce répertoire n'en est pas moins une œuvre considérable, qui doit trouver place dans toutes les bibliothèques ecclésiastiques un peu importantes. Le nom de chaque évêque est accompagné des dates indiquant la durée de son pontificat, souvent même de quelques indications qui ajoutent plus de prix à cette énumération chronologique et en augmentent l'utilité.

2. Il serait à désirer que l'on eût dans le même genre un *Dictionnaire des Abbayes*, plus complet et plus exact que celui qui a paru en 1856 chez M. l'abbé Migne, et qui, tel qu'il est, offre déjà aux chercheurs un secours précieux. Si la tâche est trop immense, et c'est bien notre avis, pourquoi ne pas la diviser en prenant chaque ordre à part ? Nous aurions sur chaque branche de l'Institut monastique un ouvrage analogue à celui que le R. P. Janauskek nous promet pour l'ordre de Cîteaux sous le titre de *Monasticon Cisterciense*. L'ensemble formerait un tout préférable au *Gallia Christiana*, à l'*Italia Sacra*, etc., qui ont frayé les voies, mais qui ont des côtés faibles absolument inévitables.

3. Les monographies d'anciens monastères, quand elles s'appuient sur une étude sérieuse des sources, et surtout quand elles impliquent la reproduction des documents originaux, ont pour la science et pour la religion une réelle importance. A ce titre, on nous permettra d'annoncer le *Cartulaire de l'abbaye de Flines*, dont le premier volume est en vente (2) ; le second paraîtra vers la fin de cette année ; ensuite vien-

(1) *Series Episcopum Ecclesiæ Catholicæ* quotquot innotuerunt a S. Petro Apostolo. A multis adjutus edidit P. Pius Bonifacius Gams, O. S. B. Ratisbonne, Manz. In-4° de XXIV — 963 pp. 31 fr. 75.

(2) Publié par l'abbé E. Hautcœur, docteur en théologie, chanoine honoraire de Cambrai, aumônier des Dames de Flines. Lille, L. Quarré ; Paris, Dumoulin ; Bruxelles, Decq et Duhent. 1 vol. gr-in-8° de XVI — 490 pp. et 9 planches représentant des sceaux. 12 fr. Sur vrai papier de Hollande, 20 francs.

dra, pour couronner l'œuvre, l'*Histoire* de cette célèbre maison, « la plus grande, la plus illustre, la plus magnifique, et en même temps la plus régulière des abbayes de filles de l'ordre de Cîteaux dans les Pays Bas (1). »

4. Signalons en passant un livre sur lequel nous ne pouvons nous arrêter davantage, mais dont le titre seul révèle tout l'intérêt : *Vie et lettres du R. P. Frédéric-William Faber* (2), le savant et sympathique écrivain que tout le monde connaît, et qui se peint dans sa correspondance intime tel qu'on l'a vu dans ses livres. Signalons encore un opuscule du R. P. Cros (3) à propos d'une polémique non terminée encore, sur le vrai texte des *Enseignements* de saint Louis à son fils. Cette question de critique n'est point de notre ressort, mais elle touche à d'autres questions qui nous intéressent et mérite à coup sûr d'être approfondie.

5. L'*Almanach-Annuaire du monde catholique* (4), par M. Chantrel, qui vient de paraître pour la première fois, est une publication utile, qui, sans remplacer l'*Annuario Pontificio* ni l'*Almanach du Clergé*, renferme une partie de leurs éléments et peut pour beaucoup de personnes tenir lieu de l'un et de l'autre. A la suite d'un calendrier très-complet, on y trouve toute la *hiérarchie catholique* (p. 30-255), y compris les délégations, vicariats et préfectures apostoliques, les ordres religieux, la famille pontificale. Puis vient l'état détaillé de l'*Eglise catholique en France* (256-319), et sous le titre de *Statistique générale* (320-344), l'énumération de tous les pays du monde avec le nom de leur souverain ou de leur chef, le chiffre de leur population catholique et celui des dissidents, leur organisation au point de vue ecclésiastique. Enfin, le volume se termine par les *Ephémérides de l'année* 1872 (345-384).

E. Hautcœur.

(1) *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins*, tom. II, p. 217.

(2) Publiées par le R. P. J.-E., Bowden, traduites et précédées d'une Introduction par le R. P. Philpin de Rivières, de la même congrégation, avec une lettre de Mgr Mermillod. Paris, Palmé, 2 vol. in-12 de LXXVIII — 444, 477 pp.

(3) *Les vrais Enseignements du roi saint Louis à son fils*, par le R. P. L.-J.-M. Cros, de la Compagnie de Jésus. Toulouse, Privat ; Paris, Palmé. In-18 de 220 pp.

(4) Paris, Palmé. In-12 de XII — 387 pp.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Cᵉ, rue du Logis-du-Roi, 13.

LES JANSÉNISTES.

6e ARTICLE (1).

Le livre de *la Fréquente Communion*. Les *Mères* de l'Eglise. — Premier combat.

La doctrine nouvelle enfermée dans le gros *in-folio* de l'Evêque d'Ypres et dans les nuageuses traditions orales et écrites du mystérieux S. Cyran, ne serait jamais devenue populaire, s'il ne se fût trouvé un homme, Antoine Arnauld, qui réduisit *l'Augustinus* à des proportions plus maniables et vulgarisa les principes connus des seuls initiés. Par le livre de *la Fréquente Communion*, que ce jeune docteur écrivit sous l'inspiration de Du Vergier, mais avec une clarté, une précision dont son maître n'avait pas le secret, le Jansénisme, franchissant l'enceinte de la Sorbonne, des universités et de Port-Royal, fit son entrée dans le monde. L'éclat de son apparition, sous cette forme française, fut considérable. « Car, dit le P. Rapin, outre qu'on n'avait encore rien vu de mieux écrit en notre langue, il y paraissait quelque chose de l'esprit des premiers siècles et un caractère de sévérité pour la morale qui ne déplaît pas tout-à-fait au génie de notre nation, quoiqu'un peu libre dans ses manières. Un livre si bien écrit ne put pas éblouir les yeux sans surprendre les esprits : il fut d'abord bien reçu de la plupart du monde, et, ayant été répandu avec ostentation dans Paris et dans tout le royaume par les soins et par les diligences de

(1) Voir les Nos de février 1872, page 97, avril 1872, p. 305, juin 1872, p. 489, novembre 1872, p. 426 et juin 1873, p. 513.

ceux du parti, on peut dire que rien n'attira tant de crédit ni de sectateurs à la cabale que cet ouvrage dont il importe de bien exposer le dessein (1). »

Abandonnant les sommets de la théorie *augustinienne* de la grâce, se plaçant au cœur même de la pratique de la vie chrétienne, entre le confessionnal et le tabernacle, Arnauld reprend, au point de vue disciplinaire, l'accusation portée, au point de vue doctrinal, par Jansénius et S. Cyran, contre l'Eglise catholique : il l'accuse d'avoir délaissé la tradition apostolique et de n'être plus qu'une épouse infidèle ; il la compare à un fleuve, à un homme, à un jour, à un royaume. « Or, dit-il, comme on ne doit pas seulement considérer un fleuve dans une petite partie de ses eaux, ni un homme dans sa vieillesse, ni un jour dans son couchant, ni un royaume dans sa défaillance, ainsi nous ne devons pas seulement considérer l'Eglise en ce temps présent, qui est le temps de son altération et de sa vieillesse, selon Grégoire VII, et de sa défaillance et de son couchant, selon S. Bonaventure (2). »

Montrer que cette Eglise vieille et défaillante s'était laissée corrompre dans l'administration du sacrement de pénitence

(1) *Mémoires* du P. Rapin, t. 1, p. 22.

(2) *De la Fréquente communion*, préface. « Grégoire VII, dit Arnauld dans une note, a appelé l'Eglise de son temps *senescentem mundum*, il y a près de 600 : et St Bonaventure, *Ecclesiam finalem*, il y a près de 400 ans. » « Arnauld tire les textes à lui, moyennant des suppressions arbitraires ou des interprétations forcées. (Voir dans l'*Ami de la religion* du mois de mai 1855 les articles signés *Truchet* et qui sont de bonne source.) Mais ceci sort de ma compétence ». C'est M. Sainte-Beuve qui parle ainsi. Les questions de bonne foi ne sont pas de sa compétence : nous le savions.

Le P. Petau reprochait à Arnauld lui-même ses suppressions arbitraires et ses interprétations forcées. Voyez *De pœnitentia publica et præparatione ad communionem*, l. 1, c. 8 ; — l. 2, 6 ; — l. 3, c. 6, 13, 14, 15, 16, 17 ; — l. 4, c. 6 ; — l. 6, c. 8, 9, 10 ; — l. 8, c. 13, 15, 16. — Ceux qui estiment que les questions de bonne foi ne sortent pas de la compétence d'un historien de *Port-Royal*, pourront se convaincre par la lecture de ces chapitres de l'habileté d'Arnauld à faire des contre-sens.

et qu'elle avait besoin d'être réformée à ce sujet, tel était le but général et avoué que se proposait le docteur Arnauld. « Il prétendait que c'était un abus qui s'était glissé dans la discipline depuis les cinq ou six derniers siècles, de donner l'absolution sacramentelle après la confession, et qu'il fallait la différer selon l'usage des premiers siècles, jusqu'à ce que le pénitent se fût disposé par une peine proportionnée au péché. Il produisait sur cela les anciens canons, la tradition et le sentiment des Pères avec un faste qui sentait bien plus le déclamateur que le docteur et l'historien ; et il faisait un grand détail des maximes qui allaient à établir son dessein, comme par exemple : que la pénitence, ainsi qu'elle se pratique aujourd'hui, ne sert qu'à favoriser l'impénitence générale des chrétiens... Que l'Eglise s'était relâchée en ce point, parce qu'elle est corruptible en ses mœurs et en sa discipline ; que le délai de l'absolution, étant d'ordonnance divine et de tradition apostolique, était indispensable, même dans un danger évident de mort, parce qu'il était essentiel au sacrement ; que l'absolution du prêtre n'était capable de communiquer au pénitent tout au plus que la grâce d'une réconciliation extérieure, et que c'est la satisfaction canonique qui rend l'âme pure et qui la vivifie ; que le pouvoir de délier ne regardait que la peine sans regarder la tache du péché, la puissance qu'exercent les prêtres sur les pécheurs dans le sacrement n'ayant pour fin principale que l'imposition de la satisfaction et non pas la rémission du crime (1). Que les Pères ne faisaient consister ce pouvoir de délier que dans celui de mettre en pénitence et de séparer de la communion ; que le prêtre enferme en lui seul avec éminence toute l'Eglise ; que les évêques sont les successeurs

(1) Ce sont là les principes que S. Cyran enseignait à M. Singlin, le confesseur de Port-Royal, dans une longue conversation qu'il eut avec lui peu de temps avant de mourir et qu'on trouve dans les *Mémoires* de Fontaine, t. 2, p. 102 sq.

des apôtres, les héritiers de la principauté céleste que Dieu leur a donnée sur la terre ; que la primauté du Pape au-dessus des évêques n'est pas de droit divin, et que S. Pierre et S. Paul sont deux chefs de l'Eglise qui n'en font qu'un.

« Cependant le dessein secret et particulier de ce livre était encore plus dangereux et d'une plus pernicieuse conséquence ; car il allait à renverser ce qu'il y a de plus établi et même de plus saint dans notre religion par des maximes encore plus dures et plus étranges que les premières. Sous le titre *de la Fréquente Communion*, il tâchait d'en détruire l'usage par l'impossibilité de la disposition qu'il y demandait, et il ne pensait qu'à en détourner les fidèles par la frayeur qu'il donnait d'une action si sainte, qu'il ne représentait que sous des couleurs terribles pour en imprimer l'éloignement dans les esprits, en prétendant n'imprimer que du respect. Il insinuait que tous les péchés mortels secrets et publics étaient sujets à la pénitence publique ; que l'Eglise, ayant approuvé dans les premiers siècles cette pénitence ordonnée par les canons, cesserait d'être la colonne de la vérité si elle cessait d'en autoriser la pratique ; qu'ainsi ce sacrement était principalement établi pour exercer toute la rigueur de la justice sur le pécheur. Il prétendait encore que c'est un tribunal érigé pour la peine du pécheur et non pour sa consolation, pour sa condamnation et non pour lui faire grâce ; que toute la force de la pénitence doit être bien plus imputée à la peine que se fait le pénitent qu'à la vertu du sang de Jésus-Christ infuse par le sacrement ; que l'humilité et la confusion intérieure qui l'accompagne dans le délai de la communion satisfait plus à Dieu que toutes les œuvres de charité séparées de cette contrition ; que la plus grande pénitence étant le retranchement de la communion, qui est une représentation de cette séparation dernière qui fait la plus grande peine des damnés, est la plus excellente de toutes les pénitences ; que ce retranchement de la communion est

une pratique des âmes les plus parfaites et la plus aisée selon les hommes, parce que chacun en est susceptible ; qu'ainsi l'on ne doit pas la désapprouver, étant plus propre à affliger l'âme que le corps ; qu'on ne doit pas croire légèrement que la communion puisse rendre hommage à Dieu, non plus que des sujets soient capables d'honorer leur prince en mangeant à sa table. Il ajoutait qu'il connaissait des âmes prêtes à différer leur communion jusqu'à la fin de leur vie pour mieux témoigner à Dieu la douleur qu'elles avaient de l'avoir offensé, et qu'enfin c'est le diable qui incite à communier souvent ; il appelait même cette tentation du nom « de luxure spirituelle ». Voilà les maximes dont était rempli ce dangereux livre, dont l'auteur avait caché le poison sous l'artifice du langage et sous toutes les beautés de l'éloquence, comme sous autant de fleurs, pour l'insinuer plus agréablement dans les esprits (1). »

C'est avec ces maximes qu'Arnauld voulait ramener l'Eglise à la ferveur et à la discipline des premiers siècles. Leur application dans la conduite des âmes devait infailliblement produire cet heureux résultat : les Jansénites en avaient déjà fait l'expérience. « Tout le monde sait, disait Arnauld, qu'à vingt-cinq lieues de Paris, Dieu a retracé une image vivante de la pénitence ancienne parmi tout un peuple, par la vigilance et la charité d'un excellent pasteur, et par la sagesse d'un grand archevêque, qui l'a appelé à ce ministère.... C'est là qu'on voit des pénitents, qui non-seulement reçoivent les pénitences qu'on leur impose, mais qui les demandent avec instance, qui les pratiquent avec ardeur, et qui tâchent toujours d'en augmenter l'austérité et la durée. Non-seulement ils souffrent qu'on leur retranche la communion du fils de Dieu, mais ils veulent eux-mêmes en être séparés ; ils n'entrent pas même dans l'église, se trouvant

(1) *Mémoires* de Rapin, t. 1, p. 22 sq.

indignes de mêler leurs voix avec celle du peuple de Dieu et de jouir de la vue bienheureuse des mystères également terribles et vénérables ; ils se tiennent à la porte dans une humilité profonde, pleurant tandis que les autres chantent... Ils se retirent de Dieu par un saint respect, afin qu'il s'approche d'eux par sa miséricorde... Que peuvent opposer les hommes à ces miracles de la puissance de Dieu....? »

Nous ne leur opposerons que l'histoire. Le village où vivait cette communauté retrouvée de premiers fidèles s'appelait Saint-Maurice, dans le diocèse de Sens. Henri Duhamel en était le curé. Henri avait pris ses grades en Sorbonne dans le temps où les controverses soulevées par l'*Aurélius* de S. Cyran passionnaient les esprits ; il avait embrassé avec ardeur les opinions du *Vengeur très-juste de la hiérarchie*. Dès qu'il fut établi dans sa petite cure, il commença à parler à son peuple d'un ton de prophète, à déplorer en Jérémie le relâchement des mœurs. Il retraçait dans ses prônes les images de l'ancienne pénitence, dont il exagérait la pratique, tout en lui décernant de grands éloges. Après avoir préparé son peuple par ses beaux discours, il rétablit la pénitence publique dans sa paroisse, mêlant aux prescriptions de l'ancienne discipline des règles de sa façon.

Un dimanche de l'année 1641, après avoir fait à l'ordinaire la procession autour de l'église, on lui apporta un fauteuil à l'entrée, où, s'étant assis, il parut un paysan nu-tête et nu-pieds qui vint se prosterner devant lui pour être mis en pénitence. Le curé et le paroissien s'étaient préalablement concertés et les cérémonies furent bien observées de part et d'autre. Une fois réconcilié, le pénitent suivit son pasteur, qui, triomphant de cette conquête, monta en chaire, et, par un discours un peu plus véhément que d'habitude, tâcha d'inspirer à son peuple l'amour de cette pénitence dont il venait de lui montrer un exemple ; il lui en expliqua les règles, lui annonça qu'on les suivrait désormais, et commença

par distinguer ceux qu'il prétendait mettre en pénitence en quatre ordres différents, selon la différence de leurs péchés. Le premier était pour les pécheurs qui n'avaient causé aucun scandale : ils assistaient à l'office dans l'Eglise, mais au bas, vers la porte, et séparés des autres paroissiens ; le second était pour les pécheurs qui n'avaient causé aucun scandale, mais qui s'étaient laissé aller à quelque parole blessante contre le prochain : ils assistaient à l'office, hors de l'église et sous le vestibule ; le troisième était pour les pécheurs scandaleux : ils étaient relégués dans le cimetière et n'entraient dans l'église que pour assister à la prédication ; le quatrième était pour les pécheurs d'une vie tout-à-fait déréglée : on les éloignait jusque sur une petite colline, située en face de l'église, mais séparée d'elle par un vallon où coulait la rivière. Tous ces pénitents avaient la tête nue pendant l'office, quelque temps qu'il fît. Lorsque le curé allait commencer à prêcher, son diacre s'avançait vers la porte de l'église et criait : Que ceux qui sont en pénitence s'approchent pour entendre la parole de Dieu. Après le sermon, le diacre disait : Que ceux qui sont en pénitence se retirent.

Quand le curé le jugeait à propos il réconciliait ces pénitents de la manière suivante : il se plaçait à la porte de l'église revêtu de l'aube, de l'étole, accompagné de son diacre et d'autres officiers. Assis dans un fauteuil, il tenait les pénitents prosternés à ses pieds pendant qu'il récitait sur eux quelques prières de son rituel, et, après les avoir arrosés d'eau bénite, il leur commandait de se lever, il leur donnait la main pour les introduire dans le lieu saint les uns après les autres. Il les confessait alors pour la seconde fois, leur donnait l'absolution, disait la messe et les communiait ; il terminait la cérémonie en les recevant à l'offrande avec des agneaux, des poulets ou autres présents avec lesquels le saint pasteur fêtait l'heureux retour de ses ouailles à la vie de la grâce.

Cependant Duhamel vit que la discipline de la primitive Eglise n'était pas du goût de tous ses paroissiens ; il voulut faire un exemple d'éclat et négocia avec le seigneur de Saint-Maurice pour qu'il lui permît de mettre sa fille en pénitence. Ce seigneur, appelé Navineau, était un homme de bien et de petit esprit ; sa fille, âgée de dix-huit ans, était de mœurs fort innocentes. Navineau consentit à la proposition de son curé. Quand on sut que la fille du seigneur allait être mise en pénitence, chacun en parla selon ses idées ; mille soupçons vinrent aux uns qui furent combattus par les autres. Duhamel, cependant, disposait tout pour le spectacle. La demoiselle, en habit de pénitente, fut reléguée au cimetière, d'où elle assistait aux offices pieds et tête nus. Il fit croire à cette pauvre fille que cette humiliation lui serait un grand honneur devant Dieu et devant les hommes. Il en conta tant à cette innocente que, soit par l'ardeur qu'elle mettait à accomplir sa pénitence, soit par la délicatesse de son âge et de son tempérament, elle tomba malade d'une fièvre continue qui l'emporta en peu de jours. Tout le monde, à Saint-Maurice et dans les environs, attribua cette mort à l'imprudence du curé. Celui-ci, pour consoler Navineau, fit l'oraison funèbre de sa fille et la déclara sainte.

On raconte une équipée d'un autre genre. Il y avait dans le village un cabaretier qui parlait assez hardiment et se moquait de ces innovations de pénitence qui lui enlevaient sans doute quelques pratiques. Le curé trouva bientôt un prétexte de se venger. Le cabaretier donnait à boire les dimanches et jours de fête, quand le service divin était fini, selon les ordonnances de l'archevêque de Sens. Duhamel l'entreprit sur cela ; le cabaretier s'en moqua, et comme le curé le menaçait s'il ne lui obéissait, cet homme, oubliant le respect qu'il devait à son pasteur, laissa échapper le nom de Dieu. A ce blasphème, le réformateur, transporté d'un zèle un peu intéressé, lui donna un grand soufflet à tour de bras

et le renversa à ses pieds, car c'était un rude jouteur. Il ne s'en tint pas à cette punition; il fit traîner le malheureux en prison, d'où il ne le laissa sortir qu'après lui avoir fait promettre de se mettre en pénitence pendant plus de quatre mois.

Citons encore un trait de la *vigilance et de la charité de cet excellent pasteur*. Un curé dans le voisinage de Saint-Maurice, après avoir causé du scandale, était revenu à Dieu. Duhamel le sut et crut que cet homme servirait à ses desseins s'il voulait se donner à lui; il le cajola si bien que le curé se mit sous sa conduite, et il en fit aussitôt l'ornement de la pénitence publique. Il l'obligeait à monter en chaire sans soutane, les pieds et la tête nus, la corde au cou et l'y tenait pendant tout l'office (1).

Voilà les extravagances impies qui, à vingt-cinq lieues de Saint-Maurice, se transformaient sous la plume d'Arnauld en « vivante image de la Pénitence ancienne. » Certes, ce n'était point par de telles folies qu'on pouvait remédier aux abus qui s'étaient glissés alors dans l'administration du sacrement de pénitence. Ces abus, qui accusaient la faiblesse de ministres prévaricateurs, et non la défaillance et la corruption de l'Eglise, Bossuet les signalait et les flétrissait. Ainsi : « Il a pris, à quelques docteurs, une malheureuse et inhumaine complaisance, une piété meurtrière, qui leur a fait porter des coussins sous les coudes des pécheurs, chercher des couvertures à leurs passions, pour condescendre à leur vanité, et flatter leur ignorance affectée.... Ils confondent le ciel et la terre ; ils mêlent Jésus-Christ avec Bélial ; ils cousent l'étoffe vieille avec la neuve, contre l'ordonnance expresse de l'Evangile, des lambeaux de mondanité avec la pourpre royale : mélange indigne de la piété chrétienne ; union monstrueuse qui déshonore la vérité, la simplicité, la pureté in-

(1) *Histoire du Jansénisme*, p. 441 sq.

corruptible du christianisme. » Mais en même temps le grand évêque signalait et flétrissait les docteurs jansénistes: « Quelques autres, non moins extrêmes, ont tenu les consciences captives sous des rigueurs très-injustes : ils ne peuvent supporter aucune faiblesse, ils traînent toujours l'enfer après eux et ne fulminent que des anathèmes..... Ils trouvent partout des crimes nouveaux et accablent la faiblesse humaine en ajoutant au joug que Dieu impose (1). »

Entre ces docteurs extrêmes, saint Vincent de Paul, M. Ollier, le P. de Condren et les prêtres pieux et zélés qu'ils formaient, apportaient dans la direction des âmes cette charité pastorale, *sévère sans rigueur et douce sans flatterie* (2), dont S. François-de-Sales venait de donner de si beaux exemples et de si belles leçons. Cependant, arrivé à un âge où la froide raison aurait dû lui inspirer plus de justice, Arnauld écrivait à un ami : « Il n'y avait presque personne, en France, qui fût éclairé sur le délai de l'absolution, avant le livre de *la Fréquente Communion*. Et c'est ce qui fut cause qu'il fit tant de bruit, les uns condamnant ce ce qui y était dit sur ce sujet, comme une nouveauté blâmable, et les autres en étant ravis, et y donnant une approbation extraordinaire. Il ne paraît point que l'utilité de ce délai ait été connue à S. Philippe-de-Néri ; et je pense qu'on doit dire la même chose du cardinal de Bérulle et du P. de Condren (3). » Ces Arnauld ont toujours eu « de la vanité à revendre. » Ecoutons l'humble Vincent de Paul donner une leçon de modestie au superbe auteur de *la Fréquente communion :* « Peut-on ne pas s'apercevoir, disait-il, que les dispositions qu'exige ce jeune docteur pour la réception des saints mystères sont si hautes, si éloignées de la fai-

(1) Oraison funèbre de Nicolas Cornet.

(2) Panégyrique de S. François de Sales.

(3) Lettre à M. Du Vaucel, 30 septembre 1689.

blesse humaine, qu'il n'y a personne sur la terre qui puisse s'en flatter ? Si, comme il le soutient sans aucun adoucissement, il n'est permis de communier qu'à ceux qui sont entièrement purifiés des images de la vie passée par un amour divin pur et sans mélange, qui sont parfaitement unis à Dieu seul, entièrement parfaits et entièrement irréprochables, peut-on se dispenser de dire avec lui que ceux qui, selon la pratique de l'Eglise, communient avec les dispositions ordinaires, sont des chiens et des antechrists ?.... Non, avec de tels principes, il n'appartient plus de communier qu'à monsieur Arnauld, qui, après avoir mis ces dispositions à un si haut point qu'un saint Paul en serait effrayé, ne laisse pas de se vanter plusieurs fois dans son apologie qu'il dit la messe tous les jours (1). »

En effet, il n'appartenait plus qu'à M. Arnauld de communier : le livre de *la Fréquente Communion* avait fait déserter la table sainte. Ce résultat désastreux nous est attesté par un saint et par une femme du monde. Il importe de recueillir leur témoignage. Il nous permettra de juger le jansénisme, non pas dans les beaux ouvrages de MM. de Port-Royal et de leurs amis, mais à ses fruits parmi le peuple chrétien.

« La lecture de ce livre *(la Fréquente Communion)*, écrivait Vincent de Paul à un de ses prêtres, au lieu d'affectionner les hommes à la fréquente communion, elle en retire plutôt. L'on ne voit plus cette hantise des sacrements qu'on voyait autrefois, même à Pâques. Plusieurs curés se plaignent de ce qu'ils ont beaucoup moins de communiants que les années passées : Saint-Sulpice en a trois mille de moins ; M. le curé de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, ayant visité les familles après Pâques, en personne et par d'autres, nous dit dernièrement qu'il a trouvé quinze cents de ses pa-

(1) Cité par Rohrbacher, *Histoire de l'Église*, t. XXV, p. 455.

roissiens qui n'ont pas communié; et ainsi des autres. L'on ne voit quasi personne qui s'en approche les premiers dimanches des mois et les bonnes fêtes, ou très-peu, et guère plus aux *religions*, si ce n'est encore un peu aux jésuites (1). »

Entendons maintenant madame de Choisy écrivant à son amie, la comtesse de Maure, au sujet d'une petite brouille survenue entre elle et la marquise de Sablé, très-affectionnée à Port-Royal et à la bonne mère Angélique :

« A l'exemple de l'amiral de Châtillon, je ne me décourage pas dans la mauvaise fortune. J'ai senti avec douleur la légèreté de madame la marquise, laquelle, persuadée par les jansénistes, m'a ôté l'amitié que les Carmélites m'avaient procurée auprès d'elle. Je vous prie, madame, de lui dire de ma part que je lui conseille en amie de ne s'engager pas à dire qu'elle ne m'aime plus, parce que je suis assurée que dans dix jours que je suis obligée d'aller loger à Luxembourg, je la ferais tourner casaque en ma faveur. Entrons en matière. Elle trouve donc mauvais que j'aie prononcé une sentence de rigueur contre M. Arnauld. Qu'elle quitte sa passion, comme je fais la mienne, et voyons s'il est juste qu'un particulier, sans ordre du Roi, sans bref du Pape, sans caractère d'évêque ni de curé, se mêle d'écrire incessamment pour réformer la religion, et exciter par ce procédé là, des embarras dans les esprits, qui ne font autre effet que celui de faire des libertins et des impies. J'en parle comme savante, voyant combien les courtisans et les mondains sont détraqués depuis ces propositions de la grâce, disant à tous moments : « Hé ! qu'importe-t-il comme l'on fait, puisque, si nous avons la grâce, nous serons sauvés, et si nous ne l'avons point, nous serons perdus ? » Et puis ils concluent par dire : « Tout cela sont fariboles. Voyez comme ils s'étranglent *trétous*. Les uns soutiennent une chose, les autres

(1) Lettre de saint Vincent de Paul à l'abbé d'Horgni, 25 juin 1648.

une autre. » Avant toutes ces questions-ci, quand Pâques arrivoient, ils étoient étonnés comme des fondeurs de cloche, ne sachant où se fourrer et ayant grands scrupules. Présentement ils sont gaillards, et ne songent plus à se confesser, disant : « Ce qui est écrit est écrit. » Voilà ce que les Jansénistes ont opéré à l'égard des mondains. Pour les véritables chrétiens, il n'étoit pas besoin qu'ils écrivissent tant pour les instruire, chacun sachant fort bien ce qu'il faut faire pour vivre selon la loi. Que messieurs les Jansénistes, au lieu de remuer des questions délicates, et qu'il ne faut point communiquer au peuple, prêchent par leur exemple, j'aurai pour eux un respect tout extraordinaire, les considérant comme des gens de bien, dont la vie est admirable, qui ont de l'esprit comme les anges, et que j'honorerais parfaitement s'ils n'avaient point la vanité de vouloir introduire des nouveautés dans l'Eglise. Je crois fermement que si M. d'Andilly savait que j'eusse l'audace de n'approuver pas les jansénistes, il me donnerait un beau soufflet, au lieu de tant d'embrassades amoureuses qu'il m'a données autrefois. Je ne vous écris pas de ma main, parce que je prends des eaux de Sainte-Reine, qui me donnent un froid si épouvantable que je ne puis mettre le nez hors du lit. Mais, madame, la colère de madame la marquise ira-t-elle, à votre avis, à me refuser la recette de la salade ? Si elle le fait, ce sera une grande inhumanité, dont elle sera punie en ce monde et en l'autre (1). »

Ce ne fut pas seulement à Paris qu'on eut à déplorer les ravages du jansénisme dans la piété chrétienne. A mesure qu'il se répandit dans les provinces, il y produisit rapidement des fruits de mort. Bientôt on vit partout des curés, imbus de l'esprit d'Arnauld, refuser pendant de longues années l'absolution à leurs paroissiens, les détourner de l'ac-

(1) Port-Royal, t. 5, p. 72.

complissement du devoir pascal, différer la première communion des enfants jusqu'à l'âge de vingt et trente ans, laisser mourir les malades sans sacrements, et crier à la violation des saintes règles et de la discipline ecclésiastique, dès qu'on voulait s'opposer à leur conduite barbare et sacrilége (1).

Il était nécessaire d'indiquer ce résultat pratique des doctrines d'Arnauld pour bien apprécier le débat, nous devrions dire le combat, qui va s'engager autour du livre de *la Fréquente Communion.* Les jésuites furent les premiers à dénoncer cet ouvrage. Du haut de la chaire de la chapelle de Saint-Louis, dans la rue Saint-Antoine, où il prêchait alors avec un grand succès, le P. Nouet, ancien professeur de rhétorique, démasqua le docteur inconnu *qui se cachait comme Calvin avant de répandre ouvertement son venin.* M. Sainte-Beuve se moque de l'éloquence du révérend père, et lui trouve des mots peu élégants. Il reconnaît toutefois que « le fond du reproche (adressé par le P. Nouet à son adversaire) était qu'on voulait rendre les autels déserts et la sainte table inaccessible, sous prétexte de les honorer, et qu'il y avait partie liée de couper les vivres aux fidèles (2). » Ce reproche nous paraît assez mérité. En le formulant dès la première heure, le P. Nouet montrait une grande clairvoyance, qui rachète amplement à nos yeux les défauts de sa rhétorique. M. Sainte-Beuve ne connaît d'ailleurs ces défauts que par « ces langues sincères, et ces plumes véridiques » de Port-Royal, ce qui nous explique et les ridicules de l'orateur et les railleries du critique. Arnauld et ses amis avaient prévu cette attaque. Ces fiers et courageux défenseurs de la

(1) On peut lire à la fin du 3e volume des *Mémoires* du P. Rapin plusieurs documents authentiques sur la conduite de quelques curés jansénistes dans divers diocèses. Rien de plus navrant, et ce n'est là cependant qu'un coin du tableau !

(2) Port-Royal, t. 2, p. 180.

vérité devaient bientôt vouer au mépris les *docteurs* qui voulaient combattre saint Augustin *en renards et non en lions* (1). Ils ne dédaignèrent pas cependant de ruser pour se mettre à l'abri des coups qu'ils savaient les attendre. Ils jugèrent prudent de faire précéder le livre de *la Fréquente Communion* de nombreuses approbations épiscopales et de lui donner ainsi la marque authentique de l'orthodoxie. Mais ils eurent soin de ne soumettre à l'examen des prélats que le corps de l'ouvrage à peine imprimé, c'est-à-dire une suite de *propositions*, de *réponses*, de textes et de conclusions qui avaient la simple prétention d'éclaircir « un escrit intitulé : « *Question, s'il est meilleur de communier souvent que rarement* (2). » Ils se gardèrent bien de produire la *préface*, pièce capitale où Arnauld avait condensé toute la théologie ascétique de S. Cyran, et qui devait rester comme le guide pratique des confesseurs jansénistes. Une fois les approbations obtenues, la *préface*, tenue cachée jusques-là, prit sa place d'honneur, et le livre de la *Fréquente Communion* fut livré au public.

Toutefois, deux évêques, Nicolas Sanguin, évêque de Senlis, et Louis d'Attely, évêque de Riez, trouvèrent si dangereux le livre décapité qu'on avait soumis à leur examen, qu'ils prièrent le P. Mairat, supérieur du P. Nouet, d'obliger le prédicateur de Saint-Louis à réfuter l'ouvrage d'Arnauld. De sorte que cet ouvrage fut attaqué avant qu'il fût mis en circulation orné de l'approbation de seize prélats. M. Sainte-Beuve accuse le P. Nouet d'avoir écrit lui-même l'approbation d'un de ces prélats, l'archevêque de Tours, Victor Le Bouthillier, et il trouve piquant de voir le révérend père

(1) *Considération sur l'entreprise de maître Nicolas Cornet*, par Arnauld.

(2) Cet *écrit* était un extrait de l'*Institution des Prêtres* du chartreux Molina. Le P. de Sesmaisons, jésuite, l'avait fait pour sa pénitente madame de Sablé, à laquelle madame de Guémené, dirigée par les Jansénistes, reprochait de communier trop souvent. Madame de Guémené se hâta de mettre la consultation du R. P. entre les mains d'Arnauld.

prêcher avec ardeur contre le livre qu'il avait loué avec non moins d'ardeur quelques mois auparavant. Ce qu'il y a de piquant, c'est que M. Sainte-Beuve fasse prêcher le P. Nouet contre l'ouvrage d'Arnauld, *revêtu des approbations,* alors que les sermons du Père commencèrent au *mois de mai*, que les approbations, sauf une, sont datées des mois de *juin, juillet et août*, et qu'elles ne parurent avec le livre complet qu'à la fin d'août ou dans les premiers jours de septembre. Malgré tout, *il reste prouvé* pour M. Sainte-Beuve *que le Père Nouet en personne avait rédigé l'approbation* de l'archevêque de Tours, datée *du* 23 *juin,* avant de commencer ses sermons, *au mois de mai.* Que voulez-vous ? *Lancelot le dit positivement.* Et *quand c'est un Lancelot qui parle*..... les dates elles-mêmes ont tort de le contredire.

La prédication du P. Nouet « découvrit tout le poison d'un si pernicieux livre, tout caché qu'il était sous les fleurs les plus exquises de l'éloquence de Port-Royal (1). » Elle élargit aussi le cercle de la discussion. On ne parla plus que de *la Fréquente Communion.* « La division se mit dans les familles, les enfants commencèrent à disputer contre leurs pères, les femmes contre leurs maris, les pénitents contre leurs confesseurs, quand ils leur refusaient l'absolution. On appelait excommuniés dans le public ceux qu'on retranchait de la communion. Le scandale qui croissait tous les jours alla jusque là qu'on vit profaner ce qu'il y a de plus saint et de plus inviolable dans le secret de la confession, et il se trouva même, à l'occasion d'une conduite si nouvelle, des maris aller observer leurs femmes jusque dans le sacré tribunal de la Pénitence (2). » Cependant le prince de Condé faisait imprimer ses *Remarques chrétiennes et catholiques* sur le livre qui agitait si profondément l'opi-

(1) *Histoire du Jansénisme,* p. 501.

(2) *Mémoires* du P. Rapin, t. 1, p. 33.

nion ; le P. Lombard écrivait ses *lettres d'Eusèbe à Polémarque ;* Raconis, évêque de Lavaur, sa *Brève anatomie du libelle ;* le P. Petau, son traité *de la Pénitence publique.* Assurément, au point de vue littéraire, ces polémistes perdirent « leur escrime contre M. Arnauld de *la Fréquente Communion,* » comme dit Gui Patin (1). M. Sainte-Beuve, après Boileau, a beau jeu contre leur français et leur style malsain et suranné. Mais il y avait là autre chose qu'une question de littérature, et, dans une controverse théologique, il n'est pas nécessaire de parler le français d'un académicien pour avoir raison.

Le carême arriva ; à Paris, et dans plusieurs villes, Amiens, Toulouse, Marseille, les prédicateurs agitèrent la grande question du moment. La mêlée s'agrandit, elle s'envenima aussi ; à Amiens, par exemple, « on pensa en venir aux mains et se cantonner sur la diversité de ces opinions (2). » Dans cette conflagration générale, les femmes se distinguèrent par leur empressement à s'enrôler et à combattre sous la bannière de Jansénius. Le P. Rapin, qui est bien informé quand il donne des renseignements sur les dames, sur le ton et l'esprit des sociétés (M. Sainte-Beuve se plaît à le reconnaître), a sur ce sujet des chapitres qu'il aurait pu intituler : *Les précieuses ridicules et les femmes savantes de la Grâce.* Je lui emprunte abondamment.

On ne parlait que de S. Augustin dans les ruelles. Les femmes du grand monde se rangèrent aisément du côté des nouveaux docteurs, parce qu'elles y étaient considérées et qu'on y avait une grande déférence pour leurs sentiments. Celles surtout qui, après une jeunesse peu régulière, recherchaient la réputation de prudes dans un âge plus avancé, étaient les plus zélées et les plus ardentes. D'ailleurs la dé-

(1) *Lettres*, lettre 2.

(2) *Mémoires* d'Omer Talon (année 1644).

votion devenait à la mode, car la reine était dévote. Il ne paraissait point à la cour d'autre parti pour les femmes, et beaucoup pensèrent à se rendre considérables par là.

Mettant en pratique les sermons de leurs austères directeurs, elles commencèrent à prendre des collerettes et des manches pour se couvrir le sein et les bras (1). Cette réforme eut du succès : on appela ces manches *à la Janséniste*.

La dévotion n'était pas le seul mobile de cet engouement des femmes pour Port-Royal. Les dames qui se piquaient d'esprit étaient charmées de voir la princesse de Guéméné, la comtesse de Brienne, la marquise de Liancourt parler d'un air décisif de la doctrine de Molina et de celle de S. Augustin, s'enfoncer dans les abîmes les plus profonds de la prédestination, citer l'histoire des semi-pélagiens, le concile d'Arles, le second concile d'Orange ; elles se persuadaient qu'il ne fallait que devenir jansénistes pour devenir savantes. Ces savantes firent les docteurs. Une d'elles, par exemple, et de la plus haute condition, toute heureuse d'avoir rencontré dans quelque ouvrage traduit de S. Augustin un endroit qui lui paraissait venir à l'appui d'une opinion de Jansénius, accourait sur l'heure vers son curé avec son trésor, lui montrait du doigt le passage formel, et remerciée, félicitée même par l'honnête pasteur qui n'osait, par égard, la contredire, s'en retournait triomphante. Une autre, à une objection qui lui était faite sur un point de dogme, répondait résolument : « *Nous* ne *nous* prononçons pas là-dessus, *nous* enseignons autre chose. » Un jour la duchesse de Longueville

(1) TARTUFE, *tirant un mouchoir de sa poche,*
Ah! mon Dieu ! je vous prie
Avant que de parler, prenez-moi ce mouchoir.
DORINE.
Comment !
TARTUFE.
Couvrez ce sein que je ne saurais voir
Par de pareils objets les âmes sont blessées, etc.

présidait dans son hôtel une réunion d'évêques. Des gens d'affaires demandèrent à la voir ; on leur répondit : « Madame ne peut vous parler ; elle travaille aux affaires de l'Eglise. »

C'est madame de Longueville et son amie mademoiselle de Vertus que la Rochefoucauld appelait les *mères de l'Eglise ;* madame de Guéméné, madame du Plessis-Guénégaud, madame de Sablé, la duchesse de Luynes, méritaient aussi ce titre glorieux. Comme nous les trouverons souvent à côté de nos *Messieurs*, signalons, sans avoir la prétention d'achever le portrait, quelques traits de la physionomie janséniste de ces héroïnes de Port-Royal.

Madame de Guéméné. — La dévotion fut le dernier de ses amours, suivant le mot de S. Evremond. M. d'Andilly fut un de ses galants lorsqu'elle était jeune. Pomponne, la maison de campagne d'Arnauld, et Compurai, le château de la princesse, étaient assez rapprochés : ce voisinage entretenait l'amitié.

Une fois converti, le brillant disciple de S. Cyran voulut convertir à son tour, et l'objet de son *amour* devint l'objet de sa *charité*. Les casuistes n'étaient pas les seuls à connaître les ressources des distinctions subtiles et de la pureté d'intention. Madame de Guéméné racontait à ses amies l'heure et la circonstance de sa conversion : ce fut à la suite d'un entretien qu'elle eut avec M. d'Andilly, une après-dîner, alors que le matin même elle avait passé le temps de la messe à imaginer une nouvelle coiffure pour se parer, tant elle était vaine.

L'heureux apôtre se hâta de présenter sa conquête à l'abbé de S. Cyran. Le *souverain* directeur parla de Dieu et du salut à la princesse d'une manière où elle prit goût ; elle se fit bâtir un appartement à Port-Royal pour s'y retirer. Un passage des *Mémoires* du cardinal de Retz nous apprend que ces saintes ardeurs s'attiédirent bientôt :

« Le diable avait apparu justement 15 jours devant ceste advanture à madame la princesse de Guéméné, et il lui apparaissait souvent, évoqué par les conjurations de M. d'Andilly, qui le forçait je crois de faire peur à sa dévote, de laquelle il estoit encore plus amoureux que moi, mais en Dieu et purement spirituellement. J'évoquai de mon costé un démon qui luy parut soubs une forme plus bénigne et plus agréable. Il la tira au bout de six semaines du Port-Royal où elle faisait de temps en temps des escapades plutost que des retraites. » Malgré ces rechutes, on ne désespéra jamais à Port-Royal du salut de l'illustre pénitente. D'ailleurs elle s'employait avec beaucoup de zèle à prévenir la reine en faveur des nouvelles opinions ; elle contribuait largement aux frais de l'agrandissement du monastère de la mère Angélique ; elle usait de son influence sur le coadjuteur de l'Archevèque pour arrêter la condamnation de la *théologie familière* et faire lever l'interdit dont les prédications de M. Singlin avaient été frappées. Madame de Guéméné resta toujours fidèle au cardinal et à Jansénius. Quand la bulle condamnant les cinq propositions parut, après l'emprisonnement de Retz, elle fut voir la reine, qui lui dit en l'apercevant : « Enfin, madame, nous avons une bulle ; vous la recevrez sans doute, car on a promis à Port-Royal de se soumettre. » — « Oui, madame, répondit la princesse, nous recevrons la bulle quand votre Majesté aura reçu le bref que nous attendons pour l'élargissement du cardinal de Retz. »

Madame Du Plessis-Guénégaud. — Femme d'un secrétaire d'Etat peu satisfait du cardinal Mazarin, travaillant à renverser le ministre, elle entra plus par politique que par dévotion dans le parti de M. Arnauld, qui était aussi celui des mécontents. Elle était alors jeune, bien faite, et comme elle avait beaucoup d'esprit, qu'elle faisait les honneurs de sa maison avec une grâce parfaite et une vraie magnificence, son salon était un des plus célèbres de Paris. Elle habitait

l'hôtel de Nevers, au bout du Pont-Neuf. C'était là le grand théâtre où se débitait avec éclat le nouvel évangile de Port-Royal. La politesse de la maîtresse du logis, la bonne chère, car la table y était d'une grande délicatesse et d'une grande somptuosité, la compagnie la plus choisie des gens de robe et d'épée, et toutes sortes de divertissements d'esprit y attirait tant de monde, que l'hôtel de Nevers devint le rendez-vous le plus fréquenté des Jansénistes. L'évêque de Comminges, cousin-germain de la comtesse, le prince de Marcillac, depuis duc de La Rochefoucauld, le maréchal d'Albert, la marquise de Liancourt, la comtesse de Lafayette, la marquise de Sévigné, M. de Pomponne, fils de M. d'Andilly, l'abbé Testu, ami intime de madame Du Plessis, beau parleur, mais sujet aux vapeurs à la mode, l'abbé de Rancé, homme agréable et spirituel avant d'être l'austère réformateur de la Trappe, les Barillon et tout ce qu'il y avait de brillant parmi la jeunesse, à la ville ou la cour, se rendaient régulièrement chez la comtesse, soit à Paris, soit à Fresne, séjour délicieux et assez rapproché de la capitale.

Madame Du Plessis se servait de ses talents et de son influence pour étendre l'empire de la vérité et prêcher les cinq propositions. Toutefois, à l'hôtel de Nevers comme à Port-Royal, on disait alors : « Sauf le jugement suprême du Siége apostolique. » Lorsque ce jugement fut connu, ces belles protestations de soumission s'évanouirent. Nous connaissons la réponse de madame de Guéméné à la reine. Madame Du Plessis manifesta ses sentiments d'une autre manière. La duchesse d'Aiguillon, ayant appris l'arrivée de la bulle, pria la marquise du Vigean d'aller l'annoncer à sa bonne amie, au bout du Pont-Neuf. Celle-ci courut à l'hôtel de Nevers ; on lui dit que la comtesse avait pris médecine, mais qu'elle ne laisserait pas de la recevoir. En la voyant entrer, madame Du Plessis lui demanda : « Avons-nous des nouvelles de Rome? — Oui, répondit la marquise, mais

vous n'êtes pas en état de m'écouter, parce que vous avez été purgée.— Point du tout.— Assurément ! — Je vous assure. — La bulle est venue, ma chère, dit alors la marquise ; les Jansénistes sont condamnés. Au même moment, la comtesse pressée courut à la garde-robe, où elle pensa crever de dépit et de sa médecine.

Madame de Sablé. — Quand elle donna occasion au livre de *la Fréquente Communion*, elle était sous la direction des Jésuites. Gagnée au parti par M. d'Andilly et la mère Angélique, elle se retira à Port-Royal de Paris pendant la prospérité de ce monastère. Un de ses admirateurs passionnés, M. Cousin, nous assure qu'elle y menait une vie pieuse, mais agréable et fort douce. Elle s'occupait de la grande affaire de son salut, sans en négliger aucune autre, le soin de sa santé, le goût de tous les délicatesse, y compris la friandise, celui de la belle littérature, surtout la passion d'un certain crédit pour soi, pour ses amis, pour tout le monde. Elle avait fait de son appartement un autre hôtel de Rambouillet en petit, très-aristocratique, encore un peu galant, toujours très-bel esprit, d'une dévotion élégante et d'abord assez peu sévère. En même temps qu'on faisait chez elle de la dévotion et du bel esprit, on y faisait aussi des confitures et de merveilleux ragoûts ; on y composait des élixirs pour les vapeurs et des recettes contre les maladies(1). Aussi l'abbé de la Victoire lui dit un jour que le diable qu'elle avait banni de sa chambre, de sa garde-robe et de son cabinet, où tout était devenu modeste depuis qu'elle s'était reformée, s'était habilement retranché dans la cuisine. Ces belles pénitentes de Port-Royal avaient gardé chacune leur démon. La Rochefoucauld trouvait que celui de madame de Sablé faisait merveille dans son retranchement. Il lui écrivait : « Vous ne pouvez faire une plus belle charité que

(1) *Madame de Sablé*, par Victor Cousin, p. 92.

de permettre que le porteur de ce billet puisse entrer dans les mystères de la marmelade et de vos véritables confitures, et je vous prie très-humblement de faire en sa faveur tout ce que vous pourrez... Si je pouvais espérer deux assiettes de ces confitures dont je ne méritais pas de manger autrefois, je croirais vous être redevable toute ma vie. » Le grand moraliste disait encore à son amie en lui envoyant des *Maximes :* « Voilà tout ce que j'ai de maximes ; mais comme on ne fait rien pour rien, je vous demande un potage aux carottes, un ragoût de mouton. » Un des admirateurs jansénites de madame de Sablé lui mandait qu'un fort honnête homme venait le chercher en carrosse pour le mener faire l'essai de son chocolat. La comtesse de Bregy l'assurait un jour que rien n'était plus délicieux que de manger de ses potages en l'écoutant parler. M. de S. Cyran, qui recommandait d'accoutumer les *petits Messieurs* « à manger toutes sortes de légumes, de la morue, des harengs, » n'inspira pas la même mortification à leurs pères et à leurs mères. La bonne chère fut dès le commencement fort estimée dans la haute société janséniste. Elle eut son traiteur préféré, Guille, le Véfour ou le Brebant de l'époque, qui naturellement se convertit. On lui apprit si bien qu'il n'y avait point de salut à espérer hors du bienheureux troupeau de la nouvelle Eglise, qu'il regardait le reste des hommes comme des réprouvés. Aussi les vins les plus exquis, les viandes les plus délicates, les bisques et les ragoûts les plus délicieux, lui semblaient-ils n'être que pour les prédestinés de Port-Royal, qui étaient les vrais enfants de la maison. Cette théorie de Guille fut pratiquée même au pur foyer de la pénitence, dans l'austère couvent de la mère Angélique. Marie de Beauvillers, abbesse de Montmartre, racontait au P. Rapin qu'obligée pendant la Fronde de se retirer à Paris, elle rendit un jour visite à l'abbesse de Port-Royal, où on lui servit une collation si recherchée qu'elle avouait n'avoir

jamais mangé de meilleure patisserie. Mais la mère Angélique, Guille et même madame de Sablé étaient surpassés dans les raffinements de la table par un de leurs pères vénérés, M. de Gondrin, archevêque de Sens. Ce grand évêque, dont le docteur Arnauld, dans la préface de *la Fréquente Communion*, vantait le zèle pour le rétablissement de la discipline, offrait à ses amies de somptueux festins. Il inventa un parfum qui n'eut point de rival, tant la dépense en était excessive. Toutes les bougies des lustres et des chandeliers étaient parfumées (1). Il faisait tremper dans de l'ambre liquéfié les bougies de cire dont il se servait à table. Elles rendaient une si suave odeur, qu'on cessait de manger pour se livrer aux enivrements de ces émanations délicieuses. Il avait soin de mettre sous chaque couvert une paire de gants de femme musqués ; l'eau d'ange, le jasmin et la fleur d'orange étaient répandues à profusion. Un jour il fit servir un repas qu'il donnait à madame la duchesse de Longueville et quelques autres dames des plus mondaines de Paris, par autant de jeunes hommes mollement et richement vêtus. Ce prélat cependant s'appelait dans ses lettres pastorales le successeur des Apôtres, l'imitateur de leurs vertus, et flétrissait les jésuites et les capucins comme corrupteurs de la morale et séducteurs des âmes. Nous avons trouvé plusieurs fois *Escobar* à Port-Royal ; il ne serait pas difficile d'y rencontrer *Tartufe*.

Madame de Sablé, qui appréciait sans doute beaucoup les parfums et les galantes surprises de l'archevêque, devait moins aimer les emportements de son zèle plâtré. Elle était « tout-à-fait ennemie des extrémités. » Même au moment de sa plus grande ferveur, elle ménagea ses anciens amis au risque de blesser les nouveaux. C'est ainsi qu'elle pria un

(1) « Les parties du parfumeur, dit le P. Rapin, qui montaient pour ce seul article à huit cent francs, sont encore à payer. Ce parfumeur s'appellait Valdor. La cause fut plaidée au Parlement de Paris, où l'archevêque fut condamné à payer. »

jour la maréchale de la Motte, gouvernante des enfants de France, d'amener à Port-Royal le Dauphin, qui n'avait que trois ou quatre ans. Le petit prince, étant arrivé chez la marquise, voulut visiter son appartement; on le mena dans un cabinet qui regardait sur le chœur des religieuses; on lui ouvrit la fenêtre, et il en vit quelques-unes qui priaient Dieu. Il leur cria en même temps d'en haut : « Qu'on vienne m'ouvrir! je suis le Dauphin. » Grande rumeur dans le couvent ! La mère Eugénie, qui ne connaissait pas la marquise, crut qu'il y avait du dessein, et n'approuva pas cette visite des persécuteurs de la vérité. Citons encore un trait de la *tolérance* de madame de Sablé. On trouve dans ses papiers, raconte M. de Sainte-Beuve, un petit billet du P. Rapin, sur une certaine salade mangée la veille au soir chez M. le premier Président de Lamoignon, et qui avait été trouvée fort bonne; c'était un secret de friandise de madame de Sablé. « On souhaite avoir le secret de la faire, écrit le P. Rapin : je tâcherai d'avoir le temps pour aller le demander moi-même. » Le père Rapin emportant sa recette de salade, et Nicole apportant un petit traité de morale, purent se rencontrer sur l'escalier de la marquise (1). On comprend pourquoi le P. Rapin trouve des excuses au jansénisme de madame de Sablé et pourquoi Port-Royal, dans son Nécrologe, lui mesure la louange avec une parcimonie qui n'est pas dans ses habitudes. Cependant, quoiqu'elle n'eût pas persévéré jusqu'à la fin, madame de Sablé avait bien mérité des Jansénites en leur amenant madame de Longueville, qui devint la *grande actrice* du parti.

Comme toutes ses contemporaines, madame de Longueville s'occupa beaucoup de théologie à l'apparition de *la Fréquente Communion*. Quand elle accompagna son mari à Munster, elle emmena le père Esprit, de l'Oratoire, pour discourir avec

(1) Port-Royal, t. 5, p. 76.

lui de la grâce et de la prédestination, trouvant cela fort beau ; elle s'occupa bien plus de saint Augustin que des négociations diplomatiques. La gouvernante de sa belle-fille disait à sa maîtresse : « Votre belle-mère décide à table en se jouant des choses dont les Pères et les conciles ne parlent qu'en tremblant. » On connaît les aventures galantes et guerrières de l'héroïne de la Fronde. Après s'être tout permis, elle trouvait la morale des jésuites trop relâchée ; le concile de Trente lui faisait pitié. Elle tourna contre les ennemis de la Grâce son ardeur belliqueuse, et mérita bientôt avec son inséparable amie (1), mademoiselle des Vertus, le titre auguste que leur donna La Rochefoucauld. Mademoiselle des Vertus publia un jour qu'elle avait été guérie miraculeusement d'une fluxion sur le genou par la sainte épine gardée par les filles de la mère Angélique. Les docteurs du parti déclarèrent le prodige très-authentique, ce qui augmenta beaucoup la dévotion du peuple pour les autels de Port-Royal. Madame de Longueville était moins mystique. Elle n'avait pas besoin de miracle pour autoriser le pouvoir doctoral qu'elle s'était attribué : ses charmes lui suffisaient. Rapin l'appelle la grande enchanteresse. Elle parlait mieux que personne et savait flatter avec un art incomparable. Elle fit plus pour le progrès de la nouvelle doctrine que n'avaient fait tous les discours et tous les écrits de ses directeurs. Elle gagna bien des dames de la cour, où, après la mort de la reine-mère, la cause de la bonne doctrine fut presque abandonnée. Mais ces conquêtes de ruelles où la Duchesse se signalait n'étaient que le prélude de conquêtes plus illustres et plus importantes. Elle attira dans les rangs des défenseurs de la vérité un grand

(1) « Elles étaient vêtues en vraies tourières de carmélites et passaient l'une et l'autre une partie de leur vie dans une affectation de minauderies éternelles, gémissant sans cesse toutes deux, au coin de leur feu, sur les désordres du siècle et sur les malheurs de l'Eglise, médisant avec hauteur de tout le monde par principe de réforme. » Rapin, t. 3, p. 236.

nombre de prélats. Elle les invitait à la venir voir, tenait avec eux des conférences dans son hôtel, et les cajolait si bien, qu'ils se laissaient mener avec une admirable docilité. Ces champions de madame de Longueville, comme on les nommait, avaient seuls son estime entre tous les membres de l'épiscopat. Quand on lui parlait des évêques qui s'étaient si hautement déclarés avec le Pape contre le jansénisme, elle disait en haussant les épaules : « Est-ce que ce sont des évêques, que ces gens-là ? C'est l'évêque d'Alet, l'évêque de Pamiers, l'évêque d'Angers, l'évêque de Beauvais, qui sont de vrais évêques, non pas ces prélats de cour. » Pour correspondre avec ces vrais évêques et d'autres amis qui habitaient la province, elle se servait d'un homme dont elle avait éprouvé le dévouement pendant les guerres de la Fronde. C'était un gascon appelé Janet ; il laissa croître sa barbe et se revêtit d'un habit d'anachorète. La duchesse crut qu'il ne serait pas facile aux ennemis de découvrir le courrier de la grâce sous le froc méprisé d'un ermite, et elle s'en divertissait avec son frère, le prince de Conti. Ces sortes d'intrigues étaient tellement chères à madame de Longueville, qu'elle eût été capable de se faire janséniste par le seul plaisir qu'elle y trouvait. C'était l'ermite qu'on chargeait des paquets les plus importants ; c'était lui qui faisait les ambassades les plus secrètes. On le voyait paraître de temps en temps à la porte du cabinet de la duchesse sans qu'on le connût ; il recevait ses instructions, qu'il accomplissait dans le mystère le plus impénétrable. Tout en faisant les affaires de Port-Royal, l'ermite n'oubliait pas les siennes ; il apportait tant de soin et d'habileté à augmenter son bien, qu'on l'appela le coupeur de bourses de la nouvelle opinion. Le P. Rapin avait ouï dire au P. Talon, qui le connaissait, qu'en moins de dix-huit mois il envoya plus de cent mille francs à ses parents. Il ne parlait jamais que de Dieu, le pauvre homme! avec ceux qui n'étaient pas du parti, et il en parlait d'un air si touchant

qu'il attendrissait jusqu'aux larmes ses auditeurs. Sous cette barbe et ce froc d'ermite, ne vous semble-t-il pas reconnaître le bon monsieur Tartufe? Nous l'avons déjà trouvé à Port-Royal déguisé en prélat; le voici devenu anachorète. Nous le verrons encore changer plusieurs fois de costume dans cette sainte maison où il est né assurément, s'il n'y est pas mort.

Quand vint l'heure de la *persécution*, madame de Longueville cacha chez elle, « comme faisait autrefois sainte Mélanie, ceux que l'on chassait de toutes parts. Elle les cachait encore plus dans son cœur que dans son hôtel (1). » Nos Messieurs célèbrent surtout les charités de la duchesse à l'égard des défenseurs de la vérité. Aussi *cette pieuse princesse, après avoir réjoui l'Eglise de la terre et du ciel par la solidité de sa conversion*, eut le bonheur de *mourir comme elle avait vécu* depuis tant *d'années, c'est-à-dire dans de grands sentiments de pénitence. Dieu est maintenant la récompense de ses vertus si chrétiennes; il lui ouvre son sein, comme elle a ouvert ses entrailles de charité à ses serviteurs. Que Jésus-Christ lui rende à la vue des anges et de son Père céleste ce qu'elle a fait si longtemps dans un si grand secret... Avec quels yeux n'aura-t-elle pas vu dans le ciel l'admirable M. de Bernières, dont Dieu s'était servi pour fomenter et nourrir les premiers feux de sa conversion ! et quelles actions de grâces ce saint homme, en la voyant, aura-t-il rendues à Dieu, qui avait mis lui-même la main à l'édifice pour l'affermir et l'achever, puisque sans son secours tout serait tombé par terre* (2) ! » — Tel est le style des décrets de canonisation janséniste. Port-Royal est vraiment et uniquement — dans la pensée de beaucoup — la porte du ciel. Tous, messieurs et dames, frères et sœurs, prennent place dans le bienheureux séjour ; ils s'y cantonnent autour de saint Augustin probablement, et y soutiennent encore que les cinq propositions ne sont pas dans Jansénius.

(1) *Mémoires* de Fontaine, t. 4, p. 301.
(2) *Mémoires* de Fontaine, t. 4, p. 302.

A côté des femmes illustres de Port-Royal, dont nous venons de citer quelques noms, il faut placer la foule bourgeoise des pénitentes de M. Duhamel, le curé de Saint-Maurice, devenu curé de Saint-Merri, à Paris. Duhamel, nous l'avons vu, était prédicateur et charlatan, humble et évaporé, décisif et patelin, baisant tout le monde et n'aimant personne, de toutes les parties de dévotion et de toutes les intrigues.

La chaire de Saint-Merri devint comme le premier écho de Port-Royal, où l'on faisait retentir le bruit de la trompette du nouvel évangile par la bouche de cet apôtre. Duhamel exerça bientôt un véritable empire sur tous ses paroissiens, mais il régna encore plus sur les femmes que sur les hommes ; il faisait faire à ses pénitentes une confession générale, et il devenait ainsi le maître de celles qu'il dirigeait par cet attachement d'où elles ne reviennent point, dit le P. Rapin, quand une fois elles se sont livrées à un directeur par une confidence si générale de leur personne et par une déclaration de toute leur vie. Son collègue à la cure de Saint-Merri, Edme Amyot, écrivait au père Annat, confesseur de Louis XIV : « Sa maison est toujours pleine de dames, auxquelles il fait des caresses comme en font les galants les plus passionnés ; il les prend par les mains et les bras, il les pince également avec familiarité (1), il les touche au visage en disant

(1) TARTUFE, *prenant la main d'Elmire, et lui serrant les doigts.*

Oui, Madame, sans doute ; et ma ferveur est telle...

ELMIRE.

Ouf ! vous me serrez trop.

TARTUFE.

C'est par excès de zèle.
De vous faire aucun mal je n'eus jamais dessein
Et j'aurais bien plutôt...

ELMIRE.

Que fait là votre main ?

TARTUFE.

Je tâte votre habit : l'étoffe en est moelleuse.

quelques mots d'édification sur la dévotion et sur l'amour de Dieu, ou en se recommandant à leurs prières. Il a autant d'artifice pour se couvrir qu'il en a pour dépouiller les femmes et leur faire donner jusqu'à leurs chemises. Il tient longtemps en pénitence celles qui ont de la difficulté à lui donner, pour les attendrir, et il épouvante des jugements de Dieu celles qui lui résistent ; il y en a plusieurs qui en sont mortes, et d'autres devenues folles. Dans l'église, il se compose le visage à la modestie, ayant toujours les yeux baissés (1); hors de l'église, ce ne sont que privautés, caresses, mignardises, qu'il accompagne toujours de quelques paroles de piété. Il a une maison en la paroisse sous le nom d'un certain Chanlat, proche le cloître, où il voit les dames qui viennent de nouveau à sa direction : les conférences pour les convertir durent plusieurs mois et plusieurs fois la semaine deux ou trois heures par jour, selon le mérite des personnes, si elles sont belles, mondaines, riches. »

Ce n'était pas seulement dans sa maison du cloître que Duhamel avait ses dévôts entretiens. On lit dans l'abrégé manuscrit de l'*Histoire du jansénisme*, conservé à la bibliothèque de Troyes :

« On emprunta alors de grosses sommes d'argent pour accroître le Port-Royal de Paris, où on élevait avec un fort grand soin les filles de qualité, surtout celles qui avaient de l'esprit, à qui on apprenait le latin, les Pères, Saint-Augustin et le grand mystère de la grâce et de la prédestination. Duhamel, curé de Saint-Merri, ne contribuait pas peu aux frais qu'il fallait faire. Il s'était rendu maître de la plupart des veuves de sa paroisse ; il avait l'adresse d'engager les plus considérables à de petites parties de dévotion et à des rendez-vous sur le mont Valérien, où l'on faisait des conférences

(1) ORGON.

Chaque jour à l'église il venait d'un air doux
Tout vis-à-vis de moi se mettre à deux genoux.

sur la grâce et sur la doctrine de Saint-Augustin, dont les bourgeoises étaient charmées, et tout cela se terminait par de petites collations propres et honnêtes, mais qui ne laissaient pas d'inspirer à la compagnie un certain air de familiarité, qui est toujours d'un grand ragoût à des femmes avec un directeur d'importance et de réputation, quand il sait relâcher à propos quelque chose de sa gravité de père spirituel et de pasteur par condescendance à ses brebis. Ces femmes si attachées à Duhamel étaient entre autres la Devarize, veuve d'un conseiller au Parlement, la Doublet, veuve d'un avocat, la Dubosc, veuve d'un marchand, la Humbert, veuve d'un chirurgien (1). »

Il attirait les yeux de l'assemblée entière
Par l'ardeur dont au ciel il poussait sa prière :
Il faisait des soupirs, de grands élancements,
Et baisait humblement la terre à tous moments...
Je lui faisais des dons, mais, avec modestie,
Il me voulait toujours en rendre une partie...
Je vois qu'il reprend tout, et qu'à ma femme même
Il prend, pour mon honneur, un intérêt extrême.

Le dévot et galant curé de Saint-Merri ressemble assez à l'ami de monsieur Orgon et de madame Prenelle. On ne s'étonnerait pas de l'entendre dire au Mont-Valérien ou dans la maison de M. Chanlat :

« L'amour qui nous attache aux beautés éternelles
N'étouffe pas en nous l'amour des temporelles, etc. »

Et encore, en acceptant les libéralités de ses veuves :

« Ceux qui me connaîtront n'auront pas la pensée
Que ce soit un effet d'une âme intéressée....
Ce n'est, à dire vrai, que parce que je crains
Que tout ce bien ne tombe en de méchantes mains ;

(1) Cité par l'Editeur des *Mémoires* du P. Rapin, t. 1, p. 128.

Et ne s'en servent pas ainsi que j'ai dessein
Pour la gloire du ciel et le bien du prochain »

Mais n'insistons pas ; M. de Sainte-Beuve, qui ne voit dans Tartufe que le casuiste de Pascal, et dans Duhamel qu'une innocente victime des calomnies des jésuites, nous répondrait avec madame Pernelle :

« Les langues ont toujours du venin à répandre ;
Et rien n'est ici-bas qui s'en puisse défendre....
Mon Dieu ! le plus souvent l'apparence déçoit ;
Il ne faut pas toujours juger sur ce qu'on voit. »

Faisons encore connaissance avec quelques curés jansénites de Paris. Ils sont tous illustres, car on était théologien, prédicateur, directeur incomparable dès qu'on épousait les intérêts de Port-Royal. C'est toujours le P. Rapin qui nous introduit, et qui parle.

Antoine de Bréda, curé de Saint-André-des-Arts, fut gagné des premiers par le goût qu'il prit à la direction des dames de sa paroisse. La duchesse de Luynes, qui fut une de ses premières pénitentes, lui fit venir ce goût. Madame de Luynes, détournée du monde par le peu de succès qu'elle y avait, se fit dévote ; elle fréquenta la paroisse, prit le curé pour directeur, et eut une grande docilité pour ses instructions. Le curé, charmé d'avoir une duchesse pour pénitente, la cultiva soigneusement, la visitant tous les jours presque et souvent même plus d'une fois. Cette fréquentation fit un attachement mutuel, et comme rien n'attachait tant que la nouvelle doctrine, M. de Bréda , pour se conserver sa dévote, la fit janséniste. L'exemple de la duchesse fructifia dans la paroisse St-André : la présidente de Hersé et bien d'autres femmes se mirent sous la direction de leur pasteur. Celui-ci voyait avec plaisir qu'il était secondé dans son zèle par Sainte-Beuve, docteur de Sorbonne,

qui faisait aussi de grandes conquêtes pour Port-Royal. Il habitait sur cette paroisse. Il demeurait avec sa mère et deux sœurs, jeunes, mondaines et grandes joueuses, qui attiraient chez elles beaucoup de monde. Le docteur avait son cabinet au second étage de la maison, de sorte que ses pénitentes se rencontraient souvent sur l'escalier avec les galants de ses sœurs : ce qui faisait mal à propos de petits embarras aux dévotes et des quiproquos de galanterie et de dévotion. On se plaignit à M. de Bréda, qui pria Sainte-Beuve d'avertir ses sœurs. Les jeunes filles n'étaient pas d'humeur à se réformer sitôt ; elles répondirent à leur frère qu'elles attendraient la grâce efficace de Port-Royal et le renvoyèrent à son saint Augustin. Cependant le confessionnal de Sainte-Beuve fut bientôt plus fréquenté que celui du curé, lequel vit le nombre de ses pénitentes diminuer de jour en jour. Madame de Luynes et mademoiselle de Châteauvieux elles-mêmes le quittèrent et passèrent au docteur. M. de Bréda ne supporta pas cette concurrence. Il obligea le docteur à se retirer, et, pour ressaisir son prestige et se venger, il renonça au jansénisme, devint moliniste ou quelque chose d'approchant. Quant à M. de Sainte-Beuve, privé de son confessionnal à Saint-André, il demanda en vain un asile dans les autres églises paroissiales : les curés, qui craignirent un rival, l'éconduisirent. Il fut réduit à se faire directeur en chambre garnie.

M. Mazure, curé de Saint-Paul, se signala moins par le nombre de ses pénitentes et l'éclat de sa direction que par ses querelles avec les Jésuites, ses paroissiens. Tantôt il voulait les obliger à l'encenser quand il portait le Saint-Sacrement à la Fête-Dieu, en passant devant leur église ; tantôt il faisait donner des batailles par ses prêtres aux pères de la maison professe, quand on faisait chez eux des enterrements de quelqu'un de la paroisse ; d'autres fois il refusait les derniers sacrements à ses paroissiens qui s'étaient con-

fessés aux Jésuites. Un jour, le célèbre P. de Lingendes prêchait à Saint-Paul sur la nécessité de faire une bonne confession à l'heure de la mort. Il dit que tous les confesseurs étaient bons à ce dernier moment pourvu qu'ils fussent habiles, et que les plus habiles étaient les meilleurs. A ces mots, le curé fit sonner les cloches, entonner vêpres et contraignit le prédicateur à se taire. — Inutile d'ajouter que M. Mazure était fort estimé à Port-Royal.

M. Merlin fut curé de Saint-Eustache par l'autorité des dames des halles, qui se révoltèrent pour repousser le candidat de la Cour et soutenir le pasteur de leur choix. Les troubles durèrent trois jours. On sonna le tocsin, on fit des barricades, et on menaça de piller l'hôtel du chancelier. Une députation de harengères alla trouver la reine. Elles lui adressèrent un discours pour lui démontrer que M. Merlin devait être curé de Saint-Eustache parce que tous les Merlin l'avaient été de père en fils (1). M. Merlin, d'un caractère timide, ne servit pas avec éclat les Jansénistes dans sa paroisse, mais il les laissa faire.

M. Rousse, curé de Saint-Roch, et M. Grenet, curé de Saint-Benoît, furent très-dévoués à Port-Royal. C'étaient eux qu'on avait chargés de soutenir contre les religieux les droits de la hiérarchie dans les assemblées des curés de Paris. La façon dont les Jansénites s'y prirent pour se rendre ces curés favorables mérite d'être rapportée. L'Archevêque de Sens, qui savait le charme puissant qu'exerce sur certaines gens un excellent repas, pria son ami, M. Rousse, de lui donner à dîner, et de réunir à cette occasion quelques uns de ses confrères. Au jour marqué, les invités se rendirent avec exactitude à la maison curiale de Saint-Roch. Le prélat présida la fête. Il prit un air familier et se laissa aller à sa belle

(1) *Mémoires* de Mademoiselle, cités par l'éditeur des *Mémoires* du P. Rapin.

humeur. Pour animer le repas de cette joie qui est le plus grand assaisonnement des viandes et de la table, après qu'on eut fait des projets de ligue contre les réguliers, qu'on eut bien déclamé contre les priviléges, et qu'on eut discouru en l'air sur les pouvoirs du Pape et sur la hiérarchie, il s'avisa, pour réchauffer les esprits, de faire un ragoût de reste de gibier ; il demanda un réchaud, de l'orange et d'autres ingrédients qui piquent l'appétit. Il ne manquait plus que du poivre blanc. Sans poivre blanc, le plat était manqué, et il ne s'en trouva pas au logis. Grande émotion parmi les convives ! Mais l'Archevêque lève les yeux au ciel, semble invoquer la Toute-Puissance céleste et, ouvrant sa croix pastorale, il la trouve remplie de poivre blanc fort exquis : le ragoût était sauvé ! Les applaudissements éclatent et la gaieté redouble ; tous les cœurs étaient conquis (1).

Cette petite débauche si tendre et si pleine de privautés fit tout l'effet qu'on s'était proposé. Ce fut là l'origine des assemblées des curés de Paris. Ils formèrent une espèce de corps avec un syndic, eurent leurs jours de réunion, dressèrent des statuts, et quoiqu'ils ne se déclarassent pas ouvertement pour la nouvelle doctrine, ils ne laissèrent pas que de servir indirectement les Jansénistes. Ils donnèrent l'exemple aux curés des autres villes du royaume. On commença à faire partout de grands éloges de la hiérarchie et à ne prôner que les *hiérarches*. On appelait de ce beau nom ceux qui s'attachaient à leur paroisse et suivaient la direction de leur curé. Et comme on n'approuvait à Port-Royal que la dévotion de la paroisse et que la

(1) L'Evêque d'Angers, frère du docteur Arnauld, imitait Monsieur de Sens. Sa table absorbait les revenus de son évêché, et même un peu plus. Mais « ce prélat *très-sobre*, dit un historien, avait néanmoins une assez bonne table, parce qu'il croyait dans les commencements devoir se servir de ce moyen pour connaître et gagner messieurs les Angevins. » O pureté d'intention !

direction des curés parce qu'on voulait leur donner du crédit et les attirer, cette fantaisie devint alors tellement à la mode que, jusque dans les compagnies les plus libres de toute attache janséniste, on se moquait des dames qui se confessaient à des réguliers, comme n'étant pas de la hiérarchie. Rien ne diminua si fort l'influence des religieux et ne releva davantage la paroisse, chose si méprisée auparavant, qu'on abandonnait les cures les plus considérables de la capitale aux Picards, aux Normands et aux Manceaux, comme des postes peu dignes des gens de qualités. L'abbé Ollier fut le premier de condition qui par zèle pour les âmes se fit curé; plusieurs l'imitèrent, mais non pas poussés par le même motif : les considérations d'intérêt s'y mêlèrent. Ce furent donc les Jansénistes qui mirent en vogue cet esprit de paroisse qui régna depuis si fort à Paris. « *Ce n'est pas*, ajoute le P. Rapin, sans doute pour calmer les scrupules des curés qui se trouveraient un peu jansénistes en ce point, — *ce n'est pas que ce ne fût une chose fort louable de s'affectionner à sa paroisse, puisque c'est une dévotion selon l'esprit de l'Eglise, qui la conseille aux fidèles ;* mais cet attachement devint alors blâmable par l'esprit d'intrigue qui s'y mêla et par les excès d'autorité auxquels se portèrent la plupart des curés. »

Curés et docteurs, grandes dames et bourgeoises, commencèrent à s'agiter et à se grouper autour de M. Arnauld pour défendre le livre attaqué de *la Fréquente Communion*. Nous avons signalé l'ardeur de la première lutte : elle fut grande des deux côtés. Cependant la reine régente et le cardinal Mazarin voulurent mettre un terme à cette dispute théologique, qui troublait et divisait si profondément les esprits, et résolurent de la soumettre au juge infaillible, assis sur la chaire de saint Pierre. Au mois de mars (1644) Arnauld reçut l'ordre d'aller « rendre raison de sa doctrine au Pape, qui était le principe de la doctrine. » Ce fut le chancelier

Séguier qui signifia cet ordre au docteur, en présence de M. d'Andilly. « Que répondrai-je à la reine ? » lui demanda-t-il.— « Que je ne suis point cité juridiquement à Rome, répondit le digne élève de *Petrus Aurelius ;* qu'une pareille citation serait d'ailleurs contraire aux lois de l'Eglise de France, qui veulent que les causes nées dans son sein y soient jugées par elle, et à celles du royaume, qui ne permettent pas qu'un sujet soit justiciable d'un tribunal étranger (1). » Les Jansénistes renforcés des Gallicans virent dans l'ordre de la reine « les lois de la nation sur l'ordre des jugements mises à l'écart, l'Inquisition introduite en France sous une forme déguisée, un tribunal étranger substitué aux tribunaux du royaume pour juger les sujets du roi (2). » Aussi « *toute la France*, dit le P. Quesnel (3), se remua » pour empêcher le docteur d'obéir. *Toute la France*, c'est pour les Jansénistes le Parlement et la Sorbonne. Le Parlement et la Sorbonne, en effet, se remuèrent beaucoup. A ce grand bruit, le Cardinal, s'excusant sur ce qu'il ne connaissait pas l'usage du royaume, renvoya l'affaire au chancelier. Pendant que Messieurs de la grand'Chambre et Messieurs des Enquêtes étaient aux prises sur cette grave question d'état qui suspendit durant un mois l'exercice de la justice, M. de Barcos, le neveu de M. de S. Cyran, se cachait chez la princesse de Guéméné, car il était également compromis : c'est lui qui avait inséré dans la préface de *la Fréquente Communion* la fameuse phrase, *les deux chefs de l'Eglise qui n'en font qu'un*. Il conseillait à Arnauld de se cacher aussi, pensant que le parti avait tout à gagner à rester encore dans l'ombre et le silence. Quelques amis aussi timides que Barcos, mais pour d'autres motifs,

(1) *Vie de messire Antoine Arnauld*, t. I, p. 57.

(2) *Vie de messire Antoine Arnauld*, t, I, p. 58.

(3) *Histoire de la vie et des ouvrages de M. Arnauld*, p. 119.

faisaient craindre au docteur les périls du voyage, ou les prisons de l'Inquisition à Rome (1). » Les plus hardis s'écriaient : « Oui, il faut aller à Rome défendre hautement la vérité. On en reviendra plus glorieux. » M. Arnauld penchait vers ce dernier parti, qui était celui de madame de Longueville et de M. d'Andilly ; il aurait aimé à faire *le lion*. Toutefois, l'exemple et les conseils de M. de Barcos prévalurent, et il se décida à faire le *renard*. Il se retira chez M. Hamelin, contrôleur des ponts et chaussées, qui vint tout exprès habiter au faubourg Saint-Marceau, *afin d'y garder plus sûrement son trésor* (2). Il eut soin d'écrire à la reine pour lui annoncer « qu'il se retirait entre les bras de Dieu ; » il l'assurait que c'était pour se soustraire *aux violences de ses ennemis qu'il s'allait mettre à couvert sous l'ombre des ailes de Dieu, où il lui offrirait sans cesse ses prières pour la prospérité de Sa Majesté* (3). » M. Fontaine, qui accuse les adversaires d'Arnauld « de tumultes séditieux et de plaintes sanguinaires (4), » nous dit que le grand docteur, une fois dans son asile, vivait paisiblement, comme un agneau, pendant qu'une infinité de personnes frémissaient contre lui comme des loups. » Cet agneau, qu'Alexandre VII appela le *perturbateur du repos public*, profita de l'impunité que lui assurait sa retraite pour poursuivre sa lutte contre l'Eglise catholique. Urbain VIII avait condamné l'*Augustinus*. Afin sans doute qu'on ne doutât pas que c'était la peur seule de l'Inquisition qui l'avait empêché d'aller rendre compte de sa foi au Pape, Arnauld publia l'*Apologie pour M. Jansénius, évêque d'Ypres, et pour la doctrine de S. Augustin, expliquée dans son livre intitulé* Augustinus. M. Sainte-

(1) *Vie de messire Antoine Arnauld*, t. I, p. 65.

(2) Port-Royal, t. II, p. 287.

(3) *Mémoires* de Fontaine, t. I, p. 381.

(4) *Mémoires* de Fontaine, t. I, p. 358.

Beuve reproche au Père Nouet et à ses confrères d'avoir appelé Arnauld *hérétique*. « Nous, ajoute-t-il, qui lisons jusqu'au bout dans l'âme et dans les arrières-pensées d'Arnauld, nous saurons à quoi nous en tenir. Le calvinisme secret d'Arnauld est une chimère et une imposture (1). » Si au lieu de lire jusqu'au bout dans l'âme et dans les arrière-pensées du docteur, M. Sainte-Beuve eût lu les premières pages de l'*Apologie*, il aurait vu que le calvinisme d'Arnauld n'est pas une imposture. Arnauld y renouvelle en effet ce dogme de Calvin : *Dieu a voulu positivement exclure de la vie éternelle et de son royaume ceux qu'il n'a pas prédestinés. Cette réprobation n'est pas seulement négative, mais positive.* Dans une première *Apologie* écrite en 1643 en réponse aux sermons d'Isaac Habert, M. Arnauld disait encore avec Calvin, que *Jésus-Christ n'est mort que pour les fidèles et les élus*. Ne serait-ce pas là du calvinisme ? Naturellement, dans ces deux *Apologies* où il se glorifie de *copier et de traduire Jansénius, grand et saint évêque, l'ornement de toute l'Eglise*, M. Arnauld reproduit les erreurs fondamentales de son illustre maître. Jansénius appelait la grâce suffisante un *monstre de grâce ;* Arnauld l'appelle *une grâce du diable*. Jansénius enseignait que *toute grâce de Jésus-Christ est efficace*, que *toute grâce fait* que la volonté veut et agit ; Arnauld enseigne que *la grâce de Jésus-Christ ne manque jamais d'avoir son effet*. Jansénius, repoussant la liberté d'indifférence nécessaire pour mériter et démériter, n'admettait avec Calvin qu'*une simple nécessité ;* Arnauld admet que *la liberté* subsiste avec la nécessité inévitable d'agir. Jansénius affirmait que *quelques commandements* sont impossibles même aux justes, selon les forces présentes de l'homme ; Arnauld affirme que c'est là *une maxime indubitable dans la doctrine de saint Augustin*. Jansénius déclarait que *Jésus-Christ n'est pas*

(1) Port-Royal, t. II, p. 180.

mort pour les infidèles, ni pour les justes qui ne persévèrent pas. Arnauld déclare que *Jésus-Christ n'est mort que pour les fidèles et les élus qui sont appelés tous les hommes, parce qu'ils sont pris des hommes de toutes sortes de conditions.* Ainsi c'était bien la pure et exacte doctrine de l'évêque d'Ypres que l'apologiste défendait. Et cependant, après l'avoir défendue durant quarante-trois ans encore, il écrira tout un volume (1) pour prouver que son jansénisme est un *fantôme.* Gardons-nous bien d'accuser la bonne foi du grand docteur : M. Sainte-Beuve aurait pour nous des « mots peu élégants. » Disons simplement que M. Arnauld dut lire *dans son âme et dans ses arrière-pensées* au lieu de relire ses ouvrages.

L'*Apologie* acheva de populariser *monsieur Jansénius*, qui avait par lui-même « un air trop sombre, trop sec et trop scolastique (2). » Elle acheva aussi de convaincre les hommes éclairés qui avaient signalé l'hérésie naissante, qu'ils ne s'étaient point trompés et que le temps était venu de combattre le jansénisme sans trève ni merci. Mais avant de nous engager dans cette grande bataille, allons reconnaître les chefs de l'armée ennemie, se préparant à la lutte dans le *saint désert* de Port-Royal-des-Champs. L'heure est propice : M. d'Andilly, obéissant aux désirs que M. de S. Cyran lui avait exprimés en lui léguant son cœur, quitte le monde et va rejoindre *les bienheureux solitaires.*

F. Fuzet.

(1) *Phantôme du jansénisme ou justification des prétendus Jansénistes.*
(2) Rapin, *Mémoires*, t. I, p. 95.

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

Etudes Historiques et Théologiques

d'après le docteur Joseph Hergenrœther, *professeur de droit canonique et d'histoire ecclésiastique à l'Université de Wurtzbourg* (1).

Depuis qu'il a plu à la divine Providence de confier à l'Eglise la garde des vérités morales et religieuses, il ne s'est élevé dans le monde aucune erreur qui ne lui ait servi à faire paraître ces vérités dans un jour plus complet et à les faire briller d'un plus vif éclat. Les attaques passionnées des ennemis de la religion ont excité le zèle des véritables enfants de l'Eglise, et ce zèle fécondé par la grâce divine a donné naissance souvent à de remarquables écrits.

Ces réflexions s'appliquent au grand ouvrage que nous nous proposons de faire connaître en détail à nos lecteurs en le suivant pour ainsi dire pas à pas. Les attaques multiples des Dœllinger, des Friedrich et de leurs partisans contre les doctrines sanctionnées au Vatican, ainsi que l'attitude des gouvernements persécuteurs vis-à-vis de l'Eglise, ont fourni au docteur Hergenrœther l'occasion d'approfondir avec un soin particulier toutes les questions controversées et de donner au public ses « Etudes historiques et théologiques sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. »

Nos lecteurs savent quelles manœuvres furent employées

(1) *Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwickelung, von Dr Joseph Hergenrœther.* Gr. in-8 de XXXIV-1050 pp. Freiburg, Herder.

en Allemagne pour entraver le Concile. La *Gazette Universelle* d'Augsbourg avait commencé le feu par ses articles incendiaires signés du nom de Janus. Hergenrœther s'élança sur la brèche et défendit la vraie doctrine par plusieurs écrits parmi lesquels nous ne citerons que l'Anti-Janus. Ce livre suscita dans le camp des Janistes une grande colère et de nouveaux libelles ; ce qui décida le professeur de Wurtzbourg à approfondir en détail toutes les questions mises en cause et à écrire un livre qui fût comme une réponse anticipée aux attaques dont ces questions pourraient encore être l'objet. Son livre est en effet un arsenal où le publiciste catholique trouvera facilement des armes sûres pour combattre les ennemis de sa foi.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps à l'introduction, qui parle surtout et en détail des circonstances qui ont donné naissance à l'ouvrage. Nous ne relèverons que deux points qui peuvent aider à jeter un certain jour sur tout ce que nous avons à dire.

Pour juger une époque et son histoire, il faut savoir se transporter à cette époque et tenir compte des idées et des institutions établies. L'Etat ou mieux la République chrétienne (respublica) du moyen-âge différait considérablement de l'Etat moderne et par suite ses rapports avec l'Eglise devaient différer aussi. En second lieu, il est souverainement injuste, lorsqu'on juge une institution quelconque, de ne considérer que le côté par lequel elle peut présenter quelque chose de défectueux et d'imparfait, au lieu de la considérer dans son ensemble, dans son but et dans ses résultats ordinaires (1). Nous en trouvons un exemple frappant dans la civilisation moderne, qui sans doute a certains côtés louables, mais qui renferme aussi dans son sein bien des éléments de dissolution et de ruine.

(1) Cf. Balmès, *le Protestantisme comparé au Catholicisme*, ch. 34.

Il n'est pas nécessaire d'après cela que l'historien ou le publiciste catholique s'attache sans réserve à louer tous les actes des personnages élevés en dignité dans l'Eglise. Mais d'autre part il lui est bien permis de faire apparaître dans toute leur splendeur les vertus et les grandes qualités qui ont brillé dans les papes ou dans les évêques. Malgré les cris des ennemis il doit savoir aimer l'Eglise, et non-seulement l'Eglise des premiers siècles que les Néoprotestants font semblant de vénérer, mais l'Eglise universelle qui remplit tous les temps et tous les lieux et qui, toujours éclairée par l'Esprit-Saint, ne peut être différente dans le cours des siècles de ce qu'elle était à son origine.

L'histoire falsifiée étant le point d'appui des adversaires, il faut que l'histoire vraie devienne le point d'appui de l'apologiste chrétien et qu'il puisse prendre pour devise cette belle parole: *Tout pour la vérité, rien contre la vérité; tout pour la Sainte Eglise de Dieu et avec elle.*

Ce sera là notre devise aussi dans ces études que nous allons entreprendre à la suite du savant professeur de Wurtzbourg. Nous ne voulons avoir d'autre mérite que celui de donner à nos lecteurs, dans la mesure de nos forces, la quintessence de son livre.

I. Les Idées dominantes au Moyen-Age.

D'après le principe que nous avons posé tout-à-l'heure, il faut, avant de penser à former un jugement quelconque sur les événements du moyen-âge, connaître à fond les idées qui dominaient à cette époque et les principes d'après lesquels on pensait et on agissait. La connaissance de ces principes et de ces idées est absolument nécessaire pour juger du pouvoir exercé par les papes et les conciles sur la société tout entière.

Ce pouvoir, que nos modernes politiques ont peine à com-

prendre, ne peut manquer de paraître tout naturel à celui qui se sera fait une idée nette des usages et des opinions, des principes de droit universellement admis, ainsi que des besoins de la société.

Après les grands bouleversements sociaux amenés par la chute de l'empire romain et l'invasion des peuples barbares, l'Eglise restait debout avec toute l'énergie de sa jeunesse. Elle avait conscience de sa destinée, qui n'était autre chose que la régénération du monde et la conquête morale de l'univers. Elle sut comprendre sa mission, qui était à la fois de transformer la civilisation romaine conformément à ses doctrines et de fonder la civilisation parmi les peuples encore incultes. Elle fut la médiatrice entre les Romains subjugués et les Germains victorieux, protégeant les uns, adoucissant les autres. Elle seule était la source de la civilisation, le seul contre-poids de la force brutale, la seule société organisée dans tout le genre humain.

La vérité religieuse, représentée et interprêtée par l'Eglise, devait ainsi devenir nécessairement la base des institutions et du droit des peuples issus des Barbares. La royauté, comme le prouvent une foule de documents anciens, se transmettait d'après un système où l'élection et l'hérédité se trouvaient mêlées. Le roi devait être élu parmi les membres de la dynastie régnante, mais le choix de la nation pouvait se porter indifféremment sur tous les princes de sang royal. Par ce fait, l'autorité royale se trouvait limitée par l'assemblée générale de la nation, sans compter un certain sentiment de liberté et de droit très-developpé parmi les individus.

Il était universellement reçu que la nation pouvait imposer au prince élu des conditions et qu'il était responsable de ses actes devant elle. Nulle part on ne concevait l'autorité du prince comme absolue et illimitée; les droits du peuple marchaient de pair avec les droits du prince; le prince et le

peuple devaient être également rappelés à leurs devoirs. On faisait dériver le mot « rex » de « recte agendo. » Celui-là seul, d'après les principes admis, était roi, qui était pieux, juste, miséricordieux. En dehors de cela, le souverain était un tyran.

Ce qui limitait surtout la puissance du prince, c'était la religion. Conformément aux principes déjà proclamés par les sages du paganisme, le moyen-âge voyait dans la religion la base et le soutien nécessaire des Etats. Le respect pour cette institution divine et sa défense passaient pour le premier et le plus important devoir d'un prince.

Tous les auteurs du moyen-âge répètent cette formule : « Servir Dieu, c'est régner. — Le méchant est esclave, même s'il est roi, esclave non-seulement d'un tyran, mais d'autant de tyrans qu'il a de vices. »

La profession de la foi catholique était dans beaucoup de pays une condition nécessaire de l'élection. L'Espagne, l'Angleterre, la France étaient d'accord sur ce principe. Le couronnement des rois, mis de bonne heure en comparaison avec l'ordination épiscopale, leur donnait une consécration religieuse, et en faisant ressortir aux yeux du peuple la sublimité de leur charge, leur rappelait à eux-mêmes leurs devoirs. Cet usage existait en Orient dès le cinquième siècle. L'histoire de l'Occident en fournit également des preuves nombreuses. Le roi pouvait avoir par l'élection ou par la naissance le *jus ad rem*, il ne recevait le *jus in re* que par la consécration religieuse ; au moins lui donnait-elle la *sanction solennelle* de sa dignité. Dans cette cérémonie, on établissait comme principe que le glaive temporel devait être employé pour la gloire de Dieu. Ce fut là aussi l'idée fondamentale de la chevalerie chrétienne. *Quis est usus militiæ ordinatæ?* demande Jean de Salisbury. Et il répond : *Tueri Ecclesiam, perfidiam impugnare, sacerdotium venerari, pauperum propulsare injurias, pacare provinciam, pro fratribus, ut sacra-*

menti docet conceptio, fundere sanguinem et si opus est, animam ponere (1). Très-souvent on rappelait aux rois qu'ils avaient reçu le glaive pour la protection de l'Eglise et qu'ils devaient imiter le roi David dans sa soumission à Dieu.

L'action de l'idée religieuse sur le pouvoir séculier provenait encore de l'influence temporelle exercée par les évêques. Les évêques composaient le grand conseil de l'Etat. Les rois cherchaient auprès d'eux du secours contre une aristocratie remuante. Souvent on tenait des conciles mixtes, à la fois synodes religieux et assemblées législatives, composés des princes de l'Eglise et des nobles du royaume (2). De la sorte, les évêques prenaient une part très-active au gouvernement et faisaient entrer l'idée chrétienne jusque dans son fond le plus intime.

L'état de la société exigeait absolument cette influence de l'Eglise. En dehors d'elle dominait la violence et la barbarie, le glaive et l'esprit de conquête. C'est elle seule qui pouvait faire passer dans le monde des principes fermes et travailler par là à l'amélioration de l'état social. C'est à elle que l'on doit l'adoucissement et la réduction de l'esclavage, le soin régulier des pauvres, l'établissement de la paix de Dieu, en un mot, tout véritable progrès. Les princes et les peuples s'empressaient de confier au clergé, dont la science et la vertu attiraient leur confiance et dont le caractère et l'autorité soutenaient l'ordre social, leurs intérêts les plus chers.

Il était naturel d'après cela que l'on regardât comme une chose indispensable pour le bien général de la société l'union des deux puissances. Le principe d'Ives de Chartres (3) : « *Cum regnum et sacerdotium inter se conveniunt, bene*

(1) Joh. Saresb., *Polycrat.*, lib. 6, c. 8.

(2) Bossuet, Def. decl., p. 1, l. 2, c. 36.

(3) Ivo Carnot., ep. 238.

regitur mundus, » était universellement reconnu. En Orient, les empereurs avaient confirmé de leur côté les décrets des conciles. Parmi les peuples germains, le besoin de cette union était encore plus grand. Partout les rois recevaient comme lois de l'Etat les canons conciliaires, ou s'empressaient de retirer les lois qui pouvaient être opposées à des décisions ecclésiastiques. On s'en tenait strictement au principe établi déjà à Chalcédoine, que les lois impériales opposées aux canons ne pouvaient avoir de valeur. On reconnaissait dans l'Eglise l'*Epouse du Christ* et on la traitait comme telle.

Cet accord intime entre la puissance ecclésiastique et la puissance séculière reposait sur le principe suivant : Jamais le droit positif humain ne peut être contraire à la loi naturelle ou à la loi divine positive. La législation humaine devait donc se proposer de s'attacher étroitement au droit naturel et au droit divin positif et de ne point entraver la liberté humaine plus que le bien public ne l'exigeait. Or, pour arriver à ce but, on avait besoin de la direction de l'Eglise, chargée par Dieu du dépôt des lois divines.

Une autre remarque qu'il est important de faire, c'est que le moyen-âge chrétien repose surtout sur deux idées fondamentales, à savoir la liberté et la religion. Ces deux idées ne s'opposaient pas l'une à l'autre, mais se soutenaient réciproquement. L'Eglise, en qui était personnifiée la religion, protégeait aussi la liberté Les corporations si nombreuses que l'on rencontre à cette époque, sont l'expression de cette double idée. S'il est vrai que la liberté ne consiste pas dans l'apparence extérieure, mais dans une organisation intime, le moyen-âge, si riche en franchises provinciales, municipales et corporatives, possédait ce grand bien. Tout cela portait un cachet religieux, car si l'on estimait la liberté, on estimait encore plus la religion. Elle apprenait à user de la liberté terrestre en se soumettant à la loi divine, dont l'Eglise était l'interprète et la gardienne.

L'autorité des évêques était grande; plus grande encore était celle du Pape, comme chef suprême de l'Eglise. Cette primauté du siége apostolique faisait apparaître le Pape comme le représentant par excellence de Dieu sur la terre. L'activité et la sagesse personnelle des papes leur apporta peu à peu des droits secondaires qui s'ajoutèrent aux droits inhérents à leur autorité spirituelle (1).

Sous l'influence de la papauté, comme centre de l'unité catholique, tout tend à l'union de la grande famille chrétienne. « Le christianisme, dit M. Guizot (2), a considéré tous les hommes et tous les peuples comme liés entre eux par d'autres liens que la force, par des liens indépendants de la diversité des territoires et des gouvernements. Tous les hommes, tous les peuples étaient compris dans sa mission : *Allez et instruisez toutes les nations*. En travaillant à convertir toutes les nations, le christianisme a entendu aussi les *unir* et faire pénétrer dans leurs rapports des principes de justice et de paix, de droit et de devoirs mutuels. C'est au nom de la foi et de la loi chrétienne qu'est né dans la chrétienté le droit des gens. » Dans la grande famille le Pape est le père des peuples et des rois. Il est le représentant de Jésus-Christ, roi du Ciel, l'interprète de la loi divine, le guide suprême des âmes, le conseiller universel, le prince de la paix, le vengeur impitoyable du mal et de l'injustice, le marteau des coupables, le consolateur de l'innocence, le médecin de toute la chrétienté.

La *République* chrétienne étant ainsi constituée, il était naturel que le Pape, comme père commun, s'occupât des intérêts de tous ses enfants. C'est lui qui admet dans la grande famille en confirmant les rois, c'est lui qui s'interpose en médiateur pour régler les différends, pour empêcher

(1) Cf. Bossuet. *Def. decl.*, l. c.

(2) Guizot, l'*Eglise et la Société chrétienne*, ch. 14.

les guerres ou les rendre moins meurtrières. Ce souverain tribunal que rêvait Henri IV, que désirait Leibnitz et que le protestant Urquhart réclamait dans ces dernières années, existait de fait au moyen-âge et valait bien pour le moins cet équilibre artificiel, l'orgueil des temps modernes, si souvent rompu et déplacé, qui n'empêche ni la guerre ni la paix armée, presque aussi funeste que la guerre. C'est encore le Pape, en sa qualité de père, qui dirige les entreprises de ses enfants ; c'est lui qui oppose par les croisades une digue au torrent dévastateur de l'Islamisme. C'est lui qui protège pendant leur absence les biens et les familles de ceux qui se dévouent à l'intérêt public. C'est lui qui porte secours à ses enfants. Tous ceux qui se croient opprimés recourent à lui comme au siége de la justice et du droit. Sublime mission et puissance admirable, mais en même temps poids accablant pour celui qui doit le porter !

Il nous faudrait transcrire le texte et les innombrables citations de notre savant auteur, si nous voulions entrer dans les détails.

Qu'il nous suffise de dire que les Décrétales des papes, universellement reçues et reconnues comme des lois, changèrent en bien des points l'ancien droit romain et rendirent à la civilisation d'inappréciables services. On a attaqué de nos jours les lois des papes contre l'usure, mais on oublie que ces lois reposent sur l'Ecriture de l'Ancien Testament, et que non-seulement les papes, mais d'innombrables conciles ont été d'accord pour proscrire cet usage. Les circonstances sans doute sont différentes aujourd'hui. Lorsque l'argent est devenu une marchandise, qu'il est destiné non à soulager la misère pressante d'un pauvre, mais à augmenter la fortune d'un commerçant, il est naturel que l'on puisse stipuler une part du profit. L'Eglise a voulu par ses lois protéger le pauvre contre l'oppression du riche et elle le veut encore aujourd'hui. Le prêt productif était permis du reste sous la

forme de rente ou de contrat de société. Ce n'était pas à l'Eglise à prévoir le développement des relations sociales dans les temps modernes. Elle devait maintenir les principes de la charité qui défendent au chrétien d'exploiter la misère du prochain pour son profit personnel.

L'histoire a enregistré d'innombrables exemples de l'influence des papes pour le maintien de la paix. « Les bienfaits, dit Lingard, dont le genre humain est redevable à l'influence et aux dispositions pacifiques des papes, n'ont pas toujours été suffisamment reconnus par les historiens. A une époque où l'on n'estimait aucun autre mérite que la valeur guerrière, l'Europe aurait été plongée dans une guerre perpétuelle, si les papes n'avaient pas sans cesse travaillé au maintien et au rétablissement de la paix. Ils reprochaient aux princes leurs passions et retenaient dans les bornes leurs prétentions exagérées. Leur caractère comme pères de la chrétienté donnait à leurs représentations une autorité à laquelle aucun autre médiateur ne pouvait prétendre, et leurs légats n'épargnaient ni voyages ni fatigues pour concilier les intérêts opposés des cours et pour séparer les parties belligérantes au moyen de l'olivier de la paix. »

Il y a quelque chose de sublime, ajoute César Cantu, dans cette idée qu'un prêtre sans défense, étranger aux inértêts temporels, soit le juge des controverses soulevées entre les peuples et les rois...

« Ce que l'on a nommé tyrannie des papes, ne tendait à humilier que pour éclairer et non pour abaisser. Attribuer l'agrandissement de l'autorité papale à la ruse ou à l'ambition, serait une folie. Les papes auraient pu agrandir leurs possessions ou augmenter leur pouvoir politique comme le reste des princes : ils ne l'ont pas fait. Ils n'ont pas augmenté leurs domaines d'un pouce par le moyen si souvent employé par les princes, c'est-à-dire par la conquête. »

— Quoique différents par le caractère, par l'origine, par les talents, par les connaissances personnelles, ils poursuivent un seul et même but, la soumission du monde à la vérité révélée.

On a souvent objecté que cette puissance morale si étendue des papes est contraire à l'esprit de l'Evangile. Mais jamais on n'a réussi à prouver cette assertion. Jésus-Christ n'a point défendu à ses disciples tout pouvoir : il leur a défendu la domination tyrannique et violente, comme l'exerçaient les princes parmi les païens. Du reste, ses recommandations s'adressent à tous les fidèles. Tous doivent exercer le pouvoir avec douceur et modération. Aussi les papes considéraient-ils leur haute puissance non comme une domination, mais comme une servitude, non comme un profit personnel, mais comme une lourde charge. On n'a qu'à consulter pour cela le traité adressé par S. Bernard au pape Eugène III (1).

Si la puissance des papes (et des Conciles) apparaît au moyen-âge si grande et si étendue, on aurait tort de croire qu'elle soit sortie soudain comme de dessous terre ou qu'elle ait été amenée par un habile coup de main. Dès l'origine, les successeurs de Pierre étaient les chefs de l'Eglise. Il n'était pas nouveau, le principe que l'autorité temporelle doit être subordonnée à l'autorité spirituelle. Le moyen-âge appliquait les principes religieux à toutes les relations de la vie sociale, civile, municipale et domestique. Si l'on avait continué à construire sur ces bases, si l'on avait perfectionné toutes les parties de l'édifice social en y appliquant les progrès matériels réalisés dans les sciences, le commerce et l'industrie, sans toucher aux anciens fondements de la religion et de la morale, les peuples chrétiens auraient été préservés de bien des bouleversements et seraient arrivés à un haut degré de

(1) S. Bern., *De Consid.*, *passim*. — Innoc. III, *Epist.*

bien-être même matériel. Mais, hélas ! on rompit avec les traditions, on attaqua le principe d'autorité et on inaugura l'ère de la révolution; on retourna au paganisme, on déroba à l'influence chrétienne la vie politique, sociale et domestique; on sépara ce qui était étroitement uni, la politique de la morale, la morale de la religion, l'école, l'Etat, la famille de l'Eglise. Cette ère malheureusement n'est pas encore terminée (1).

Parmi les objets sur lesquels s'exerça la puissance de la papauté, il y a un point sur lequel il est nécessaire de porter notre attention. Nous voulons parler de l'absolution du serment de fidélité. Il y a à ce sujet plusieurs considérations à faire.

D'abord, il était admis que la pénitence publique et l'excommunication entrainassent des effets temporels. Du quatrième au huitième siècle il était défendu aux pénitents publics de contracter mariage, d'user du mariage contracté, d'exercer des offices publics, surtout celui de juge, d'entrer dans l'état militaire ou dans l'état ecclésiastique. Cette discipline se rencontre encore dans les capitulaires et les conciles de la fin du 9e siècle.

A l'appui de ces affirmations, l'on peut citer surtout le fait de Wamba, roi d'Espagne, destitué d'abord par fraude et mis au nombre des pénitents, acceptant ensuite volontairement cette pénitence avec la destitution qui s'ensuivait. On peut citer encore le fait de Louis-le-Débonnaire, forcé à Soissons de se soumettre à la pénitence publique, et déposé solennellement au synode de Compiègne par les évêques. Ce jugement était sans aucun doute tout-à-fait injuste; il fut plus tard regardé comme tel et annulé. Malgré cela, l'on était universellement et fermement convaincu qu'un prince se trouve déchu du gouvernement d'une manière défi-

(1) Cf. Balmès, l. c., c. 71.

nitive et très-légitime en se soumettant à la pénitence publique. C'est ce que reconnaît le concile de Troyes, qui rétablit plus tard le roi Louis. Ce qui avait été fait fut regardé comme illégitime quant au fait et non quant au droit. Lorsque le vieil empereur, délivré par ses adhérents, fut prié de reprendre le gouvernement, il dit : « L'Eglise m'a rejeté, que l'Eglise m'élève de nouveau : les évêques m'ont dépouillé de mes armes, que les évêques me les rendent. » Louis avait fait pénitence déjà à Attigny et cela sans perdre le trône. La raison en est que cette pénitence d'Attigny était toute différente de celle de Compiègne. C'était là une humiliation volontaire qui n'était pas accompagnée de l'imposition des mains et de la sentence des évêques. L'acte de violence accompli à Soissons, au contraire, avait reçu à Compiègne une consécration religieuse, et lorsque Louis fut rétabli, on accusa bien les évêques d'injustice, mais non d'usurpation de pouvoir.

Nous disions tout-à-l'heure que la pénitence publique empêchait de retourner au service militaire. Cette disposition canonique fut plus tard l'objet d'une dispense et tomba en désuétude.

Tout le monde sait que l'excommunication entraînait encore d'autres effets temporels, en particulier la perte de certains droits civils. Sans entrer dans toutes les preuves que rassemble le savant auteur, nous nous contenterons de faire remarquer que les princes étaient parfaitement d'accord en ce point avec les lois ecclésiastiques. On en trouve des exemples dans la conduite de Childebert II, de Pépin, de Charlemagne, d'Ethelred d'Angleterre, etc. Les excommuniés qui restaient un certain laps de temps sous le poids de cette censure, perdaient tous les droits civils et étaient considérés comme proscrits. Ils étaient exclus de l'office d'accusateurs et de témoins. L'excommunication et la proscription étaient de fait une seule et même chose.

Le quatrième concile de Latran et tous les autres conciles du treizième siècle sont d'accord en ce point. En un mot, on s'en tenait à la règle suivante : personne ne doit avoir de rapports avec un excommunié pendant toute la durée de sa peine, excepté pour le ramener à l'obéissance envers l'Eglise. On n'est point tenu à lui obéir comme tel et il n'est point à même d'exercer un office public.

Cette discipline reçut avec la suite des temps quelques adoucissements par rapport aux relations civiles, surtout pour les personnes de la famille. Mais d'autre part, elle fut maintenue dans toute sa rigueur ou même fut renforcée dans le cas d'*insordescence*, c'est-à-dire d'opiniâtreté invincible de la part de l'excommunié. On renouvelait en ce cas la sentence d'excommunication d'une manière solennelle, avec des expressions et des cérémonies de détestation et d'exécration. C'était proprement là ce qu'on appelait, surtout à partir du neuvième siècle, l'*anathème*. Alors entraient en vigueur, selon le droit ecclésiastique et le droit civil, les conséquences attachées à l'opiniâtreté dans l'excommunication, à savoir l'incapacité pour les fonctions publiques, la perte des charges, la soustraction de l'obéissance des subordonnés (à l'exception des personnes de la famille).

Il est bien certain, et aucun catholique ne le conteste, que les princes et les rois sont soumis à l'excommunication. « Si dans l'ordre temporel, écrit Dupin, ils sont princes et rois, ils ne sont que simples membres de la communauté chrétienne. Ils sont tenus à se soumettre à ses lois. Le prince qui viole les lois de J.-C. et de l'Eglise peut être regardé et noté comme indigne d'appartenir au corps des fidèles. »

La déposition des rois et l'absolution du serment de fidélité pour les sujets sont des actes ultérieurs qui n'étaient pas par le fait même liés à chaque excommunication, mais qui exigeaient une déclaration spéciale. Comme le droit public des états chrétiens attachait à l'excommunication des

effets temporels, comme on tenait pour une monstruosité qu'un prince séparé de l'Eglise et persistant par sa faute dans cette séparation pût régner sur des peuples chrétiens, il est facile de concevoir qu'à l'acte spirituel de l'excommunication vînt s'ajouter la déclaration que les effets temporels entraient en vigueur. En prononçant des sentences de déposition, qui n'avaient lieu du reste qu'après que tous les autres moyens étaient épuisés, les papes en appelaient non-seulement au droit divin, mais au droit humain... Il était du reste dans l'intérêt des souverains et de la société qu'une pareille déclaration appartînt non au peuple ou à l'assemblée nationale, ni même aux évêques de la contrée, mais au Pape et au Concile général.

On a contesté dans les derniers temps à l'Eglise le pouvoir d'absoudre de l'obligation du serment. Au lieu de suivre ici notre auteur, nous renvoyons nos lecteurs à un cours quelconque de droit canonique pour ce qui regarde les principes qui règlent cette matière. Nous rappellerons seulement que l'on ne peut regarder comme valables des serments qui seraient contraires à la religion, aux bonnes mœurs, aux droits d'une tierce personne, au salut ou au bien public. *Veritas sit in mente, judicium in jurante, justitia in objecto.* Lorsque cette dernière qualité, dont nous nous occupons particulièrement, manque, le serment est déjà par lui-même sans valeur. Néanmoins l'Eglise, se tenant sévèrement à l'obligation naturelle du serment considéré en général, exige que ses fidèles la consultent pour l'annulation de cette obligation, quand elle ne serait qu'apparente. Selon les cas, elle interprétait cet acte, l'annulait ou en exigeait l'accomplissement. Par l'Eglise, nous entendons ici soit le Pape, soit l'évêque, selon la gravité de la question. Il était reçu que le Pape seul pouvait relever d'un serment pour des raisons de bien public si cette absolution était préjudiciable à un tiers. Ajoutons que les canonistes accordent

aussi dans beaucoup de cas aux supérieurs temporels le droit d'annuler des serments, *non quidem absolvendo sed irritando* (1). L'histoire de l'Eglise fournit de nombreux exemples du pouvoir exercé par l'autorité ecclésiastique par rapport au serment. Notre savant auteur indique dans l'Eglise d'Orient le fait du patriarche d'Antioche, Grégoire, ramenant à l'obéissance de l'empereur Maurice et du général envoyé par lui, les troupes liées par un serment téméraire; dans l'Eglise d'Occident, les faits d'un synode de Tolède (688) et des papes Alexandre III, Nicolas I, Léon IX, Grégoire VII, Pascal II, Callixte II, etc.

Mais revenons à la question spéciale de l'absolution du serment de fidélité. Avant tout, conformément aux principes établis, l'Eglise, en déliant des sujets du serment de fidélité, supposait que les princes avaient rompu eux-mêmes la fidélité due à Dieu. Le serment d'obéissance de la part du peuple renfermait (ajoutons : selon le droit public du temps devait renfermer) la condition exprimée ou tacite que le prince serait fidèle aux obligations contractées envers le peuple et envers l'Eglise... En supposant que dans le cas de la violation du serment de la part du prince, le serment fait par le peuple cessât d'obliger, une déclaration spéciale du Pape n'était ni superflue ni inutile, ou plutôt selon les règles elle était exigée pour la constatation sûre et authentique de l'état des choses. Tout cela ne se faisait que pour éloigner des fidèles les dangers que risquait leur foi sous des princes non pas simplement immoraux, mais impies et apostats.

Les ennemis de l'Eglise font semblant de croire que d'après ces principes, aucun prince n'est en sûreté contre la violence de l'autorité ecclésiastique. Rien n'est moins fondé. Les faits de déposition ne sont pas bien nombreux ; ils regardent presque tous des monarchies électives; enfin,

(1) Cf. Schmalzgrueber, *in lib.* 2. *Decret.*, *tit.* 24, § 6.

les sentences des Papes se rapportent toutes à des princes réellement coupables de grands crimes, sont conformes au droit existant alors, et ont obtenu l'assentiment de tous les hommes impartiaux de l'époque. — Pourquoi n'accuse-t-on que les Papes? Si les Papes sont coupables, les Conciles le sont tout autant. Témoin le onzième et le douzième concile œcuméniques, troisième et quatrième de Latran, qui sont très-explicites sur ce point. — Nous lisons dans les actes de ce dernier Concile : *Si dominus temporalis requisitus et monitus ab Ecclesia terram suam purgare neglexerit ab hac heretica fœditate, per metropolitanum et cœteros provinciales episcopos excommunicationis vinculo innodetur. Et si satisfacere contempserit intra annum, significetur hoc summo Pontifici, ut ex tunc ipse vassalos ab ejus fidelitate denuntiet absolutos et terram exponat catholicis occupandam qui eam exterminatis hæreticis sine ulla contradictione possideant et in fidei puritate conservent.*

Il n'est pas possible d'admettre, comme le voudrait Bossuet, que ces lois n'aient reçu leur valeur que par suite du consentement des princes. Le texte n'admet point cette interprétation. Les Conciles veulent porter une loi ecclésiastique, *absoudre* du serment et cela pour cause de religion. Les princes, n'ayant pas ce pouvoir, n'ont pas pu donner force de loi à des décrets qui en découlent.

On a essayé aussi d'attribuer au Pape seul la déposition de Frédéric II accomplie au Concile général de Lyon, par la raison que la sentence fut portée par le Pape *sacro præsente* (et non point *approbante*) *concilio*. Il est facile de voir la faiblesse de cette objection. Cette présence des évêques était bien une présence approbative. Les évêques coopérèrent tous à la cérémonie d'exécration qui consistait à renverser des cierges et à les éteindre. Le représentant de Frédéric en appela, non pas aux évêques présents, mais à un concile plus général. En outre aucun des contemporains, y

compris les envoyés de Frédéric, ne contestait la compétence du tribunal. Frédéric lui-même n'essaya de s'y opposer qu'après le jugement.

Le droit de l'autorité ecclésiastique par rapport à la déposition des princes est reconnu encore par le concile de Constance. Nous ne citerons pas ses décrets, que nos lecteurs peuvent trouver ailleurs. On y trouve plusieurs fois l'anathème et la privation de toute dignité portés contre tous ceux qui entraveraient la marche du Concile, de quelque état et de quelque condition qu'ils soient, même royale ou impériale. La même formule se trouve dans la bulle de Martin V « *Inter Cunctas,* » ainsi que dans les décrets du Concile de Bâle.

Les textes de ces conciles, auxquels les adversaires en appellent de préférence, sont particulièrement propres à les confondre. Plus fortement encore que les papes, ils expriment la subordination du temporel au spirituel, le droit de l'Eglise de disposer en certains cas des possessions temporelles, de stipuler la privation de fonctions civiles et ecclésiastiques. Il ne reste plus sans doute aux opposants irréconciliables qu'à rejeter avec l'autorité du Pape l'autorité des Conciles.

Les théologiens gallicans ont cherché à tergiverser. Ils ont voulu qu'on prit les expressions des décrets *divisim et in sensu accommodo,* de manière à ce que les peines spirituelles seulement s'étendissent aux rois, et que les effets temporels dépendissent du consentement des princes. Ils ont dit encore qu'il s'agit des vassaux du Saint-Siége, ce qu'ils cherchent à prouver par différentes raisons. Nous répondrons en peu de mots que le texte du Concile ne souffre point de pareilles restrictions. C'est le Concile qui *statue, ordonne* et *décide,* et non les princes. Du reste les princes n'ont pas de droit les uns sur les autres, lorsqu'ils sont indépendants. Nous accordons volontiers que ces décrets ne contiennent point de défini.

tion dogmatique, quoiqu'ils soient l'expression des convictions alors existantes. Il n'est point question seulement de vassaux, et l'Empire, quoique dépendant du Saint-Siége, n'est pas à assimiler complètement à un royaume vassal ; en tout cas, la *royauté teutonique* en est parfaitement séparable.

Il nous est donc permis de conclure que le Concile de Constance et celui de Bâle supposaient *tout l'ensemble des droits* que l'Eglise exerçait et revendiquait alors *à n'importe quel titre,* tant spirituel que temporel, et ils doivent être mis sur la même ligne que les décrets analogues émanés des papes, qui n'ont pas prétendu davantage proposer une décision doctrinale. Dans le cas seulement où les choses temporelles s'étendaient sur le domaine ecclésiastique, dans le cas de nécessité, lorsque le salut des âmes ou l'existence de l'Eglise était en danger, les Papes et les Conciles s'attribuaient une puissance supérieure, convaincus qu'ils étaient en droit d'employer les moyens nécessaires pour atteindre leur but et soutenus en ce point de l'assentiment de leurs contemporains. En règle ordinaire ils ne se servaient que de leur pouvoir spirituel. Mais la constitution tout entière des états chrétiens leur avait procuré sur les princes temporels une certaine prépondérance morale, et avait assuré à leur position comme pères et guides de la chrétienté une sphère d'action très-étendue.

II. *Les Souverains temporels et le Saint-Siége.*

1. L'étude qui va nous occuper est la suite de la précédente. Elle a pour but de montrer que les princes temporels ne différaient point des Papes ni des théologiens dans leur manière de concevoir leur position par rapport à l'Eglise. Le capitulaire suivant de Charlemagne exprime les principes universellement admis. « *Nous voulons et nous ordonnons que tous obéissent à leurs prêtres, de quelque rang qu'ils*

soient, du dernier jusqu'au plus élevé, comme au Dieu tout puissant dont ils sont les ambassadeurs. Il nous est impossible de concevoir comment ceux qui se montrent infidèles à Dieu et désobéissants à l'égard de ses prêtres pourraient nous être fidèles, etc (1). » Nous croyons inutile de multiplier les citations.

Les princes reconnaissaient sans difficulté qu'ils étaient soumis à la juridiction de l'Eglise, non-seulement à celle du Pape, mais aussi à celle des évêques. Toute l'histoire de Louis-le-Débonnaire, de Charles-le-Chauve, de Lothaire I, de Lothaire II, en est une preuve non interrompue. Peu à peu cependant les princes cherchèrent à se dérober à la puissance des évêques de leur propre pays, et ainsi il se fit que le droit de frapper de censure les rois et les princes fut réservé au Saint-Siége.

Il n'est point difficile d'admettre du reste que les rois en leur qualité de chrétiens fussent soumis comme les autres à l'autorité du chef de l'Eglise, et l'histoire a dû enregistrer plus d'un combat des papes contre les vices des rois. Nos lecteurs nous permettront d'être courts. Nous ne ferons guère qu'indiquer les faits que rapporte notre savant auteur, en renvoyant pour les détails à n'importe quelle histoire de l'Eglise.

On connaît l'histoire de Robert-le-Pieux et son mariage avec sa parente Berthe. Forcé par les censures pontificales, il renonça à ce mariage et vécut saintement jusqu'à sa mort. Il ne fut jamais question de déposition, parce que la conduite de Robert prise dans son ensemble ne donna pas lieu à une pareille mesure.

Les démêlés de Philippe I avec le Saint-Siége, tant à cause de ses actions simoniaques qu'à cause de sa conduite scandaleuse, eurent plus de retentissement. Grégoire VII

(1) Apud Labbe, IX, p. 231.

l'avertit d'abord. Il écrivit à l'évêque de Châlons-sur-Saône : « *Ou bien le roi renoncera lui-même au trafic honteux de la simonie, ou bien les Français, à moins de vouloir renier leur foi chrétienne, frappés d'un anathème (interdit) général, refuseront de lui obéir.* » Philippe se soumet, mais viole aussitôt ses promesses. Le Pape écrit une encyclique aux évêques de France, leur rappelle leur devoir, avertit le roi et se proclame prêt, en cas d'insoumission, à débarrasser le royaume de France de son gouvernement. Philippe se soumet enfin, répare une partie du tort causé aux églises, et détourne à temps le coup qui menaçait de le frapper.

Une autre affaire qui mit Philippe aux prises avec l'autorité spirituelle chargée de veiller au maintien des bonnes mœurs fut la répudiation de Berthe, son épouse, et sa tentative de mariage avec Bertrade de Montfort, femme du duc Foulques d'Anjou. Malgré l'adhésion de quelques évêques français, Philippe ainsi que Bertrade est frappé d'excommunication au synode tenu en France même, à Clermont, et selon quelques auteurs, tous ceux qui continuaient à le reconnaître pour roi sont frappés de la même sentence. En tous cas, Yves de Chartres avait déjà représenté au roi que par son union adultère il exposait son royaume et *sa couronne*. Philippe tergiverse longtemps, promet et viole ses promesses, comparaît devant plusieurs conciles, mais jamais ne conteste la compétence du tribunal qui s'obstine à le juger. Il se convertit enfin ainsi que Bertrade.

Dans cette longue lutte, la conduite des papes mérite d'être particulièrement observée. Ils semblent poussés et pressés par l'opinion publique des honnêtes gens de l'époque et par le devoir de leur charge. Au premier mouvement de repentir ils sont prêts à absoudre de la sentence. Nulle part cependant il n'est question d'une déposition en forme. La raison en est que Philippe ne fut pas en révolte déclarée contre l'Eglise et qu'il ne se refusa jamais positivement à

satisfaire. La déposition ne suivait l'excommunication que contre les endurcis et ordinairement après un certain temps.

L'affaire matrimoniale de Philippe-Auguste ne causa pas moins d'ennuis au Saint-Siége. Elle se termina aussi après bien des résistances par le triomphe du droit. Ingeburge, illégitimement répudiée, en appelle au pape Célestin III. Malgré la défense du pontife, Philippe-Auguste contracte un nouveau mariage. Innocent III n'épargne aucun soin pour faire cesser le scandale. Il écrit au roi : *Licet dextera Domini suam fecerit in nostra promotione virtutem, de terra suscitans inopem et de stercore erigens pauperem, et illud nos voluerit dignitatis solium obtinere, ut non solum cum principibus sed etiam de principibus judicemus,... præter generale debitum pastoralis officii, quod singulis nos constituit debitores, tibi et regno tuo specialiter nos fatemur teneri* (1). Il envoie un légat, écrit de nouvelles lettres. Le roi résiste. Le royaume est mis en interdit. Philippe cède, puis viole ses promesses. Ingeburge en appelle de nouveau et réclame justice et délivrance. Le Pape est pour elle « le représentant de Jésus-Christ, le successeur de Pierre, le collègue de Paul, qui ne craignit point de frapper du glaive de l'esprit l'incestueux de Corinthe, l'émule de Phinées, la montagne placée au haut des montagnes vers laquelle il faut lever les yeux, l'appui des opprimés, le refuge des malheureux. » Philippe-Auguste tergiverse quelque temps encore et finit par se soumettre.

Le même pape Innocent III eut à s'occuper d'une autre affaire matrimoniale. Nous voulons parler du double mariage illicite du roi de Léon, d'abord avec une princesse de Portugal, sa cousine, et ensuite avec une princesse de Castille, sa nièce. Grâce à la fermeté du Pape, le prince cède enfin.

Nous venons de le voir, les princes reconnaissaient aussi

(1) Innoc. III, l. 1, ép. 171.

bien que les peuples le droit de l'Eglise. On se rappelait les paroles de Constantin rapportées par Rufin, d'après lesquelles il ne voulait pas juger les évêques parce qu'ils avaient le pouvoir de le juger lui-même, ou bien encore la promptitude avec laquelle Théodose-le-Grand se soumit au jugement de saint Ambroise. Une multitude d'exemples rapportés par l'auteur prouvent qu'aux yeux des rois comme aux yeux des particuliers le Saint-Siége avait le pouvoir de recevoir les plaintes de tous les opprimés, de juger tous les différends, de confirmer tous les pouvoirs. A cette idée des droits du Saint-Siége on joignait aussi l'idée de devoir. Si les papes se montraient lents à secourir les opprimés, on se plaignait de cette lenteur. C'est ce qui arriva pendant l'exil et surtout après la mort de saint Thomas Becket. De toutes parts on pressa le Pape de venger l'honneur de l'Eglise. Louis VII de France écrivait : *Excitetur exquisitæ genus justitiæ, denudetur gladius Petri in ultionem Cantuariensis martyris, quia sanguis ejus pro universali clamat Ecclesia, non tam tibi quam universæ Ecclesiæ conquerens de vindicta.... Quis enim non credit auditui vestro ? quis non obedit verbo ? quis non obtemperat jussioni ?*

Henri II d'Angleterre s'humilia, demanda pardon au Pape et implora même son secours contre ses fils révoltés. Il était bien éloigné sans doute de contester son pouvoir. La cour d'Angleterre reconnut encore plus ouvertement l'étendue du pouvoir du Saint-Siége, lorsque Richard-Cœur-de-Lion eut été retenu au retour de la Croisade par l'archiduc d'Autriche, sur l'ordre de l'empereur Henri VI. La reine-mère Eléonore écrivit au pape une lettre qui montre la haute idée qu'elle avait de l'influence pontificale : *Quelle excuse pourra couvrir votre insouciance et votre négligence, puisque tout le monde sait que vous avez le pouvoir de délivrer mon fils et que la volonté seule manque ? Aucun roi, aucun empereur, aucun duc n'est indépendant de votre juridiction... Vous*

direz que ce pouvoir vous est donné sur les âmes et non sur les corps. Soit, mais il nous suffit que vous liiez les âmes de ceux qui retiennent mon fils dans les chaînes. » — Richard fut mis en liberté. Bien plus, il réclama sa rançon, redemanda plusieurs châteaux occupés par le roi de France et par le roi de Navarre. Innocent III prit ses intérêts en main et lui fit rendre justice. Il protégea ensuite sa veuve contre une injustice de son frère et successeur Jean-sans-Terre.

C'est encore auprès du Saint-Siége que les princes croisés, surtout pendant leur absence, cherchaient aide et protection. L'influence bienfaisante de la religion pouvait seule les mettre à l'abri des injustices et des brigandages. Tous sentaient et comprenaient très-bien la position qui, dans des états chrétiens, revenait au chef de l'Eglise comme au père commun de la famille chrétienne, au représentant de la justice, au vengeur de l'injustice et du crime qui, sans acception de personnes, sans égard à l'intérêt privé, responsable devant Dieu seul, pouvait veiller au maintien des intérêts du peuple.

Les mêmes principes déterminèrent souvent les princes catholiques à demander au Pape de confirmer certains actes de leur administration, auxquels s'attachait une importance particulière. Les papes se trouvèrent par là dans le cas de confirmer des traités conclus entre les princes, des suspensions d'armes, des lois, des jugements, des priviléges, des partages, des testaments, des donations, etc., etc. Ces idées éminemment chrétiennes se maintinrent bien longtemps et ne furent ébranlées qu'à la Réforme. On les retrouve au quinzième siècle avec la même force qu'au dixième. Il suffit de citer la lettre de Louis XI au pape Pie II (1461), qui lui avait demandé l'abolition de la pragmatique sanction de 1438 : « *Nous sommes animés à votre égard, comme à l'égard du représentant du Dieu vivant, d'un si grand respect, que nous sommes décidés à écouter vos avertissements, surtout*

en matières ecclésiastiques, comme la voix du bon Pasteur et à nous y conformer.... Nous savons que vous êtes le chef de toute l'Eglise, le président de la religion, le pasteur du troupeau du Seigneur ; c'est pourquoi nous suivons vos ordres et nous nous attachons avec un entier abandon à la chaire de saint Pierre. Nous abolissons, rejetons et abrogeons donc, comme vous le désirez, la pragmatique sanction dans toute l'étendue de nos domaines, etc. »

Nous ne voulons pas nier que l'on ne trouve de temps en temps, au moyen-âge même, quelques voix discordantes. Mais en règle générale, cela n'eut lieu que dans la chaleur de la passion et en faveur de l'intérêt privé. Le droit existant n'en resta pas moins solidement établi malgré ces oppositions isolées, qui se virent toujours tôt ou tard forcées de plier.

On a encore objecté contre les principes que nous venons de développer la doctrine de certains auteurs du moyen-âge, lorsqu'ils affirment que les rois n'ont que Dieu au-dessus d'eux. Nous ferons observer à ce sujet qu'une pareille manière de parler n'exclut aucunement la subordination des rois à l'autorité papale. Le pape étant le vicaire, le représentant de Dieu, celui qui lui était soumis était censé soumis à Dieu même. Il est vrai du reste que les princes sont au-dessus des lois « *quantum ad vim coactivam*, mais non pas « *quoad vim directivam.* » Les papes ne pouvaient pas employer contre les rois prévaricateurs le glaive matériel. Mais il est vrai aussi que le moyen-âge n'a pas connu de constitution comme celle de Frédéric III de Danemark, de l'année 1665, dans laquelle il est écrit : Les rois sont élevés au-dessus de toutes les lois et ils ne reconnaissent dans les choses religieuses et civiles d'autre juge que Dieu seul. »

Dire que l'Eglise favorisait l'ignorance dans les princes pour les tenir sous sa domination est une odieuse calomnie qu'il est à peine nécessaire de relever. C'est précisément le contraire qui est vrai. L'histoire est là pour le prouver.

III. Grégoire VII.

1. L'étude qui va suivre sur le pontificat de Grégoire VII servira à mettre plus en lumière encore les conclusions que nous avons déjà tirées.

On a depuis longtemps pris l'habitude dans les ouvrages historiques d'assigner au pontificat de saint Grégoire VII le commencement d'une ère nouvelle pour la papauté. Cette manière de voir ne se justifie pas complètement. Le pontificat de Grégoire VII était préparé par ceux qui le précédèrent. Nous y trouvons seulement une manifestation nouvelle de principes existant depuis longtemps en germe, arrivés maintenant à tout leur développement. *Universalité, liberté, chasteté*, c'est là ce que Grégoire revendique pour l'Eglise. Il ne craindra point de s'engager dans les plus terribles combats à la poursuite de ce noble but.

Les papes qui avaient précédé Grégoire avaient averti plusieurs fois Henri IV. Grégoire commença par la douceur et reçut aussi de Henri des témoignages hypocrites de soumission. Ce prince lui exprima du regret sur ses débordements. Il promit de renoncer à la simonie et de coopérer à la répression de l'incontinence des clercs. Mais bientôt il jette le masque, refuse d'obéir, maltraite les légats, enfin dépose le pape. Alors seulement Grégoire excommunie le prince impie, lui défend l'administration de l'Etat, et délie ses sujets du serment de fidélité. Ce n'était encore qu'une suspension de pouvoir ; la sentence irrévocable ne devait venir que plus tard après une opiniâtreté d'une année. Grégoire ne voulait qu'une chose : forcer le jeune prince à rentrer en lui-même. Tout le monde reconnaissait les conséquences de la sentence pontificale. Les partisans de Henri contestaient seulement la justice de l'excommunication elle-même.

Abandonné du grand nombre, Henri crut utile de prévenir

le pape qui se rendait à Augsbourg, où sa cause devait être jugée. Il vint à sa rencontre à Canosse, fit semblant de se repentir et reçut une absolution provisoire. Les princes n'approuvèrent pas la condescendance du pontife. Henri étant retombé dans ses écarts, ils élurent contrairement aux désirs du pape un nouveau roi, car Grégoire espérait encore sa conversion. En attendant, il ne se prononça ni pour l'un ni pour l'autre élu, croyant toujours pouvoir terminer le différend à l'amiable en se concertant avec les princes de l'empire. Mais Rodolphe, le nouvel élu, chercha à décider la question par les armes, contrairement aux plans de Grégoire. Comme cependant Henri s'endurcissait dans le mal, Grégoire reconnut enfin Rodolphe pour roi d'Allemagne, après avoir renouvelé la sentence contre Henri. La mort de Rodolphe, arrivée sur ces entrefaites, rend à Henri du courage. Il établit un anti-pape et marche plusieurs fois contre Rome. Il s'empare enfin de la ville, et ne peut obtenir de Grégoire, renfermé au château Saint-Ange, même au prix de l'abandon de son anti-pape, la couronne de l'Empire. Délivré par le duc Robert, Grégoire VII se retire à Salerne pour y mourir en exil. « L'on est forcé de payer un juste tribut d'admiration, s'écrie Héfélé, au courage avec lequel Grégoire, combattant pour sa propre existence, ne cessa d'avoir les yeux sur tous les besoins de l'Eglise dans tous les pays du monde, sans oublier même les personnes particulières et les maisons religieuses. On est étonné en outre du calme et de la fermeté inébranlable dont il fit preuve au milieu des plus grands dangers, sans reculer d'une ligne de ses principes. Les périls particuliers n'étaient pas capables de le faire hésiter un instant. Il apparaissait dans la plénitude de sa dignité et de sa force apostolique, avertissant et punissant, même les grands et les puissants de la terre, partout où une cause sainte ou le devoir de sa charge semblait l'exiger (1). »

(1) Héfélé, *Hist. des conciles, liv.* 5.

Après avoir résumé à la suite de notre auteur les faits du pontificat de saint Grégoire VII, il nous reste à examiner de près les principes qui l'ont fait agir, et à les justifier contre des attaques aussi injustes que passionnées.

Les principes de Grégoire VII se trouvent exposés dans ses lettres. Il écrit : « Ce qui nous fait croire que l'amour de Dieu a été répandu dans nos âmes, c'est que nous ne voulons qu'une chose, nous ne désirons qu'une chose, nous tendons à un seul but. Nous ne voulons qu'une chose, à savoir que tous les impies arrivent à récipiscence et retournent à leur Créateur. Nous ne désirons qu'une chose, à savoir que la sainte Eglise, foulée aux pieds et bouleversée par toute la terre, divisée par diverses factions, revienne à sa beauté et à sa solidité première. Nous tendons à un seul but, à savoir que Dieu soit glorifié en nous et que nous soyons trouvés dignes, ainsi que nos frères, ceux-mêmes qui nous persécutent, d'entrer dans la vie éternelle. » — Ailleurs il écrit encore : « La seule raison pour laquelle on s'est conjuré contre nous, c'est que nous n'avons pas voulu passer sous silence le danger de la sainte Eglise et que nous avons résisté à ceux qui n'ont pas honte de réduire en esclavage l'Épouse du Christ. Partout il est permis à la plus pauvre femme de s'unir légitimement à un homme selon les lois de son pays et selon son propre choix ; quant à la sainte Eglise, qui est l'Epouse de Dieu et notre Mère, la volonté des impies et leurs usages exécrables s'opposent à ce qu'elle s'attache légitimement à son Époux selon la loi divine et sa libre volonté. »

Grégoire VII n'a pas omis de justifier en particulier sa conduite à l'égard de Henri IV dans deux lettres à l'évêque Hermann de Metz. Il appuie son droit d'excommunication sur le pouvoir des clefs, auquel tous doivent être soumis, sur une parole du pape Jules I, sur un passage de la lettre de S. Clément à S. Jacques, sur la conduite de S. Ambroise et d'Inno-

cent I. Si l'on conteste l'authenticité de quelques-uns de ces documents, l'on doit observer qu'ils prouvent tout au moins que le droit invoqué par Grégoire existait longtemps avant lui.

Quant à son droit de délier les sujets du serment de fidélité, Grégoire s'appuie sur le fait du pape Zacharie à l'égard de Chilpéric, ce qu'il pouvait avec d'autant plus de droit que les expressions des annalistes français sont très-favorables à sa manière de l'entendre, quand même on ne voudrait accorder à la réponse de Zacharie que la valeur d'un consentement donné à une décision des grands du royaume. Il s'appuie en outre sur certains priviléges accordés par Grégoire-le-Grand à des maisons religieuses, lesquels édictent la déposition contre les rois qui les violeraient. Il s'appuie enfin sur les lois divines et humaines. C'était son devoir de maintenir l'excommunication jusqu'à la correction du coupable. Il pouvait en même temps déclarer que les conséquences sociales attachées à cette peine entraient en vigueur. Grégoire VII appliquait les principes de Grégoire-le-Grand ; il suivait les idées des Pères et de la tradition, et il en faisait l'application à son époque.

On a coutume d'ajouter que S. Pierre Damien, l'ami de Grégoire VII, ne parle point de la subordination d'un pouvoir à l'autre, mais seulement de la concorde mutuelle des deux pouvoirs. Mais on aurait dû remarquer que cette concorde n'était possible dans un état chrétien, comme il existait au moyen-âge, que dans le sens de Grégoire VII. De plus S. Pierre Damien enseigne expressément que les rois doivent regarder et traiter l'Eglise romaine comme leur mère et il lui assigne un rang éminemment supérieur. Il écrit : *Romana Ecclesia multo nobilius atque sublimius quam mater carnis mater est regis.. Pontifex Romanus tanquam parens paterno semper jure præemineat ; iste velut unicus ac singularis filius in amoris illius amplexibus requiescat* (1).

(1) Pet. Dam., *Opusc. IV.*

On dit aussi que la conduite du pape Grégoire VII à l'égard de Guillaume d'Angleterre fut beaucoup plus douce qu'à l'égard du roi d'Allemagne Henri IV. Mais il est facile de découvrir les raisons de cette différence. La conduite de Guillaume était bien moins mauvaise que celle de Henri. Grégoire eut longtemps de ce prince la meilleure idée : il le regardait comme son coopérateur dans l'œuvre de la réforme des abus existants. En outre, les avis que Grégoire eut occasion d'adresser à Guillaume produisirent presque toujours le résultat attendu. On a reproché encore à Grégoire VII d'avoir regardé et traité tous les rois comme étant des vassaux du Saint-Siége. Cette accusation est contraire à la vérité historique. Pour ce qui regarde la France, jamais il ne fit valoir de prétention à une suzeraineté quelconque. Il n'est jamais question dans ses lettres que d'obéissance religieuse en matière ecclésiastique.

Il ne réclamait que le denier de Saint-Pierre établi déjà par Charlemagne. La Pouille et la Calabre étaient au contraire des fiefs du Saint-Siége. Il n'en était pas tout-à-fait de même de la Dalmatie et de la Moravie. Ces pays s'étaient mis volontairement sous la protection de saint Pierre. De semblables liens existèrent depuis Silvestre II entre le siége de Rome d'une part, et la Hongrie et la Pologne de l'autre ; et c'est à cette circonstance que ces pays durent leur autonomie et leur indépendance. Malgré cela ces différents pays n'étaient pas à proprement parler des fiefs, quoiqu'ils fussent l'objet d'une sollicitude particulière de la part des papes. Nous pouvons dire la même chose de la Bohême et du Danemark, qui payaient le cens, mais n'étaient point des terres vassales. Le tribut payé par l'Espagne ne prouve pas davantage que ce pays fût avec le Saint-Siége dans les rapports de fief à suzerain. Les îles de Corse et de Sardaigne au contraire appartenaient réellement au Saint-Siége, qui y exerçait des droits politiques spéciaux. Nous reviendrons du reste sur ce point.

La dépendance des états chrétiens à l'égard du Pape était

donc diverse. A cette soumission religieuse, que réclamait le Saint-Siége comme tel, il s'en ajoutait quelquefois une autre, fondée sur des titres particuliers.

Si le pape Grégoire VII combattit pour maintenir son autorité suprême et universelle en matière religieuse, il n'y a certes pas lieu de lui en faire un reproche. Les papes qui le précédèrent avaient aussi bien que lui affirmé et revendiqué cette autorité. Il ne voulait au fond autre chose, sinon que les princes reconnussent l'empire de Jésus-Christ sur eux-mêmes. Il ne voulait point que ce fût leur volonté arbitraire, mais la loi divine interprétée par le successeur de saint Pierre qui leur servît de règle. C'était son droit, bien plus c'était son devoir.

Nous n'en finirions pas, si nous voulions rapporter en détail toutes les accusations qui furent portées contre ce grand pape. S'il attribue à saint Pierre le pouvoir de disposer des empires, c'est dans le sens que ses prières sont puissantes auprès de Dieu. Ce qu'il dit de la sainteté personnelle des papes se rapporte de fait au grand nombre de ses prédécesseurs, dont la sainteté est effectivement reconnue et honorée dans l'Eglise.

Grégoire VII n'eut point le succès désiré, dit-on encore. Quand cela serait, il aurait donné au monde de grands exemples de fidélité à son devoir. Du reste, quel était son but? C'était de faire disparaître les investitures et de procurer la liberté des élections canoniques. Et ce but, n'a-t-il pas été atteint?

Ses efforts infatigables n'ont-ils point affermi la foi des peuples, fait paraître avec plus d'éclat la dignité de la vocation ecclésiastique? Si le clergé fut plus fidèle aux vertus de son état, si les évêques acquirent plus de fermeté, si l'Eglise fut préservée de l'hérédité des fonctions ecclésiastiques et de l'établissement d'une caste sacerdotale, n'est-ce pas encore au zèle de Grégoire VII qu'il faut en attribuer l'honneur?

Nous l'avouons volontiers, le pape S. Grégoire VII ne fit point disparaître les vices inhérents à l'humanité. Peu de temps après lui, saint Bernard et sainte Hildegarde se plaignaient de la corruption générale. Mais il n'est point permis de dissimuler qu'à côté de vices nombreux, l'on pouvait admirer d'éclatantes vertus, dignes des premiers temps. « *Curam exigeris, non curationem,* » dira plus tard S. Bernard. C'est ce que l'Eglise avait compris dans tous les temps. C'est à quoi Grégoire VII consacra tous ses efforts. En combattant pour la liberté de l'Eglise, il combattit pour la liberté de la conscience humaine. Il ne pouvait consentir à ce que l'humanite perdit ce grand bienfait que Jésus-Christ lui avait acheté au prix de son sang.

L'abbé J. Gapp,

LA POÉSIE BIBLIQUE.

(SUITE.)

—

III.

Le parallélisme est le procédé principal et caractéristique des poëtes bibliques; mais on peut se demander s'ils n'employaient pas en outre un rythme régulier et soumis à des règles fixes.

Parmi les auteurs qui ont traité cette question, les uns affirment l'existence du rythme, les autres la nient, d'autres suspendent leur jugement, ou, tout en admettant la réalité des *vers* hébreux, considèrent comme impossible d'en déterminer les règles.

La première opinion s'appuie sur l'autorité imposante de Josèphe et de saint Jérôme.

L'historien juif nous représente Moïse, après le passage de la mer Rouge, chantant un cantique en vers hexamètres, ωδην εν εξαμετρῳ τονῳ συντιθησιν, et David faisant des vers trimètres et des pentamètres. Ωδας εις τον Θεον και υμνους συνηταξατο μετρου ποικιλου, τους μην γαρ ΤΡΙΜΕΤΡΟΥΣ και δε ΠΕΝΤΑΜΕΤΡΟΥΣ εποιησεν.

Saint Jérôme n'est pas moins précis dans la préface ajoutée par lui à la Chronique d'Eusèbe : *Quid psalterio canorius, quod in more nostri Flacci et græci Pindari, nunc iambo currit, nunc alcaïco personat, nunc sapphico tumet, nunc semipede ingreditur ? Quid Deuteronomici et Isaïæ cantico pulchrius ? Quid Salomone gravius ? Quid perfectius Job ? Quæ omnia hexametris et versibus, ut Josephus et Origenes scribunt, apud suos composita decurrunt.*

Dans la préface sur Job, le même Père soutient la même doctrine : *Hexametri versus sunt, dactylo spondeoque currentes, et propter linguæ idioma crebro recipientes et alios pedes, non earumdem syllabarum, sed eorumdem temporum. Interdum quoque rhythmus ipse dulcis et tremulus fertur numeris lege metri solutis, quod metrici magis quam simplex lector intelligunt. Quod si cui videtur incredulum, metra scilicet esse apud Hebræos, et in morem nostri Flacci græcique Pindari et Alcæi et Sappho, vel Psalterium, vel*

Lamentationes Jeremiæ, vel omnia ferme Scripturarum cantica comprehendi, legat Philonem, Josephum, Origenem, Cæsariensem Eusebium, et eorum testimonio me verum dicere comprobabit.

On ne sait, à vrai dire, à quels textes de Philon et d'Origène saint Jérôme renvoie ses lecteurs ; quant à Eusèbe, il expose en effet la même opinion, mais avec des formules de doute ; le texte de Josèphe est formel, comme on vient de le voir.

Si saint Jérôme est toujours d'accord avec lui-même pour le principe, il faut convenir qu'il hésite quelquefois dans l'application. C'est ainsi que, dans la préface de la Chronique d Eusèbe, il voit des hexamètres et des pentamètres dans le cantique du Deutéronome, où, écrivant à Sainte Paule, il découvre des tétramètres iambiques. Cette contradiction, qui n'est pas la seule, a amené les auteurs de la seconde opinion à s'affranchir de l'autorité de saint Jérôme, et à nier l'existence du *rythme* hébraïque. Quant à la *rime*, que plusieurs exégètes ont voulu trouver dans la poésie sacrée, elle n'est que le résultat fortuit des terminaisons très-fréquentes en ים et en ות, pluriels masculins et féminins.

L'école intermédiaire désespère de jamais arriver à la connaissance du mètre hébraïque, ou ne reconnaît qu'un mètre libre, non assujetti aux règles minutieuses de la prosodie grecque ou latine. La première nuance, celle du découragement, est représentée par Lowth (*de Sacra Poesi Hebr.*), qui s'exprime ainsi : *Quod autem ad certros horum versuum numeros, ad rhythmum et modulationem attinet, id omne et penitus ignotum esse, et nulla unquam arte aut industria humana investigari posse, ex ipsa rei natura satis apparet.* La seconde nuance est celle de Michaëlis. « Pour ne pas refuser tout mètre aux Hébreux, dit-il, ni paraître dif-
» férer seulement par les mots, distinguons deux sortes de mètre poé-
» tique, l'un plus strict, l'autre plus libre, tous deux aussi différents
» du nombre oratoire que la danse l'est de la marche. Nous entendons
» par mètre plus sévère, celui qui conserve dans toute une pièce la
» même mesure de syllabes et de pieds, et où les vers ont les mêmes
» nombres, comme dans les langues grecque et latine. Celui-là, nous
» le refusons aux Hébreux, mais nous leur accordons le mètre libre,
» où les vers, joignant la brièveté à l'harmonie, sont composés de
» pieds musicaux et poétiques, et qui s'allient facilement au son des

» instruments et au pas de la danse, de sorte qu'en les chantant et en » les accompagnant de la danse, on peut les prendre pour des vers » parfaits. On peut comparer ce mètre aux odes d'Horace, composées » de quatre vers dont les pieds sont confondus. Mais il n'a aucune » ressemblance avec ces odes entières, dans lesquelles les mêmes » nombres reviennent par intervalles, d'après une loi constante. »

Nous verrons plus bas à laquelle de ces opinions diverses s'est rallié le savant abbé Le Hir.

IV.

Au premier rang des monuments de la poésie biblique se place le livre de Job, l'un des plus importants de l'Ancien Testament par la doctrine qu'il renferme, l'un des plus admirables par la beauté de la forme.

Le gouvernement de la Providence, tel est le grand sujet que traite l'auteur inspiré, et sa thèse semble n'être qu'un développement magnifique du psaume 72 : *Quam bonus Israël Deus his qui recto sunt corde !*

Les peines de la vie, qui auraient pu exister sans le péché, comme il résulte de la condamnation d'une proposition célèbre de Baïus, sont néanmoins, en fait, la suite du péché. Elles n'empêchent pas la vie d'être un bienfait dont nous devons bénir Dieu. Si le juste comme le méchant est exposé à leurs rigueurs, si même la vertu est une cause de souffrances par les privations qu'elle impose à celui qui la pratique, il ne faut pas oublier que le péché actuel entraîne à sa suite les conséquences les plus douloureuses, aggravées souvent par le remords et le désespoir, tandis que l'âme du serviteur de Dieu est consolée par l'espérance. La prospérité du méchant est le plus souvent passagère ; c'est la faible récompense de ses faibles vertus naturelles (car il n'y a point d'homme complétement mauvais) : la souffrance du juste est une épreuve salutaire qui lui prépare dans la vie future un bonheur sans mélange.

Si la justice divine s'exerçait parfaitement en ce monde, si chacun recevait ici-bas selon ses œuvres, la vertu serait fort exposée à devenir un calcul intéressé, ou pour mieux dire, à disparaître de la terre. D'ailleurs, si la vie présente n'est pas le temps de la justice complète, il faut avouer que, à tout prendre, les justes souffrent ordinairement

moins que les méchants, le vice et le crime attirant sur les individus comme sur les nations les plus terribles châtiments temporels.

Telle est la doctrine, à la fois austère et consolante, qui ressort du livre de Job. Telle est la pensée que le poëte inspiré a revêtue, sous la forme du dialogue, des images les plus sublimes. « Si l'on se rappelle, » dit à ce sujet le docteur Lowth (*op. cit.*), les premiers essais de la » tragédie grecque, ses commencements si grossiers, ses développe- » ments si pénibles et si lents, on ne pourra voir sans une extrême » surprise un poëme d'une antiquité beaucoup plus reculée, qui réunit » tout à la fois l'originalité dans l'invention, la régularité dans l'ar- » rangement des parties, la perfection dans les détails ; modèle admi- » rable qui, dès le premier pas, s'élève à la hauteur de l'art dramatique, » et seul aurait suffi pour en revéler le secret à la postérité, tandis que » la Grèce, avec tout son génie, n'a rien produit de semblable avant » Eschyle. »

Rien d'étonnant qu'un livre tel que celui de Job ait attiré de tout temps l'attention des docteurs. Juifs, catholiques, hétérodoxes, l'ont traduit et commenté. Le rationalisme moderne lui-même a voulu reconnaître ses propres traits dans les plaintes éloquentes du saint arabe. Inutile d'ajouter qu'une telle prétention n'a besoin pour être détruite que d'une lecture consciencieuse du texte hébreu ou d'une bonne traduction, comme celle de l'abbé Le Hir.

V.

Le cantique de Débora est une pièce authentique, faisant partie intégrante du livre des Juges. De Wette, en voulant prouver qu'il est postérieur aux événements qu'il mentionne, n'a pu donner aucun argument même spécieux. Tout se réduit à faire remarquer la substitution de שׁ à אשך, substitution qui se retrouve ailleurs dans le livre des Juges (VI, 17 ; VIII, 26), et à signaler une certaine analogie entre les versets 4 et 5 du cantique et les versets 8 et 9 du psaume LXVIII, entre les versets 16 et 19 et le verset 14 du même psaume.

Une question morale plus sérieuse s'élève à propos de l'éloge donné par Débora au meurtre de Sisara par Jahel. Ce meurtre, compliqué d'une trahison, ne saurait être justifié en lui-même. Quant à l'intention, elle peut avoir été pure, et l'on se tromperait gravement en attribuant

aux Juifs de cette époque les lumières que nous possédons aujourd'hui. D'ailleurs, les paroles du cantique de Débora ne contiennent pas une justification de ce qu'il y a de coupable dans l'acte de Jahel. La bénédiction adressée à cette femme par la prophétesse n'est qu'un mouvement poétique de joie, causé par la mort de l'ennemi d'Israël, sans qu'une seule parole fasse allusion à l'invitation perfide de Jahel à Sisara. Or, le meurtre en lui-même, séparé de cette invitation, n'a rien de contraire au droit de la guerre, tel qu'il existait avant que le christianisme l'eût adouci.

Au point de vue littéraire, le cantique de Débora nous offre un des plus parfaits modèles de la poésie lyrique. On a souvent essayé de faire passer dans nos langues modernes les étranges et sauvages beautés de ce chant de guerre : l'insuccès des traducteurs a pu faire mesurer la distance qui sépare la poésie artificielle des lettrés de l'inspiration sublime des voyants d'Israël.

VI.

Le psaume CIX (dans l'hébreu CX) est attribué à David, non seulement dans tous les textes et dans toutes les versions, mais par saint Pierre, dans son discours aux Juifs, le jour de la Pentecôte (Act. II, 34), et par le Sauveur lui-même (Matth. XXII, 41-46).

Ce psaume mentionne clairement la divinité de Jésus-Christ. David n'avait point de Seigneur sur la terre, et ce n'est qu'un Dieu qu'il a pu appeler *mon Seigneur*, אדני. Ce Dieu est revêtu de l'humanité, puisqu'il reçoit la dignité de prêtre, כהן, selon l'ordre de Melchisédech. Il sera humilié, contraint de boire sur la route de l'eau du torrent ; mais, *à cause de cela même*, אל־כן, il relèvera la tête : *De torrente in via bibet, propterea exaltabit caput.*

Tels sont les sujets développés avec talent et érudition par M. l'abbé Grandveaux dans son *Introduction* à l'œuvre de l'abbé Le Hir. Nous examinerons maintenant le livre lui-même de ce savant modeste, dont la mort a été, pour tous ceux qui s'intéressent aux saintes lettres, un véritable deuil.

(*A suivre.*)

Jude DE KERNAERET,
Camérier secret de Sa Sainteté.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon. Troisième partie.

§ 3. Des rites de la prédication.

En suivant le Cérémonial des évêques, les décrets de la S. C. des rites et les meilleurs auteurs, les rites de la prédication sont les suivants. 1° Le prédicateur, étant monté en chaire, fait vers le grand autel la révérence convenable, puis il salue le clergé et le peuple. 2° Il se couvre ensuite, et attend quelques instants. 3° Bientôt après, il se découvre et fait le signe de la croix. 4° Il se tourne alors vers l'autel, se met à genoux, et récite à voix intelligible la salutation angélique en entier, sans jamais remplacer cette prière par le *Regina cœli*. 5° Le prédicateur se lève ensuite, se couvre de la barrette et commence son sermon. Il a soin de se découvrir aux noms de Jésus et de Marie et à tous ceux auxquels l'inclination est prescrite. 6° A la fin du sermon, il peut bénir l'assistance. 7° Si le sermon a lieu pendant la messe ou un autre office, les cierges de l'autel demeurent allumés.

Ces divers rites diffèrent un peu de ceux qui sont en usage dans nos églises : nous allons donc, en reprenant chacun d'eux en particulier, examiner sur quelles autorités ils reposent, et ce qu'il y aurait à réformer à cet égard chez nous.

I. *Revérences à l'autel, au clergé et au peuple.*

Notre auteur donne ces révérences comme prescrites seulement par les auteurs, et supposées dans deux questions adressées à la S. C. des rites. Plusieurs décrets cependant paraissent prescrire au moins implicitement la révérence aux auditeurs, et comme nous le verrons ci-après, Catalani suppose prescrite aussi la révérence à l'autel.

Les décrets sont les suivants :

1er Décret. « S. C.... convenire declaravit ut concionator prius canonicos, deinde officiales justitiæ, sive juratos, et magistrum civitatis » salutet. » (Décret du 3 octobre 1615, n° 511.)

2e Décret. *Question.* — « An concionator debeat prius salutare canonicos cathedralis in apparatu chorali, absente episcopo, capitulariter » sedentes, vel gubernatorem sæcularem ? » *Réponse.* « Salutandos » esse prius canonicos, et deinde gubernatores. » (Décret du 11 août » 1671, n° 3243.)

3e Décret. *Question.* —« Cum sub die 11 augusti 1691, a S. R. C. ad » instantiam canonicorum cathedralis Vercellen. decisum fuerit, a » concionatore salutandos prius esse canonicos cathedralis in apparatu » chorali, absente Episcopo, capitulariter sedentes, et deinde gubernatorem, cumque exortum fuerit dubium : An hoc procedere debeat, » etiam præsente Episcopo ? » *Réponse.* « In decisis, etiam præsente » Episcopo. » (Décret du 24 janvier 1693, n° 3304.)

4e Décret. *Question.* — « An concionat r debeat prius salutare capitulum, an magistratum ? » *Réponse.* « Affirmative. » (Décret du 23 » janvier 1700, n° 3545, q. 2.)

5e Décret. — « Habito ex parte magistratus oppidi Murivallium, » Firmanæ diœcesis, ad S. R. Congregationem recursu adversus capitulum ecclesiæ collegiatæ S. Bartholomæi dicti oppidi, exponendo » quod idem magistratus tempore adventus et quadragesimæ, occasione » concionum, decenter sedens in scamnis in medio præfatæ ecclesiæ » ante illius canonicos qui in subselliis chori post altare majus intererant, salutationem recipere consuevit, sed postmodum, vigore decreti » in concilio provinciali anno 1626 celebrato, constructis a dicto capitulo scamnis, illisque in medio ecclesiæ appositis, ut præpositus, canonici cæterique capitulares ad formam salutationem præfato capitulo, ipso magistratu controvertente, exhiberi cœpit, deductaque ad » S. R. C. hujusmodi controversia, EE. et RR. D. Card. S. Clementis » infrascriptum dubium inter partes concordatum proponi mandavit. » An et cui debeatur primo loco salutatio in casu ? Et S. eadem C..... » rescribendum censuit : Salutationem primo loco deberi capitulo, et » amplius. » (Décret du 20 août 1729, n° 3985.)

6e Décret. *Question.* — « An salutatio per concionatorem capitulo

» et magistratui sit peragenda in confuso, vel cum prælatione capituli, » vel potius sit omnino omittenda ? » *Réponse.* « Esse faciendam cum » prælatione capituli. » (Décret du 9 décembre 1730, n° 3992, q. 4.)

Citons maintenant les principaux rubricistes. Castaldi s'exprime comme il suit (l. I, sect. II, c. VI, n° 4) : « Statim ac concionator sug- » gestum ascenderit, reverentiam faciet crucifixo versus altare collo- » cato, mox prælatos, si adsint, ac primates aperto capite, deinde » populum circumstantem salutabit. » Nous lisons dans Bauldry (part. I, c. X, n° VI) : « Concionator..... vadit ad pulpitum, ubi statim » cruci vel altari facit inclinationem profundam, si sit canonicus, vel » genuflexionem si sit SS. Sacramentum in eo, et si non sit canonicus; » mox salutat clerum et populum. » Merati dit la même chose (t. I, » part. II, tit. VI, n° 38) : « Postquam concionator suggestum ascende- » rit, statim cruci vel altari facit profundam inclinationem, vel genu- » flexionem, si sit SS. Sacramentum in eo, mox salutat clerum et » populum. »

Catalani, commentant la rubrique du Cérémonial des évêques (l. I, c. XXIV, § 3, n° 12), donne les mêmes règles et les suppose prescrites par la S. C. des rites. « Porro antequam concionator crucis signo se » muniat, nonnulli ab eo servandi sunt ritus, qui tametsi in hoc nostro » paragrapho omissi sint, servari ex laudabili more ab omnibus solent » ac debent. Ubi itaque ascendit pulpitum, statim cruci vel altari, » aperto capite, reverentiam faciet, genuflexionem scilicet, si non sit » canonicus, si vero canonicus sit, profundam duntaxat inclinationem, » nisi in altari adesset sanctissimum Sacramentum. Mox surgens Epis- » copum, clerum ac populum salutabit, servato scilicet ritu quem de » ea salutatione S. R. C. variis editis decretis præscripsit. » Les auteurs » modernes indiquent la même règle. « Le prédicateur, dit Mgr de » Conny (Cérém., 3e éd., p. 247), étant monté en chaire, salue l'au- » tel, le clergé et le peuple. » M. Falise dit la même chose (Cérém., » 4e éd., p. 136) : « Le prédicateur, dès qu'il est monté à la tribune, » fait une révérence à l'autel, salue le clergé et le peuple. »

Dans beaucoup d'églises, ces règles ne sont pas observées. Nous ne voyons aucune raison qui puisse en dispenser. Cependant, comme le remarque M. Bourbon, d'après plusieurs auteurs anciens, s'il y a un crucifix près de la chaire ou vis-à-vis, le prédicateur pourrait saluer

ce crucifix au lieu de saluer l'autel. Notre auteur croit aussi que ces salutations peuvent s'omettre dans les prédications ordinaires. En tout cas, d'après les auteurs, elles ne se feraient pas avant une prédication faite à l'autel.

II. *Repos de quelques instants avant de commencer la prédication.*

Cet instant de repos, indiqué par la rubrique, est marqué, non seulement pour la prédication, mais pour le commencement des offices solennels. D'après Bauldry (part. I, c. X, n° 6), ce repos a pour but d'attendre que tout bruit ait cessé. « Tum tegit caput, et expectat donec tumultus cesset populi. » Catalani dit la même chose (Cær. ep., l. I, c. XXII, § 3, n° 9) : « Facta salutatione, caput tegit, quiescitque » aliquantulum, donec populi rumor quiescat. » Il est nécessaire que le prédicateur ne commence pas trop promptement, et laisse aux auditeurs quelques instants pour se recueillir. C'est aussi une sorte de solennité qui, d'après notre auteur, ne concernerait que les prédications solennelles.

III. *Du signe de la croix.*

Si le prêtre donne seulement des avis aux fidèles, il peut le faire sans les faire précéder du signe de la croix. Mais s'il est d'usage de faire le signe de la croix même avant une instruction très-familière, nous croyons avec M. Bourbon qu'il est fort à propos de le conserver.

D'après plusieurs auteurs, le prédicateur ne dirait pas à voix haute les paroles *In nomine Patris*, etc., comme nous le voyons ci-après à propos de l'*Ave Maria*. Cependant, la rubrique ne prescrit rien à cet égard, et l'usage de prononcer ces paroles à voix haute paraît accepté par Catalani, ainsi que nous allons le voir; rien, par conséquent, ne s'oppose à ce que cet usage soit conservé.

IV. *Récitation de la salutation angélique.*

D'après la rubrique du Cérémonial des évêques, le prédicateur récite l'*Ave Maria* à voix haute avant de commencer le sermon, et jamais cette prière ne peut être remplacée par le *Regina cœli*. Ici plusieurs questions se présentent. 1° Que doit-on penser de notre usage, d'après lequel on dit l'*Ave Maria* après l'exorde, et à voix basse ? 2° La coutume de chanter un cantique peut-elle être conservée ? 3° Le prédicateur peut-

il, au lieu de dire *Ave Maria*, inviter le peuple à chanter le *Parce Domine* ou la strophe *O Crux ave* ? La rubrique du Cérémonial des évêques condamne-t-elle la pratique de chanter alors le *Regina cœli* ?

Sur la première question. — Plusieurs liturgistes remarquables approuvent notre usage de dire l'*Ave Maria* seulement après l'exorde. « In Gallia, dit Bauldry (part. I, c. x, n° 12), concionatores solent, » post factum signum crucis, statim uti præfatiuncula, qua facta, salu- » tationem angelicam genibus flexis recitant. » Catalani, sans condamner notre usage, donne comme préférable, d'après Mabillon, celui de dire l'*Ave Maria* en commençant. (Cær. Ep., l. I, c. XXII, n° 12.) « Sane » in Gallia concionatores, ut testantur Bauldryus parte I sui manualis, » cap. x, n° 12, et Mabillonius in nota ad recitatum locum ordinis XV » Romani, post factum signum crucis et recitatum exordium concionis, » salutationem angelicam flexis genibus recitant; verum, ut idem Ma- » billonius notat loco citato, *commodius et opportunius videtur* quod scili- » cet in nostra Italia hodie fit, et alibi etiam, si ante concionis exor- » dium angelica ipsa salutatio recitetur. » Mais, comme nous le voyons, les auteurs supposent que le prédicateur dit cette prière à voix haute, et notre auteur n'admet pas l'usage contraire. En France, dit-il, tout le monde se met à genoux et récite l'*Ave Maria* à voix basse ; cet usage n'est contraire à aucune règle liturgique, mais le prédicateur ne devrait pas omettre la récitation de cette prière à voix distincte.

Sur la deuxième question. — Dans quelques églises, lorsque le prédicateur a annoncé l'*Ave Maria* qu'il ne récite pas à voix haute, on chante un cantique pour implorer les lumières de l'Esprit-Saint ou la protection de la très-sainte Vierge. Comme la salutation angélique devrait être récitée à voix haute, il ne conviendrait pas de chanter pendant ce temps. Mais rien ne nous paraît s'opposer à ce chant, s'il avait lieu au commencement du sermon ou après l'exorde, pourvu qu'il ne coïncidât pas avec la récitation de l'*Ave Maria*. Nous ne réprouverions pas la pratique de chanter alors la salutation angélique.

Sur la troisième question. — Le Vendredi saint, d'après plusieurs auteurs célèbres, le prédicateur dit *O Crux ave* au lieu de réciter *Ave Maria*. « In parasceve, dit Castaldi (l. II, sect. II, c. VI, n° 8), non..... » dicitur salutatio angelica ; sed ejus loco concionator genuflexus versus » crucem quæ in altari vel in aliquo alio loco congruo, adhibitis etiam

» duobus intortitiis accensis collorari poterit, ipsam salutabit dicens : *O* » *Crux ave, spes unica, Hoc Passionis tempore*, etc. » Bauldry dit la même chose (part. I, c. x, n° 13) : « Feria sexta parasceves, non..... » dicitur salutatio angelica, sed ejus loco concionator genuflexus versus » crucem quæ est in altari vel pulpito dicit : *O Crux ave, spes* etc. » Nous trouvons la même règle dans Catalani (Cær. Ep., l. I, c. XXII, n° 14) : « In parasceve..... neque orationem (*Ave Maria*) dicet, sed loco con- » gruo, adhibitis etiam duobus intortitiis collorari solet, ipsam crucem » salutabit dicens : *O Crux ave, spes unica, Hoc Passionis tempore*, etc. » Notre auteur conclut de là que rien ne paraît s'opposer au maintien de l'usage existant en France, de chanter cette strophe au chœur. Aucune règle liturgique, d'ailleurs, ne condamne l'usage d'interrompre une prédication par un chant quelconque, comme il arrive pendant un sermon sur la Passion, où le prédicateur fait chanter cette strophe à plusieurs reprises. Nous ne croyons pas non plus devoir improuver le chant du *Parce Domine*, comme on le fait quelquefois pendant le carême ou durant les exercices d'une mission, ou encore celui de la strophe *O salutaris* dans une prédication en présence du très-saint Sacrement. Et nous sommes amenés tout naturellement à dire la même chose du *Regina cœli*, qui parfois, dans nos églises, se chante après l'exorde, le jour de Pâques. Nous ne voudrions pas dire qu'il fût prohibé de le chanter dans ces conditions ; cependant, par respect pour la rubrique du Cérémonial des évêques, qui est si positive sur ce point, nous aimerions mieux nous en abstenir.

Nota. 1°. A propos du chant de la strophe *O Crux ave* pendant une instruction sur la Passion, notre auteur dit que l'on peut vraisemblament appliquer au soir du Jeudi saint ce que les auteurs disent du vendredi, si l'on fait alors le sermon sur la Passion, et dire ou chanter de même la strophe *O Crux ave*. Nous sommes loin de vouloir contredire cette opinion, qui paraît tout-à-fait juste ; mais observons que les auteurs cités supposent une prédication faite dans le cours de la journée du Vendredi saint. Si elle se fait le Jeudi, ou le Vendredi après le chant de la Passion, comme le suppose le *Memoriale rituum* de Benoît XIII, la croix ne peut pas être exposée, puisqu'elle doit demeurer couverte jusqu'après le chant des monitions et oraisons. Si le sermon se fait le Jeudi soir ou avant l'adoration de la croix, on pourra sans

doute chanter cette strophe, mais devant la croix voilée comme aux vêpres du temps de la Passion.

Nota 2°. L'*Ave Maria* ne se dit pas avant une oraison funèbre. Le Cérémonial des évêques, d'abord, n'en parle pas (L. II, c. XI, n. 10) : « Si-» gnans se signo crucis faciet sermonem. » De plus les auteurs l'en-seignent d'une manière positive. « In sermonibus qui fiant in funera-» libus, dit Castaldi (L. II, sect. II, c. 71, n. 12), non... dicitur *Ave Ma-» ria.* » Castaldi enseigne la même chose (Ibid., n. 14). « In sermoni-» bus quæ fiunt in funeribus ac exequiis mortuorum... nec dicitur » *Ave Maria.* »

V. *Le prédicateur peut-il à volonté demeurer debout ou assis, couvert ou non de la barrette ? Quand doit-il se découvrir ?*

Aucune règle ne défend au prédicateur de s'asseoir ; mais M. Bourbon remarque d'après quelques auteurs que prêcher assis est un signe d'autorité qui convient spécialement au célébrant, au curé ou aux ecclésiastiques constitués en dignité. Nous lisons dans Bauldry (part. I, c. X, n. 7) : « Regulariter debet sermocinari stando, nisi sit superior, » parochus, aut in aliqua dignitate constitutus, aut nisi propter infir-» mam valetudinem sedere cogatur, sed quantum fieri potest, præ-» sente Episcopo aut alio superiori, semper stet .. » Le savant auteur cite alors le sixième concile de Milan d'après lequel le célébrant peut s'asseoir s'il prêche à la chaire (Ibid., n. 8) : « In suggestu vero capite » tecto vel sedeant (quia celebrant), vel stent. » Mgr de Conny fait la même observation (Cérém ,3° éd., p. 249) : « Prêcher assis est un signe » d'autorité qui convient au célébrant ou à ceux qui sont constitués en » dignité : pour les autres prédicateurs, il est plus convenable de pré-» cher debout. »

La rubrique du Cérémonial des évêques dit positivement que le prédicateur est couvert de la barrette, comme nous l'avons dit au paragraphe précédent, et il demeure couvert aussi bien debout qu'assis (L. I, c. XXII, n. 3) : « Mox surgit, et capite cooperto incipit concionem. » Tous les auteurs supposent que le prédicateur est couvert. Cependant notre auteur ne le prescrit pas pour les prédications ordinaires, et Mgr de Conny donne cette règle en des termes qui ne semblent pas absolu-

ment impératifs (Ibid.) : « C'est, dit-il, la règle générale de prêcher » la tête couverte. »

Le prédicateur doit se découvrir toutes les fois qu'il prononce les saints noms de Jésus et de Marie, et tous ceux auxquels les rubriques le prescrivent. On lui conseille d'éviter une répétition trop fréquente de ces noms et d'employer des termes équivalents pour lesquels on n'ait pas à se découvrir. « Si inter concionandum, dit Castaldi (L. II, sect. II, » c. VI, n 5) Sanctissimi Jesu nominis, vel B. V. Mariæ fiat mentio, » caput detegit, non tamen si Christi tantum ; quod si sæpius sit repe- » tendum, ad evitandum adstantium suique incommodum, sub Christi, » seu Salvatoris, aut Redemptoris, vel B. Virginis seu etiam Dominæ nos- » træ similique alio modo repetere poterit : ad viventis quoque Pontificis » nomen caput detegit reverenterque inclinat. » Bauldry donne les mêmes règles (Part. I, c. X, n. 9) : « Si sanctissimorum nominum Jesu et » Mariæ fiat mentio, caput nudet : si tamen sæpe sunt repetenda, utatur » concionator nomine Christi, vel Dominæ nostræ, vel aliis similibus ; » item inclinet se ad nomen Papæ viventis capite nudo, et quando » alloquitur Episcopum, ad eum expresse conversus, etiam nudo ca- » pite. » Lohner s'exprime comme il suit (*De rat. Miss.*, part. II, tit. XVI, n. 5) : « Si SS. nominum Jesu et Mariæ fiat mentio, caput discoo- » perire debet (concionator) ; si tamen sæpe sint repetenda, utatur » potius nomine Christi, Redemptoris, Dominæ nostræ, cœli Reginæ aut » similibus. » Enfin, nous lisons dans Catalani les mêmes paroles (Ibid. n. 21).

VI. *De la bénédiction à la fin du sermon.*

La bénédiction à la fin du sermon est mentionnée dans les anciens auteurs, dont plusieurs ajoutent qu'elle se donne en silence. Castaldi, après les paroles citées ci-dessus ajoute : « In fine vero concionis dabit » benedictionem. » Bauldry enseigne la même chose (Part. I. c. X, n. 7) : « In fine populum benedicit. » Mérati donne aussi la même règle (t. I, part II, n. 38). Benoît XIII s'exprime ainsi (*de Bened.*, § IV, n. 1) : « Benedictionem dabit simpliciter concionator formans cum manu si- » gnum crucis super populum, nihil dicens. » Mgr de Conny s'ex- » prime en ces termes (*Cérém*, 3e éd., p. 249) : A la fin du sermon, le » prédicateur bénit le peuple en faisant un signe de croix avec la » main. »

Ici notre auteur remarque d'abord que cette bénédiction, d'après Benoit XIII et même les autres, qui le disent implicitement, doit se donner en silence. Cependant il ne condamne pas la pratique de terminer le discours par l'expression des noms des trois personnes de la très-sainte Trinité et de faire le signe de la croix en même temps. Car alors on n'emploie pas une formule de bénédiction ; mais on bénit en prononçant les derniers mots du discours.

M. Bourbon dit encore que cette bénédiction n'est pas une simple faculté, mais que le prédicateur doit la donner ; et c'est à tort, dit-il, que plusieurs auteurs ont dit : le prédicateur peut bénir le peuple. Nous aurions peine cependant à voir ici une obligation, puisque cette règle n'est appuyée que sur l'autorité des liturgistes.

Observons enfin avec Benoît XIII (Ibid. n. 1) que cette bénédiction ne se donne pas à la fin d'une oraison funèbre, ni en présence de l'évêque, comme on le verra ci-après. Il ne semble pas non plus qu'elle doive être donnée à la fin d'une exhortation qui se ferait au moment de la sainte communion. Le Vendredi saint, on ne bénit pas avec la main, comme nous le voyons par les rubriques du Cérémonial des évêques (L. I, c. XXV, n. 21 ; c. XXVI, n. 2 et 6) : « Nec datur benedictio... Epi-» scopus hac dis nulli manu nec verbo benedicit... Ducitur sermocina-» turus ante Episcopum, a quo petit indulgentias absque benedictione. » Mais le prédicateur pourrait bénir le peuple avec le crucifix, s'il prêche après l'adoration de la croix, suivant l'enseignement de Castaldi (L. II, sect. II, c. VI, n. 8) : « In fine vero concionis cum SS. Crucifixi » imago populo ostenditur, duo acolythi superpelliceis induti hinc inde » ascendunt intortia accensa usque in finem tenentes. Concionator vero » capite aperto crucem, utraque manu acceptam, reverenter et devote » populo ostendit, et cum ea benedicit. »

VII. *Des cierges de l'autel.*

Bauldry observe que si l'on prêche pendant la messe, il ne faut point éteindre les cierges pendant la prédication (Part I, c. X, n. 8) : « Nec candelæ altaris extinguantur. » Il ne paraîtrait pas convenable d'éteindre alors les cierges, et nous en concluons la même règle pour les autres fonctions.

P. R.

QUESTIONS CANONIQUES ET LITURGIQUES.

I. — *Pouvoirs des vicaires généraux dans les pays de mission, à la mort de l'évêque.*

Lorsqu'un évêque des pays de mission vient à mourir, et qu'en vertu des dispositions de Benoît XIV, c'est son grand-vicaire qui devient vicaire capitulaire, si, outre le vicaire général résidant dans la circonscription diocésaine, cet évêque en avait un second résidant en France, quel est celui des deux qui devrait prendre en main l'administration diocésaine ?

Réponse.

Dans les pays de mission, d'après la bulle *Quam ex sublimi* de Benoît XIV, lorsqu'un évêque meurt, fût-il simplement vicaire apostolique, si dans la localité il n'y a pas de chapitre, ou un nombre suffisant de curés pour faire l'élection du vicaire capitulaire, le vicaire général du défunt prélat est chargé de l'administration pendant la vacance, en vertu de l'autorité pontificale.

Or, un évêque décédé dans une de ces contrées laissant deux grands vicaires, l'un sur le territoire de la mission, et l'autre en France, le vicaire général domicilié en France a cru avoir à se préoccuper de la question de la conservation de ses pouvoirs. N'y-a-t-il, en pareil cas, qu'un seul des grands vicaires qui succède aux pouvoirs administratifs de l'évêque défunt? Si l'on répond affirmativement, quel est celui qui conserve ces pouvoirs ? Est-ce le plus ancien, ou celui seulement qui se trouve sur le territoire de la mission ? — Ne trouvant pas dans les auteurs la solution de ces doutes, ce grand vicaire a écrit à Rome pour savoir à quoi s'en tenir. — Nous croyons devoir transcrire dans la *Revue* la réponse qui lui a été faite, pour l'instruction des personnes qui pourraient se trouver dans le même cas.

« Les dispositions de Benoît XIV relatives aux vicaires généraux » des vicaires apostoliques, ne s'appliquent qu'aux vicaires généraux » *résidant dans la mission même.* Et, dans le cas où le vicaire apostolique

» n'aurait nommé personne pour être vicaire général, sa mort investit
» de tous les pouvoirs, *ipso facto*, le plus ancien missionnaire : c'est-à-
» dire celui qui est arrivé d'Europe le premier dans la province en
» mission. (Décret de la Propagande, 1787, approuvé par Pie VI.)
» Ainsi, ajoute-t-on, vous avez été déchargé de toute responsabilité
» par le fait même de la mort de Mgr N***. »

Ce n'est pas une décision officielle, nous fait observer l'ex-vicaire général consulteur, mais un renseignement pris à bonne source, et le décret de la Propagande est donné comme authentique.

II. — *Obligation d'appliquer la messe, pour un curé chargé de deux paroisses.*

Un curé qui a deux paroisses, ne touchant pour le service de la seconde que les 200 fr. d'indemnité accordés par le gouvernement, sait qu'il est tenu néanmoins d'appliquer le saint sacrifice à cette seconde paroisse lorsqu'il dit deux messes, conformément à la décision de la sacrée Congrégation du concile, rendue le 25 septembre 1858, ainsi conçue : « I. An parochus, qui duas parochias regit, et ideo bis « in die celebrat, utrique parochiæ suam missam applicare teneatur, » non obstante redditnum exiguitate ?

» S. C.... rescripsit : ad I, affirmative. »

Mais il demande si cette double application doit avoir lieu les jours de fêtes supprimées ? — On sait que ces jours-là le binage n'est pas permis, d'après une réponse faite à l'évêque de Namur, le 11 sept. 1841. (*Manuale totius juris. can.*, n° 1368). Un curé chargé du service de deux paroisses est-il tenu à l'occasion de ces fêtes de dire ou de faire dire, le lendemain ou un autre jour de la semaine, la messe pour la seconde paroisse ?

Réponse.

Nous ne connaissons aucune décision à cet égard, et il semblerait que, puisqu'il y a obligation pour le curé en question d'appliquer ces jours-là, s'il le peut, la messe pour ses paroissiens, il est tenu de remplir ou de faire remplir ce devoir de la même manière que le doit faire le chanoine curé de la cathédrale qui est de semaine, et qui, ne pouvant biner les jours de fêtes de précepte, supprimées ou non, est tenu de faire appli-

quer à la paroisse la messe qu'il a été empêché de dire pour elle, à cause de l'application qu'il a dû faire aux bienfaiteurs de la cathédrale de la messe capitulaire, que ses fonctions de chanoine l'ont mis dans la nécessité de célébrer.

On pourrait peut-être répondre qu'il y a une grande différence entre le chanoine et le curé en question pour le cas exposé, puisque l'Eglise exige que le chanoine-curé remplisse la double obligation qui lui incombe le jour même où l'une et l'autre urge, s'il lui est possible de trouver ce jour-là un remplaçant, et si cela lui est impossible, il doit y suppléer dans le cours de la semaine ; tandis qu'on ne voit pas clairement que la même obligation soit imposée au curé chargé de deux paroisses qui, aux jours de fêtes supprimées, ne peut célébrer qu'une seule fois le saint sacrifice. D'où l'on pourrait conclure, semble-t-il, que ce curé, dans l'hypothèse, n'est tenu qu'à faire l'application de cette messe, et vraisemblablement à la paroisse dans laquelle il célèbre. Jusqu'à quel point cette induction doit-elle être regardée comme fondée en probabilité, nous n'oserions bien le dire, le cas n'étant pas discuté par les auteurs. Ce serait, ce nous semble, un doute à soumettre à Rome, et il serait utile de publier la réponse qu'on aurait obtenue.

III. — *Règles à suivre à la messe de mariage chantée solennellement.*

Quand on chante solennellement une messe de mariage, quelles règles faut-il suivre par rapport au *Gloria*, au *Credo*, et aux oraisons ?

Réponse.

La réponse aux deux premiers points a été donnée par la sacrée Congrégation des rites, le 2 sept. 1690 : « In missis votivis quæ celebrantur ob particularem devotionem alicujus privatæ personæ et canuntur cum altaris apparatu et magno musicorum conventu, dici non debet *Gloria* et *Credo*, nisi sit pro re gravi et publica Ecclesiæ causa (n° 3232 ad 1m). » Or la messe de mariage est une messe votive, et la circonstance des noces n'est pas réputée par les auteurs une *cause grave* et devant être regardée comme *publique dans l'Eglise*, pas plus que celle de la prise d'habit, ou la profession religieuse, ou une fondation pieuse.

(V. Levasseur, *Cérémonial*, t. I, p. 199. — De Herdt, part. 6, n° 40, IV.)

« Cum missa.... pro sponso et sponsa sit votiva privata, pro privato nempe nubentium bono, semper legenda est ut alia votiva privata sine *Gloria* et *Credo*, cum tribus saltem orationibus..., prima missæ votivæ, secunda officii diei, et tertia, si alia commemoratio specialis non occurrat, quæ alias in missa semiduplici eodem tempore secundo loco diceretur... Ita... S. R. Cong., 28 febr. 1818.... Idque.... sive officium sit duplex, sive inferioris ritus, quia ritus duplex non immutat naturam missæ votivæ privatæ. » (De Herdt, ib.)

La réponse au troisième point se trouve dans ce passage de De Herdt.

IV. — *Bénédiction du pain bénit.*

Qu'y a-t-il d'obligatoire dans la bénédiction et la distribution du pain bénit ? — L'usage de le bénir pendant le chant du *Kyrie eleison*, sous prétexte d'avoir mieux le temps de le couper et de le distribuer, doit-il ou peut-il être conservé ?

Réponse.

Il n'y a pas d'obligation imposée par l'Eglise de bénir et de distribuer le pain bénit à la messe paroissiale. Cette bénédiction ne paraît autorisée par l'usage qu'au moment de l'offertoire. (*Cérémonial* du Père Levavasseur, t. I, p. 420.) Rien du reste n'empêche de la faire avant la messe.

Craisson, anc. vic. gén.

CHRONIQUE.

1. Nous avons fait connaître dans le n° de février, p. 192, la troisième édition, revue et considérablement augmentée, de l'ouvrage du docteur Nilles : *De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariæ e fontibus juris canonici erutis.* En annonçant la publication du tome second (1), qui complète ce bel ouvrage, nous n'avons rien à ajouter à ce que nous en avons dit, et nous ne pouvons qu'émettre le désir de le voir bientôt dans toutes les mains.

2. Le *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ*, du R. P. Hurter, est un guide indispensable pour tous ceux qui veulent apprendre à connaître la littérature théologique des trois derniers siècles, pour tous ceux qui en lisant et en étudiant veulent comprendre et apprécier les citations. Cet ouvrage, qui répond à un besoin véritable, est unique dans son genre : il renferme une masse énorme de données qu'on ne trouverait nulle part réunies. Qu'on le remarque bien : ce n'est pas une simple énumération de titres et d'éditions, une simple liste bibliographique. A ces indications l'auteur ajoute une foule de rémarques critiques puisées aux meilleures sources, et qui pour chaque livre un peu important en font connaître très-bien l'esprit et la valeur. Le tome premier, qui va jusqu'à l'année 1663, est maintenant complet (2).

3. Ce grand travail n'empêche point le savant et laborieux auteur de continuer sa petite bibliothèque des Pères de l'Eglise (*SS. Patrum opuscula selecta*). Le tome XXII vient de paraître (3). Il contient le traité de Lactance *de Mortibus persecutorum*, et l'*Historia persecutionis Vandalicæ* de S. Victor de Vite.

4. La question du prêt à intérêt est une grosse question au point de vue social et au point de vue théologique. Sans toucher aux règles pra-

(1) In-12 de XI-913 pp. (pour les deux volumes). Innsbruck, Wagner.

(2) In-8° de 1028 pp., avec une table détaillée. Innsbruck, Wagner.

(3) In-32 de 252 pp. Innsbruck, Wagner ; Paris, Lethielleux.

tiques tracées par le Saint-Siége, et qui restent applicables tant qu'une décision contraire n'a point été portée, M. l'abbé Jules Morel entreprend de traiter à fond ce problème. Il interprète dans le sens d'une prohibition applicable encore aujourd'hui la doctrine traditionnelle de l'Eglise, et il conclut que « l'abolition de l'intérêt ramènerait l'âge d'or. » Nous ne pouvons, bien entendu, examiner ici ces conclusions, et nous nous contentons de signaler le livre à l'attention des théologiens (1).

5. La *Revue des sciences ecclésiastiques* a plusieurs fois traité de la confession des jeunes enfants, de la nécessité de les absoudre, même avant la première communion, et de les habituer à s'approcher souvent des sacrements. *Le confesseur de l'enfance et de la jeunesse* (2), par le R. P. L.-J.-M. Cros, est un livre écrit tout-à-fait dans ce courant d'idées, qui est la doctrine même du Saint-Siége et de l'Eglise, rappelée récemment encore dans une lettre adressée au nom du S. Père par le cardinal Antonelli à NN. SS. les évêques de France. Ce petit livre est rempli d'excellents conseils que les confesseurs liront avec fruit.

E. Hautcœur.

(1) *La question économique. Du prêt à intérêt, ou des causes théologiques du socialisme*, par M. l'abbé J. Morel. In-12 de VIII-394 pp. Paris, Lecoffre.

(2) In-18 de 288 pp. Toulouse, Privat ; Paris, Palmé.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

LA DOCTRINE DE L'ÉCOLE FRANCISCAINE

RELATIVEMENT AU SACREMENT DE LA PÉNITENCE

Comparée avec la Doctrine Thomiste.

Tractatio practica de Sacramento Pœnitentiæ, seu systema Scoti ad praxim applicatum, auctore P. F. Hieronymo Van Rooy, ordinis Fratrum Minorum de Observ. Recoll. 1 vol. in-8° de 172 p., Malines, chez Dessain.

Pour apprécier l'utilité de l'ouvrage dont on vient de lire le titre, il suffit de constater un fait dont la lugubre évidence frappe aujourd'hui tous les yeux. Une excommunication, plus terrible que celle dont l'église frappe ses ennemis, pèse depuis un siècle sur les peuples catholiques. Ils s'excommunient eux-mêmes, en s'interdisant l'accès des sacrements qui donnent la vie aux âmes. Dans certaines contrées, ce sont des populations entières qui prononcent contre elles-mêmes cette sentence de mort. Dans une sphère bien plus étendue, c'est le sexe le plus fort, celui qui gouverne la famille et la cité, qui, par l'abandon des sacrements, se constitue en état de révolte ouverte contre Jésus-Christ et contre l'Église. Partout le courant de l'opinion entraîne les masses loin de ces moyens indispensables de salut. Entre toutes les plaies dont souffre la société chrétienne, celle-là est dans un sens la plus mortelle, puisqu'elle rend inutiles les remèdes préparés par la divine miséricorde pour guérir les maux des âmes et des peuples. On a attribué aux chefs de la secte janséniste le dessein délibéré d'atteindre ce résultat : et il n'est pas douteux au moins que tel n'ait été le plan de l'esprit de mensonge dont ces sectaires étaient les organes plus

ou moins conscients. Il a trop bien réussi. Vaincu en théorie et discrédité dans sa doctrine, le jansénisme triomphe dans sa tendance pratique. Les sacrements fréquentés jadis, au moins à Pâques, même par les chrétiens les plus relâchés, sont abandonnés aujourd'hui par un nombre immense de catholiques dont la vie est d'ailleurs assez régulière ; les familles dont ces hommes sont les chefs se trouvent ainsi soustraites à l'autorité de l'Église ; et la société entière, dont les destinées sont entre leurs mains, est déchristianisée.

L'évidence et la gravité de ce mal imposent aux ministres de Jésus-Christ un grand devoir : il n'est rien que nous ne devions faire pour ramener aux sacrements les populations qui s'en éloignent. Sans négliger aucun des moyens qui peuvent en rendre la fréquentation plus fructueuse, nous devons, pour la rendre plus facile, aller jusqu'aux dernières limites de la condescendance. Il est donc très-important de fixer nettement ces limites, non pour favoriser le relâchement, mais au contraire pour éclairer le zèle. Celui qui n'a sur ce point que des idées fausses ou mal définies sera toujours dans l'inquiétude : il oscillera perpétuellement entre une rigueur exagérée et une largeur excessive, et au moment même où il se reprochera des concessions parfaitement légitimes, il risquera de décourager des âmes faibles par des exigences intempestives. Celui au contraire qui sait jusqu'où il peut porter la condescendance ne se dispensera pas des efforts qui peuvent lui faire obtenir davantage, et il sera en parfaite sûreté de conscience lorsque, faute de mieux, il se contentera du strict nécessaire.

Tel est l'avantage qu'offre aux ministres du sacrement de Pénitence l'ouvrage du P. Van Rooy. Sans exclure la doctrine thomiste, le docte fils de saint François croit pouvoir trouver dans le système de Scot des solutions plus nettes et plus pratiques aux principales difficultés que soulève l'administration de ce sacrement. Il parcourt donc l'une après

l'autre toutes les questions les plus épineuses, et les résout à l'aide de ce système avec une clarté que nous n'avions encore rencontrée dans aucun écrivain de cette école. Nos lecteurs nous sauront gré sans doute de leur exposer dans ses principes et ses applications les plus importantes, cette doctrine généralement peu connue. Au premier abord, elle nous paraitra assez éloignée de la doctrine de S. Thomas, plus communément enseignée dans les écoles. Cependant, en les considérant de plus près l'une et l'autre, il ne nous sera peut-être pas bien difficile de les concilier soit en théorie, soit surtout dans la pratique (1).

I. Disons d'abord en quoi consiste la doctrine de Scot relativement au sacrement de Pénitence, et, pour la faire mieux saisir, rappelons brièvement la doctrine commune.

Le plus grand nombre des théologiens enseignent que la Pénitence, comme la plupart des autres sacrements, se compose de deux éléments distincts, de la matière et de la forme.

(1) Le présent travail était rédigé lorsqu'a été soulevée dans les journaux une controverse relative à l'autorité et à la doctrine de S. Alphonse de Liguori. Transformant en opposition systématique certaines critiques de détail adressées à la théologie de ce grand docteur par le P. Ballerini, un écrivain anonyme a poussé le zèle jusqu'à faire les autres théologiens de la Compagnie de Jésus plus ou moins complices de ce prétendu système. Il est douteux que ce zèle ait été très-agréable au saint qui a constamment professé le plus grand attachement pour la doctrine de la Compagnie et qui conuait la vénération dont tous ses membres sont animés envers lui. Ce n'est pas lui sûrement qui voudrait nous voir exagérer cette vénération jusqu'au point de nous interdire la discussion de ses enseignements, alors même qu'ils sont contredits par les autorités les plus graves. C'est surtout lorsqu'il s'agit de faciliter l'accès des sacrements aux pauvres pécheurs, que cet apôtre si miséricordieux nous saura gré de chercher dans les anciennes traditions brisées par le jansénisme, des règles encore plus douces que celles qu'il nous a tracées. Aussi lui offrons-nous ce travail avec la même filiale confiance que nous le lui présenterions s'il vivait encore au milieu de nous. Le lecteur qui voudra bien en prendre connaissance se convaincra que le P. Ballerini et ses confrères de la Compagnie de Jésus ne sont pas les seuls à interpréter avec indulgence les règles à suivre dans l'absolution des récidifs.

La matière de la Pénitence consiste dans les actes du pénitent ; la forme, dans l'absolution du prêtre. Ces deux éléments sont également essentiels, et de même que le baptême n'est pas validement administré si l'eau qui en est la matière n'est répandue en même temps que les paroles de la forme sont prononcées, ainsi l'absolution du prêtre ne peut être valide qu'autant que le pénitent auquel elle est accordée y concourt par l'aveu de ses fautes et un signe sensible de son repentir. Et ce n'est pas un signe quelconque qui pourra autoriser le prêtre à prononcer la sentence d'absolution. Comme il s'agit de la matière d'un sacrement, il faut avoir au moins une certitude morale ; et par conséquent les signes doivent être d'autant plus marqués que les rechutes du pénitent offrent plus de motifs de révoquer en doute l'efficacité de son repentir.

Rappelons, pour compléter l'exposé de cette doctrine, telle qu'elle a été généralement soutenue dans les écoles depuis Suarez, que la contrition imparfaite requise pour recevoir le pardon dans le sacrement de Pénitence, ne diffère que par le motif de la contrition parfaite qui justifie hors du sacrement. Celle-ci doit avoir pour motif la bonté divine, et pour principe l'amour de Dieu, tandis que l'attrition requise dans le sacrement de Pénitence peut naître de la crainte de l'enfer, de la honte du péché ou de tout autre motif intéressé, pourvu qu'il soit surnaturel. A cette différence près, ces deux genres de repentir doivent avoir la même efficacité et être accompagnés d'un propos également énergique.

Il faut le reconnaître : prise dans toute sa rigueur, cette doctrine soulève dans la pratique de graves difficultés et inspire parfois au ministre du sacrement de Pénitence des inquiétudes sérieuses. Et, chose singulière, le confesseur qui veut conformer sa conduite à ces principes peut être aussi perplexe lorsqu'il voit, chaque semaine, approcher de son tribunal les chrétiens les plus fervents, que lorsqu'il doit, à

Pâques, admettre aux sacrements les mondains les plus relâchés. Par rapport à ces derniers, d'abord, comment pourrait-il avoir l'assurance qu'ils apportent au saint tribunal un repentir absolu et un propos efficace ? Chaque année ils reviennent avec les mêmes fautes, et tout porte à croire qu'après la confession prescrite, ils reprendront le joug des habitudes funestes dont ils se sont un moment dégagés. Que faire ? Les repousser ? C'est à quoi, hélas ! le confesseur se croit souvent obligé. Cruelle obligation, en vérité, qui arrache à ces infortunés leur dernière planche de salut, et creuse plus profondément l'abîme qui sépare la société moderne de l'Eglise, seule capable de la régénérer !

Mais les motifs qui semblent rendre impossible l'admission de ces pauvres malades au festin pascal, paraissent interdire également au confesseur d'absoudre certains pénitents dont la vie est exempte de toute faute grave. On peut en effet allier avec l'exemption de tout péché mortel une habitude invétérée du péché véniel Les pénitents dont nous parlons doivent donc être rangés, relativement aux fautes dont ils s'accusent, dans la catégorie des habitudinaires et des récidifs, et l'efficacité de leur repentir peut être aussi douteuse qu'elle l'est chez ceux qui vivent dans les habitudes les plus coupables. Il peut arriver aussi que les manquements qui forment l'unique matière de l'accusation soient de simples imperfections, et ne puissent en aucune manière être considérés comme des péchés. De là un double embarras pour le confesseur, qui ne peut avoir la certitude morale de trouver dans ces pénitents les deux conditions réputées essentielles à l'administration du sacrement : à savoir la confession distincte des péchés et un repentir efficace. Comment s'y prendra-t-il pour mettre sa conduite d'accord avec les principes ? Deux procédés sont en usage, l'un et l'autre d'invention récente. Quelques-uns se contentent de donner la bénédiction à ces pénitents en qui ils croient ne point trouver de matière

suffisante pour l'absolution ; d'autres les invitent à confesser avec leurs manquements plus légers une faute plus grave de leur vie passée. Pratique excellente si elle est adoptée par le pénitent avec une parfaite spontanéité ; mais exigence intolérable si elle est indûment imposée comme condition d'une absolution nouvelle à un chrétien qui a déjà reçu le pardon de ces fautes.

Enfin, voici un autre cas, malheureusement trop fréquent, où la doctrine commune prise dans sa rigueur semble rendre impossible l'administration du sacrement de Pénitence. Le prêtre est appelé auprès d'un malade privé de l'usage de ses facultés. Il ne peut obtenir par conséquent, ni en paroles ni par signes, rien qui ressemble à un aveu et à un mouvement de repentir. Si ces actes sont la matière essentielle du sacrement, le prêtre ne se trouve-t-il pas dans une position toute semblable à celle du catéchiste qui, en présence d'un petit Chinois moribond, manquerait d'eau pour le baptiser ? L'administration du sacrement n'est-elle pas également impossible dans ces deux cas, faute de matière suffisante ?

II. Le P. Van Rooy trouve dans la doctrine de Scot un moyen très-simple d'écarter toutes ces difficultés et de tranquilliser pleinement, dans ces circonstances épineuses, la conscience du confesseur. Les règles qu'il donne ne dispensent pas sans doute le ministre de Dieu de mettre en œuvre tout son zèle pour faire naître dans le cœur de ses pénitents les dispositions les plus parfaites. Il ne saurait oublier que, dans ce sacrement, il n'est pas juge seulement, mais encore médecin et père, et que la charité lui conseille parfois de différer une absolution qu'il pourrait donner en stricte justice. Mais ce point de vue n'est pas celui qui nous occupe en ce moment. Il ne s'agit pas de savoir ce qui peut être plus ou moins utile au pénitent, mais ce qui suffit rigoureusement au confesseur, et ce que par conséquent il a le droit et le devoir d'exiger.

Le P. Van Rooy est, à ce sujet, bien plus large que les théologiens dont nous venons d'exposer la doctrine. Selon lui, le confesseur peut donner l'absolution à tout pénitent qui s'approche du saint tribunal avec un désir sincère d'y recevoir le pardon de ses fautes et sans attachement délibéré au péché. Il affirme, du reste, que cette règle, si peu conforme qu'elle soit à la doctrine enseignée dans les écoles, est celle qui est communément suivie dans la pratique. « *Secundum communem praxim*, dit-il, *ordinarie et saltem in necessitate absolvuntur omnes illi pœnitentes qui non censentur positive indispositi, etiamsi probabilem tantum, vel secundum alios negativam solummodo opinionem de eorum bona dispositione habere possit confessarius.* » Cette assertion, que nous croyons vraie pour les pays étrangers à la France, ne l'est peut-être pas également pour notre pays ; et ce n'est que pour le cas d'extrême nécessité, c'est-à-dire à l'article de la mort, qu'on oserait généralement parmi nous se contenter des garanties que le P. Van Rooy juge suffisantes. Mais la réception des sacrements à Pâques ne peut-elle pas aussi être considérée comme un cas de nécessité ? Ceux qui sont privés alors de ce moyen nécessaire de salut ne sont-ils pas en quelque sorte condamnés à croupir dans le péché durant leur vie entière, et, pour les préserver de ce danger, ne devons-nous pas à leur égard pousser la condescendance aussi loin que la saine morale peut nous le permettre ?

Or, ce n'est pas seulement le P. Van Rooy, c'est l'Église elle-même qui nous engage à être beaucoup moins sévères à l'égard de ces pauvres pécheurs que la doctrine exposée précédemment ne semblerait nous y autoriser. Dans le Rituel romain et dans le Catéchisme du concile de Trente, nous trouvons des règles très-propres à écarter les craintes que pourrait faire naître dans l'esprit du confesseur cette doctrine trop rigoureusement entendue. Le Rituel romain lui dit quels sont les pénitents qu'il ne doit pas absoudre. Ce

sont ceux qui ne remplissent pas les conditions posées par le P. Van Rooy, soit parce qu'ils n'apportent aucun sérieux dans la réception du sacrement de Pénitence, soit parce qu'ils conservent dans le cœur un attachement délibéré au mal. « Que le confesseur, y est-il dit, se garde bien d'absoudre ceux qu'il voit incapables de recevoir un si grand bienfait. Tels sont ceux qui ne donnent aucun signe de douleur, ou qui ne veulent pas (*nolunt*) se défaire de leurs inimitiés et de leurs haines, restituer ce qu'ils doivent, bien qu'ils en aient le pouvoir, quitter une occasion prochaine d'offenser Dieu, réparer un scandale public, ou en général abandonner le péché et amender leur vie (1). » On le voit, il n'est pas ici question de repousser ceux dont les fréquentes rechutes donnent lieu de craindre pour leur persévérance à venir. Le Rituel s'occupe pourtant de cette classe de pénitents, mais ce n'est pas pour obliger le prêtre à les repousser, c'est au contraire pour l'engager à leur conseiller la fréquente réception des sacrements. « A ceux qui retombent plus facilement dans les mêmes péchés, il sera très-utile, *utilissimum erit*, de conseiller la fréquentation plus assidue du saint tribunal, et si la chose est expédiente, de la sainte table. » Le Catéchisme du concile de Trente traite la même question sous un autre aspect : il dit au confesseur quels sont ceux qu'il peut absoudre, bien qu'ils soient venus au tribunal de la Pénitence sans aucune préparation, *prorsus imparati*. Il doit d'abord les exhorter aussi doucement qu'il peut, *humanissimis verbis*, à revenir mieux préparés ; mais s'ils refusent, en prétendant qu'ils ont fait ce qu'ils ont pu

(1) Ne absolvat eos qui tanti beneficii sunt incapaces, quales sunt qui nulla dant signa doloris, qui odia et inimicitias deponere, aut aliena, si possunt, restituere, aut proximam peccandi occasionem deserere, aut alio quovis modo peccata derelinquere, et vitam in melius emendare nolunt ; aut qui publicum scandalum dederunt, nisi publice satisfecerint et scandalum tollant.

et qu'ils n'en sauraient faire davantage, alors, dit le Catéchisme, « comme le prêtre doit éviter par-dessus tout de les » exposer, en les renvoyant, à la tentation de ne plus reve- » nir, si après avoir entendu leur confession, il reconnaît » qu'*ils n'ont pas manqué entièrement*, soit de diligence dans » l'accusation de leurs fautes, soit de douleur dans leur acte » de contrition, il pourra les absoudre (1). »

Nous ne voyons aucune différence entre cette direction émanée de l'autorité même de l'Église et les règles que nous traçait naguère le P. Van Rooy. Mais si ces dernières reçoivent de cette conformité une autorité bien plus grande, elles n'en sont pas plus faciles à concilier avec les principes; aussi l'opuscule que nous examinons a-t-il principalement pour but d'opérer cette conciliation d'après la doctrine franciscaine : chose facile, si nous en croyons notre auteur.

IV. D'après cette doctrine, toute l'essence du sacrement de Pénitence consiste dans l'absolution. Le pécheur qui désire recevoir le pardon de ses fautes dans ce sacrement n'est évidemment pas dispensé du repentir, qui, d'après le concile de Trente, a été indispensable à l'homme souillé d'un péché actuel, soit avant, soit après le baptême. Le pécheur baptisé est de plus tenu de se disposer par la confession sincère de ses fautes à en recevoir l'absolution. Mais ces dispositions, obligatoires en vertu du précepte divin, n'appartiennent pas à l'essence du sacrement. Le pénitent qui, pouvant accomplir ces actes, n'en voudrait rien faire, se mettrait par là même dans une disposition mauvaise qui empêcherait l'absolution de produire son fruit; mais elle conserverait toute sa vertu, alors même que le pénitent, empêché par une véritable impuissance, n'accomplirait que d'une manière très-insuffisante ces obligations.

(1) Quoniam sacerdoti maxime cavendum est ne semel dimissi non amplius redeant, si audita confessione judicaverit neque in enumerandis peccatis diligentiam, neque in detestandis dolorem omnino defuisse, absolvi poterit.

« La confession, la contrition et la satisfaction doivent donc » être appelées des parties de la Pénitence, en tant qu'elles » sont requises dans le pénitent en vertu de l'institution » divine, pour donner au sacrement son intégrité et pour » opérer la pleine rémission des péchés. » Ce sont les paroles du concile de Trente, que l'école franciscaine accepte pleinement, entendant le mot *requises* dans le sens que nous venons d'expliquer. Ces actes sont, d'après le même concile, la *quasi-matière* du sacrement, en ce sens qu'ils remplissent sous certains rapports un rôle analogue à celui que remplit la matière des autres sacrements ; mais ils n'en sont pas la matière proprement dite, et par conséquent il n'est pas indispensable qu'ils soient produits au moment même où le sacrement est conféré pour qu'il opère son plein effet. Ils concourent à la rémission du péché, puisqu'ils y disposent l'âme coupable ; mais la vertu de le remettre sacramentellement est concentrée dans l'absolution ; et cette vertu, comme celle de tous les autres sacrements, s'exerce chaque fois qu'elle ne trouve pas dans le sujet auquel elle est conférée d'obstacle positif, c'est-à-dire d'attachement délibéré au péché.

On voit de suite quelles sont les conséquences pratiques de cette théorie, et combien elle rend plus facile le ministère de la réconciliation dans les trois cas exposés plus haut. D'abord, dans le cas d'un pécheur saisi par une maladie violente qui le prive subitement de l'usage de ses sens. S'il a pu, avant de perdre la conscience de lui-même, faire un acte de repentir suffisant pour détruire en lui tout attachement délibéré au péché, rien n'empêchera le prêtre de l'absoudre validement, alors même qu'il le trouverait présentement incapable de produire aucun des actes qui, suivant la doctrine thomiste, sont la matière essentielle de la Pénitence. Qu'il prononce les paroles de l'absolution ; et, suivant la doctrine scotiste, ces paroles, qui renferment toute l'essence du sacrement, ne trouvant dans le malade

aucun obstacle positif, le justifieront et lui ouvriront le ciel.

L'autre cas est celui des pécheurs d'habitude dont nous parlions plus haut. On comprend parfaitement qu'au moment où ils se disposent à remplir le devoir pascal, sans arriver à ce profond repentir et à ce propos énergique qui assurerait leur persévérance, ils se défassent pourtant de tout attachement actuel au péché. Ils devraient redoubler d'efforts jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés à une disposition plus parfaite, mais ils n'ont pas en ce moment assez de lumière pour saisir cette obligation, et ils croient de bonne foi avoir fait le nécessaire. Chez ceux-ci encore, l'absolution ne rencontrera pas d'attachement positif au mal, et par conséquent elle produira son fruit.

Le troisième cas est celui des chrétiens pieux qui apportent au saint tribunal de simples imperfections ou des fautes légères dont ils n'ont pas un repentir assez efficace. Mais à cette accusation ils joignent l'accusation générale de tous les manquements de leur vie et ils font un acte de contrition. Le confesseur, sans leur en demander davantage, prononce les paroles de l'absolution. Rien évidemment ne peut s'opposer, dans la doctrine scotiste, à ce que cette absolution soit parfaitement valide. Le pénitent n'était tenu à faire plus qu'il n'a fait ni par un précepte positif, puisqu'il n'existe aucun précepte qui commande d'accuser distinctement les péchés déjà remis ; ni par la nécessité de pourvoir à la validité du sacrement, puisque celui-ci est tout entier dans l'absolution. Donc le confesseur n'a, à l'égard de ses pénitents, ni le droit d'exiger une accusation plus explicite, ni celui de leur refuser la grâce du sacrement.

Hâtons-nous, du reste, d'ajouter que, pour ce dernier cas, la doctrine thomiste bien comprise doit nous conduire à la même conclusion : car, même en admettant que la confession et la contrition sont la matière essentielle du sacrement de

Pénitence, on ne saurait dire que, dans le cas dont nous parlons, cette matière fait défaut. Il y a en effet une accusation générale ; il y a un acte de contrition : de quel droit demanderait-on davantage, et exigerait-on la confession explicite d'une faute déjà remise ? Ce n'est pas pour assurer la validité du sacrement : car, s'il en était ainsi, cette confession serait indispensable même dans les cas les plus urgents, ce qui est contraire à l'enseignement général et à la pratique universelle. Jamais on n'a hésité à donner l'absolution à un malade à l'article de la mort ou à des soldats au moment de la bataille, sur un signe quelconque de repentir. L'accusation distincte n'est donc pas nécessaire de nécessité de moyen. Elle ne l'est pas davantage de nécessité de précepte, puisque ce précepte n'existe nulle part. Donc, quelle que soit la théorie préférée par le confesseur, il peut, en pratique, être délivré de tout scrupule dans le cas dont nous parlons, en se conformant, en toute sûreté de conscience, à l'usage constant de la chrétienté. Nous ne voyons pas, en effet, que jusqu'au dernier siècle, on ait même songé à poser la question que nous venons de résoudre. Et, chose remarquable, les saints plus récents qui, en théorie, se sont laissé embarrasser par cette question, ne tenaient pas grand compte, en pratique, des difficultés qu'elle leur offrait. Le P. Van Rooy fait remarquer que S. Alphonse de Liguori, près de mourir, insistait pour qu'on lui renouvelât fréquemment l'absolution, bien qu'il n'apportât chaque fois au sacrement ni des fautes nouvelles, ni une accusation explicite des fautes passées (1).

Donc, pour ce dernier cas, les deux doctrines rivales peuvent également tranquilliser soit le confesseur soit le pénitent. Mais il est bien d'autres circonstances où la doctrine scotiste

(1) Le P. Gury, dans la dernière édition de son *Compendium*, est revenu, sous ce rapport, à l'ancienne pratique dont le P. Ballerini démontre dans ses notes la parfaite sûreté.

est incomparablement plus rassurante que la théorie généralement enseignée aujourd'hui dans les écoles. Il importe donc de savoir si la première repose sur des fondements assez solides pour qu'on puisse, au moins dans les cas difficiles, adopter ses conclusions. C'est ce qui nous reste à examiner.

V. Il y a là deux questions distinctes, l'une spéculative, l'autre pratique : la théorie de Scot est-elle certaine ou du moins sérieusement probable? Peut-on en sûreté de conscience la suivre dans l'administration du sacrement?

A ces deux questions, de graves auteurs répondent négativement. Déjà avant que le concile de Trente eût porté son décret, Cajetan déclarait erronée l'opinion de Scot ; et celle-ci a été combattue bien plus vivement encore après que l'autorité infaillible d'un concile œcuménique eut défini que la confession, la contrition et la satisfaction sont les parties de la pénitence et la quasi-matière de ce sacrement : mais s'il y avait ici quelque témérité, elle serait tout entière du côté du simple théologien qui, de son autorité privée, flétrirait une doctrine enseignée pendant des siècles par une grande école, admise par d'illustres docteurs des écoles rivales, appuyée par eux sur les plus solides raisons, mise par l'Église même à l'abri des décrets sur lesquels on s'appuie pour la proscrire, confirmée indirectement par des prescriptions canoniques qui en supposent la vérité, corroborée enfin par les graves difficultés dont on a bien de la peine à trouver la solution dans la doctrine contraire. Telle est la théorie de Scot ; et par conséquent ses adversaires eux-mêmes sont contraints de reconnaître qu'elle peut être adoptée sans que l'orthodoxie soit le moins du monde compromise.

1° Il est notoire d'abord qu'elle a été soutenue depuis les temps les plus reculés par l'école franciscaine, et l'ouvrage du P. Van Rooy nous prouve qu'elle y trouve encore des champions éclairés et convaincus. Or, le fait seul de cette persistance réfute la censure de Cajetan. Car il est impossible de supposer qu'un ordre aussi docte et aussi soumis à l'Église que celui de saint François se fût obstiné pendant des siècles à maintenir une doctrine justement flétrie comme erronée ou comme téméraire.

2° Il est vrai que tous les docteurs de l'école franciscaine n'ont pas soutenu l'opinion du chef de cette école relativement au sacrement de Pénitence. Mais, en revanche, cette opinion a été embrassée et chaleureusement défendue par plusieurs des maîtres les plus illustres de l'école thomiste. On doit en effet considérer comme favorables à Scot, dans cette question, tous ceux qui, en admettant que les actes du pénitent sont la matière du sacrement de Pénitence, expliquent ce mot de manière à faire comprendre qu'ils n'entendent pas une vraie matière, et un élément constitutif du sacrement (*materia ex qua*), mais plutôt l'objet sur lequel porte le sacrement conféré uniquement par le prêtre (*materia circa quam*) (1).

Ceux-là aussi, bien qu'opposés aux scotistes dans les termes, sont d'accord avec eux en réalité, qui affirment que toute l'efficacité sacramentelle de la Pénitence est dans l'absolution (2) ; car un sacrement étant le signe efficace de la grâce, cela seul appartient à son essence, qui possède la vertu de signifier la grâce et de la produire efficacement.

(1) Ballerini cite des thomistes, et des plus illustres, qui soutiennent ce sentiment. Compendium Gury, de Pœnit., N. 414, note.

(2) Suarez, qui rapporte ce sentiment, ne peut s'empêcher de le déclarer probable.

Aussi les scotistes nient-ils que saint Thomas leur soit réellement contraire, puisqu'il dit expressément « *In pœnitentia tota vis sacramentalis consistit in ministro.* » (Suppl. XVIII, I.) Maldonat remarque que l'on peut considérer le sacrement de Pénitence sous deux aspects : ou comme l'ensemble du jugement qui se termine par l'absolution du pécheur ; ou, d'une manière plus stricte, comme l'opération sacramentelle qui remet au pécheur ses fautes. Dans le premier sens, les actes du pénitent sont évidemment la matière et les parties de la Pénitence, comme les interrogatoires et les plaidoiries sont les parties et la matière d'un procès. Mais la sentence seule a la vertu d'acquitter ou de condamner ; et comme l'acquittement est l'effet propre du sacrement de pénitence, on doit dire que ce sacrement, dans son acception rigoureuse, consiste tout entier dans l'absolution. Seule en effet elle est le signe sensible et efficace de la rémission des fautes (1). Cette lumineuse distinction de de Maldonat nous paraît être la vraie solution de la dispute qui a si longtemps agité les écoles.

3° Mais alors même qu'on refuserait d'adopter avec cette explication la doctrine de Scot, on ne saurait contester les droits de ceux qui continuent à la défendre et à la mettre en pratique. Sur quoi en effet s'appuierait-on pour déclarer

(1) Maldonat, de Pœnit., 3ª part. thes. 7ª. Cet illustre théologien qui, en tout le reste, suit fidèlement la doctrine de saint Thomas, déclare en ce point la doctrine de Scot *plus vraie*, et il s'appuie sur de très-solides arguments. Il en donne sans doute une démonstration plus complète encore dans son grand cours de théologie, qui existe en manuscrit dans la Bibliothèque nationale de Paris. En disant que le sacrement de Pénitence consiste tout entier dans l'absolution, il ne nie pas que ce sacrement n'ait une matière essentielle. L'absolution, d'après lui, peut être considérée tout à la fois comme matière et comme forme : comme matière, en tant qu'elle est composée de matière sensible ; et comme forme, en tant que ces paroles sont déterminées à produire leur effet par le sens que le prêtre y attache. De même dans le mariage le consentement de chacune des deux parties est tout à la fois matière et forme.

cette doctrine peu sûre ? Ce n'est pas évidemment sur des arguments *a priori*, tirés de la nature du sacrement : car la doctrine en question n'a rien qui répugne en soi, et nul ne saurait contester à Jésus-Christ le pouvoir de constituer le sacrement comme Scot l'a compris. Aussi lui oppose-t-on surtout les décrets des conciles : celui de Florence, d'après lequel les sacrements se composent de trois éléments : des choses qui en sont la matière, des paroles qui en constituent la forme, et de la personne du ministre. On s'appuie encore sur le concile de Trente qui a défini que les actes du pénitent font partie du sacrement de la Pénitence et en sont la *quasi-matière*. Mais les scotistes répondent que les pères de Florence, en indiquant d'une manière générale les conditions des sacrements, n'ont pas affirmé que toutes ces conditions se trouvent distinctes et réunies dans chaque sacrement. De fait, on chercherait vainement dans le mariage une matière sacramentelle distincte de la forme. Quant à la définition du concile de Trente, en nommant les actes du pénitent non pas la matière proprement dite, mais la quasi-matière de la Pénitence, elle évite précisément de se prononcer sur la question qui divise les deux écoles. Et nous savons en effet par l'historien du concile, le cardinal Pallavicini, que lorsque cette question fut débattue, on s'accorda à déclarer « qu'on ne voulait toucher en rien le sentiment de Scot, que le concile de Florence avait également prétendu respecter (1). » Ce témoignage, dont la netteté ne laisse rien à désirer, prive de toute sa force le seul argument qui pût sérieusement ébranler l'autorité de la théorie franciscaine (2). Mais l'Église ne s'en est pas tenue à l'égard de

(1) Nec parum disceptatum est qua ratione actus pœnitentis declarandi essent partes sacramenti. Nihil ob id perstricta Scoti sententia, cui neque pariter officere voluerat synodus Florentina. — Hist Conc. Trid., l. XII., c. 10, n. 7.

(2) Il est encore moins permis d'opposer à l'adoption de la méthode

cette théorie à une attitude purement négative. Elle a porté des lois qui semblent en impliquer l'adoption. Voici en effet ce que prescrit le Rituel romain par rapport à l'absolution des malades: « Si pendant la confession, ou même avant » qu'elle soit commencée, le malade perd la parole, le con-

scotiste la proposition condamnée par Innocent XI en ces termes: « Il n'est pas défendu de suivre dans l'administration des sacrements un sentiment probable sur la valeur du sacrement en négligeant le sentiment le plus sûr; » car, en condamnant cette proposition dans sa généralité, le Pontife n'a sûrement pas réprouvé tout usage de la probabilité dans l'administration des sacrements. Une preuve évidente que ce décret n'était pas destiné à proscrire l'usage de la doctrine scotiste, c'est que, après comme avant, cette doctrine a été enseignée et mise en pratique sans réclamation d'aucune sorte. Du reste, les termes mêmes de la proposition en déterminent suffisamment le sens. Elle suppose que le prêtre a le choix entre deux manières d'administrer le sacrement, et que pouvant le conférer avec une parfaite sûreté, il expose les âmes au danger d'en perdre le fruit par l'emploi d'une matière ou d'une forme dont la validité serait simplement probable. Ce n'est pas de cela évidemment qu'il est question ici. Il ne s'agit pas de donner à un pénitent un sacrement douteux de préférence à un sacrement certainement valide ; il s'agit de lui donner un sacrement dont la validité est souverainement probable plutôt que de le priver de ce moyen de salut et de le laisser croupir dans son péché.

On oppose aussi quelquefois au sentiment de Scot le Rituel romain et le Catéchisme du concile de Trente, qui donnent les actes du pénitent comme la matière de la Pénitence. Mais il est évident que cette assertion ne peut avoir un autre sens dans ces deux documents que dans les décrets du concile de Trente auquel le Catéchisme se réfère expressément.

Ni le Rituel, ni le Catéchisme ne veulent certainement condamner ce que n'a pas voulu condamner le concile. Quand donc le Catéchisme dit: « Neque vero hi actus quasi materia a sancta synodo appellantur, quia veræ materiæ rationem non habeant, » il entend simplement que le concile n'a pas voulu repousser l'opinion de ceux qui considèrent ces actes comme la vraie matière du sacrement: mais il ne prétend pas dire que cette opinion a été définie par le concile, ce qui est certainement faux, comme nous venons de le prouver.

Quant au Rituel, l'obligation qu'il impose de donner l'absolution aux moribonds incapables de faire aucun acte, montre plus évidemment encore qu'il ne considère pas les actes du pénitent comme la matière constitutive et essentielle du sacrement de Pénitence.

» fesseur fera ce qui sera en son pouvoir pour obtenir de lui » par signes l'accusation de ses fautes ; et il l'absoudra sur » cette accusation soit spécifique, soit générale, ou même » sur le témoignage rendu par le malade lui-même ou par » d'autres personnes en son nom, qu'il désire se confesser. » Ainsi, parmi les cas où l'Eglise ordonne d'administrer le sacrement, se trouve celui où le pénitent ne peut accomplir aucun des actes généralement requis, et où par conséquent, d'après la doctrine thomiste, le sacrement ne pourrait être conféré faute de matière.

Les défenseurs de cette doctrine ont quelque peine à la concilier avec la prescription du Rituel. Car si les actes du pénitent sont la vraie matière du sacrement, ces actes doivent être produits au moment même où le sacrement est administré. Le baptême ne serait évidemment pas valide si l'eau n'était pas répandue en même temps que les paroles sont prononcées. Il en serait de même, ce semble, de l'absolution conférée à un pénitent incapable de produire aucun acte, si les actes étaient la vraie matière de la pénitence, car la matière étant toujours un élément essentiel de l'être, doit nécessairement coexister à la forme, pour que l'être existe. Puis donc que l'Eglise ordonne d'absoudre ce pénitent lorsqu'on suppose que les actes ont précédé, elle confirme par cette prescription la doctrine d'après laquelle ces actes ne sont pas la vraie matière, mais des dispositions qui tiennent lieu de matière.

5° Voici enfin un dernier argument plus persuasif encore, bien qu'il tende moins à démontrer la doctrine scotiste qu'à ébranler la doctrine thomiste telle qu'elle est communément entendue. Pour soutenir cette dernière doctrine dans toute sa rigueur, on est contraint d'admettre deux consé-

quences aussi embarrassantes l'une que l'autre : d'abord que l'absolution dont la rémission des péchés est l'effet propre et direct, a moins de vertu pour produire cet effet que les autres sacrements institués pour d'autres fins ; en second lieu, que par l'institution du sacrement de Pénitence Jésus-Christ a rétréci la voie du pardon, au lieu de l'élargir et de la rendre plus aisée, comme l'affirme le Catéchisme du concile de Trente (1).

Pour déduire de la doctrine thomiste la première de ces deux conséquences, il suffit de rappeler ce qu'enseignent les plus graves docteurs relativement à la sainte Eucharistie.

Si un chrétien s'approche de la sainte table, chargé sans le savoir d'un péché mortel auquel il n'a plus actuellement aucune attache délibérée, S. Thomas et avec lui les maîtres les plus autorisés affirment que l'Eucharistie détruit ce péché et rend à celui qui en était souillé la grâce sanctifiante. Cette vertu est généralement attribuée par les mêmes docteurs à tous les sacrements qu'on nomme sacrements des vivants. Bien qu'ils soient directement destinés à accroître la grâce dont ils supposent l'existence, ils ont accidentellement la vertu de produire cette grâce quand ils ne la trouvent pas dans l'âme, et quand, du reste, ils n'y rencontrent pas l'obstacle (*obex*) d'une adhésion délibérée au péché. Mais si cette condition suffit pour qu'un pécheur puisse être justifié par les sacrements institués pour produire un autre effet, comment, disent les scotistes, ne suffirait-elle pas rigoureusement pour obtenir la rémission des péchés dans le sacrement dont cette rémission est l'objet propre ? Est-il croyable que Jésus-Christ ait donné au moyen établi spécialement pour cette fin moins d'aptitude pour l'atteindre qu'aux moyens créés pour des fins différentes ?

(1) Quare necesse fuit ut clementissimus Dominus *faciliori ratione* communi hominum saluti consuleret, quod quidem admirabili consilio effecit, cum claves regni cœlestis Ecclesiæ tradidit.

Voyez d'ailleurs, disent-ils encore à leurs adversaires, à quoi vous réduisez la vertu de ce sacrement que le concile de Trente nous présente comme l'inappréciable bienfait d'un Dieu riche en miséricorde (Sess. XIV, ch. 1).

Avant que le sacrement de Pénitence fût institué, la contrition parfaite avait, comme aujourd'hui, le pouvoir de remettre les fautes les plus graves. Mais alors il n'était pas nécessaire d'accuser ces fautes au ministre de Dieu. Cette accusation si répugnante à notre nature nous est maintenant imposée. Comment donc peut-on dire que la voie du pardon a été élargie? Serait-ce uniquement parce que le sacrement n'exige pas du pécheur une contrition aussi parfaite dans son motif? Mais si cette contrition doit du reste avoir la même efficacité que la contrition parfaite, la justification ne devient pas réellement beaucoup plus facile. Ce qui fait la difficulté principale du repentir, ce n'est pas le motif. Si peu qu'un chrétien ait de foi, il ne sera pas moins touché par l'amour de Jésus-Christ, dont ses fautes ont causé les immenses douleurs, que par les maux auxquels elles l'ont exposé lui-même. La difficulté est tout entière dans le détachement du péché et dans l'efficacité du propos. Si donc l'institution du sacrement n'avait rien changé de ce côté, tandis que d'un autre côté elle a ajouté aux conditions du pardon un aveu très-pénible, on serait contraint d'avouer que la voie de la justification a été plutôt rétrécie qu'élargie. Il n'en est pas ainsi dans la doctrine scotiste. Le pécheur demeure obligé sans doute à exciter dans son cœur un repentir absolu et parfaitement efficace ; mais si, après avoir fait de bonne foi ce qu'il croyait devoir faire pour arriver à cette disposition, il n'y a pas complétement réussi, le sacrement suppléera à ce défaut. On pourra donc après l'avoir reçu, goûter une bien plus douce sérénité que si la miséricorde divine ne nous eût conféré ces ineffables bienfaits ; car il est bien plus facile de s'assurer qu'on n'a pas d'affection

délibérée au mal, que de se rendre un témoignage certain de l'efficacité de son repentir. Cette doctrine paraît donc concilier bien mieux que la théorie opposée les deux intérêts que la religion chrétienne maintient dans un parfait équilibre, l'intérêt de la liberté humaine et celui de la bonté divine : elle excite le pécheur, par le précepte, à mettre en œuvre toute son énergie pour se défaire de son péché, et par le sacrement elle supplée à son impuissance.

VI. Mais voilà que, pour résoudre la question de doctrine nous avons été entraînés dans la question de conduite. Nous venons de supposer que, lorsqu'il est impossible d'obtenir du pénitent des dispositions aussi parfaites que l'exigerait la doctrine commune, on peut, au moins en cas de nécessité, lui donner l'absolution, avec un espoir fondé qu'elle portera son fruit, pourvu qu'il remplisse les conditions indiquées par le P. Van Rooy. Nous ne voudrions pas qu'on se méprît sur notre pensée. Si le P. Van Rooy dispensait le pénitent de tout acte soit présent, soit passé, pour se disposer à l'absolution, comme semblent le supposer ses adversaires, nous serions contraints de nous séparer de lui. Mais si, comme nous le croyons, il se contente de dire avec Scot que l'absolution peut être donnée avec fruit à tout pénitent de bonne foi qui s'approche du sacrement avec un sincère désir d'en profiter et avec un repentir actuel ou habituel suffisant pour détruire en lui tout attachement au péché (1), nous ne croyons pas que cette doctrine puisse être justement condamnée. Et en souscrivant à cette décision du docte Récollet, nous demeurons parfaitement d'accord avec les auteurs qu'on lui oppose, et d'après lesquels il n'y a pas, en pratique, de différence entre la doctrine scotiste et la doctrine de l'ancienne école thomiste. En effet, la décision que nous venons de formuler s'accorde fort bien avec les principes soutenus par les plus illustres docteurs de cetre école.

Quelques-uns de ses principaux chefs, tout en admettant

(1) Tantum habens voluntatem suscipiendi sacramentum Ecclesiæ et sine obice peccati mortalis actualiter sibi facto vel in voluntate inhærentis recipit effectum hujus sacramenti. *Dist. XIV, q. IV, n.* 7.

que les actes du pénitent sont la matière de la Pénitence, ne veulent pas qu'ils soient indispensables à sa validité. Ce que tout le monde admet par rapport à la satisfaction, ils l'affirment également par rapport au repentir. « La contrition, dit Melchior Cano, n'est pas une partie essentielle de ce sacrement, mais seulement une partie intégrale. Or les parties intégrales ne sont pas toutes indispensables pour donner l'existence aux sacrements, comme on peut s'en convaincre par la satisfaction, sans laquelle le sacrement peut vraiment exister.

Bien plus nombreux encore sont les thomistes qui soutiennent qu'une contrition purement putative (*contritionem existimatam*) suffit pour recevoir, dans le sacrement de Pénitence, la rémission de ses péchés. Ce sentiment, qui était assez généralement admis avant Suarez, identifie complétement dans la pratique la doctrine de saint Thomas avec celle de Scot, par rapport aux pécheurs d'habitude qui s'approchent avec des dispositions imparfaites du saint tribunal. Si ces pénitents croient de bonne foi avoir rempli leur devoir, et si, du reste, ils n'ont aucune attache formelle au péché, ils recevront le bienfait du sacrement, « parce que, dit Melchior Cano, ils n'opposent pas d'obstacle, et approchent avec sincérité du sacrement. Or ce sacrement, comme tous les autres, doit avoir son effet dans tous ceux qui ne lui opposent pas d'obstacle. »

Ainsi, des trois cas posés plus haut comme constituant une divergence pratique entre les deux doctrines, il ne resterait que celui du pécheur subitement privé de l'usage de ses sens et incapable par conséquent de fournir au sacrement aucune espèce de matière. Mais ce cas est précisément celui dans lequel l'Église elle-même nous oblige à suivre le sentiment le plus large. Nous pouvons donc en toute sûreté de conscience nous conformer dans ces trois cas aux règles que le P. Van Rooy nous a tracées. En les adoptant, nous avons pour nous, avec la grande école franciscaine tout entière, la partie la plus considérable de l'école rivale. Sous ce double patronage, nous ne pouvons craindre de nous égarer.

Remarquons du reste que Suarez, en faisant prévaloir dans les écoles une doctrine plus sévère, en a singulièrement adouci la pratique, en affirmant que la probabilité des bonnes dispositions du pénitent suffit pour que le confesseur puisse lui donner l'absolution (1).

On ne voit pas, en effet, de quel droit certains théologiens plus récents ont pu exiger une certitude morale. Il est vrai qu'en se contentant de la probabilité on s'expose à donner le sacrement à des indignes ; mais, en admettant même la réalité de ce danger, écarté en grande partie par la doctrine exposée plus haut, il ne saurait, dans l'appréciation du ministre de Jésus-Christ, contrebalancer le danger que l'on court en adoptant l'opinion contraire, de refuser l'absolution à des âmes auxquelles elle était non-seulement utile mais indispensable. « Il vaut bien mieux, dit saint Augustin, en parlant des concubinaires privés subitement de leur connaissance, il vaut bien mieux donner le sacrement à celui qui n'est pas disposé à le recevoir, que le refuser à celui qui est disposé. *Multo satius est nolenti dare quam volenti negare* (2). Si aux yeux de Jésus-Christ la crainte de l'abus des sacrements eût été d'un poids égal au désir d'en conférer aux hommes le bienfait, ce divin Sauveur n'eût jamais institué ces moyens de salut, puisque cet abus n'était pas pour lui seulement probable mais certain. S'il les a établis nonobstant cette prévision, c'est que la vue de leur utilité l'a emporté de beaucoup dans sa pensée sur le soin de leur dignité. Ses ministres doivent conformer leurs sentiments aux siens : ce n'est pas pour eux, mais pour les chrétiens, que ces trésors célestes

(1) *Necesse est ut confessor prius quam absolvat, prudenter ac probabiliter judicet pœnitentem esse dispositum.* (De Pœnit. disp., XXXII, sect. 2). On voit évidemment par ces paroles que, dans la pensée de Suarez, le jugement du confesseur est prudent du moment qu'il est fondé sur la probabilité. Saint Alphonse de Liguori, auquel on attribue quelquefois un sentiment plus rigoureux, s'accorde pourtant en réalité avec Suarez, dont il cite et approuve la décision (L. VI, n. 461). Il cite également le texte du Catéchisme romain que nous avons rapporté plus haut, et il conclut : *Ergo semper ac confessario positive non innotescit pœnitenti omnino defuisse dolorem, illum absolvere potest.* Voyez le Compendium de Gury, édit. Ballerini, de Pœnitentia, n. 637.

(2) De adulterinis conjugiis, l. I, c. 26.

leur ont été mis entre les mains; ils en sont débiteurs aux âmes, et ils doivent redouter bien plus de frustrer de ce droit un seul chrétien bien disposé que de se montrer trop condescendants envers un indigne.

Jésus-Christ, à qui l'acquisition de ces divins remèdes a coûté si cher, ne saurait reprocher à ses ministres de les dispenser de manière à en étendre autant qu'ils peuvent l'efficacité.

VII. Et voilà le fruit que nous avons en vue en écrivant et en publiant cette étude. Nous ne prétendons pas assurément que les dispensateurs du sacrement de la Pénitence doivent perdre de vue la dignité de ce sacrement et négliger les efforts qui peuvent amener les chrétiens à le recevoir avec plus de respect ; mais nous croyons qu'ils doivent être plus préoccupés encore d'un autre souci, de la nécessité de ramener à cette source du salut les populations qui s'en éloignent. A d'autres époques le danger du sacrilége était beaucoup plus à craindre. Le respect humain conduisait alors au saint tribunal tous ceux qui ne voulaient pas s'afficher comme des impies, et on pouvait craindre par conséquent qu'un grand nombre de ceux qui en approchaient n'y apportassent pas une sincérité suffisante. Il n'en est plus ainsi de nos jours ; le respect humain éloigne des sacrements ceux que jadis il y conduisait. Le danger du sacrilége a donc grandement diminué parmi les laïques ; et, pour la plupart d'entre eux, le seul fait de leur présence au saint tribunal est la meilleure marque de leur repentir. Mais combien d'autres s'en éloignent, non-seulement par impiété ou par indifférence, mais parce qu'ils se font une idée aussi exagérée des difficultés d'une bonne confession, que du danger et de la gravité d'une confession sacrilége ! Le jansénisme a répandu sur cette doctrine du sacrilége des erreurs qui trouvent encore un écho dans un grand nombre de chaires et qui troublent l'esprit des meilleurs chrétiens. Ils se persuadent qu'on peut faire des confessions et des communions sacriléges sans presque s'en douter, et que de tous les crimes, celui-là est le plus irrémissible. On les verra donc souvent, pour échapper à ce danger,

qui pour eux est purement chimérique, se priver des grâces qui leur sont très-réellement nécessaires.

Il importe de rétablir à ce sujet la vraie doctrine, d'éviter les exagérations dans un sens comme dans l'autre ; et tout en faisant redouter l'abus des sacrements, de nous appliquer surtout à en rendre la réception plus facile. Le pharisaïsme janséniste pourra trouver son compte à taxer de relâchement cette largeur parfaitement mesurée qui consiste à ne pas éteindre la mèche qui fume encore et à préparer un meilleur avenir, en n'exigeant pas actuellement d'une âme malade plus que Dieu lui-même n'exige. Mais le véritable apôtre ne redoute pas plus cette accusation que ne la redoute Jésus-Christ lui-même. Il sait que les ardeurs du zèle s'allient parfaitement avec la douceur et la condescendance, comme le relâchement et l'indifférence s'accommodent parfaitement des impitoyables exigences du rigorisme. Le jansénisme n'a fait que reproduire en grand la scène évangélique de la femme adultère : l'égoïsme des pharisiens a un moyen facile d'en finir avec la pauvre pécheresse : il la condamne à mort et il passe, sans s'inquiéter si, en la perdant, il n'a pas éternisé en quelque sorte son péché. Le vrai zèle du nom de Jésus-Christ a d'autres sentiments : il réserve toute sa haine pour le péché et il n'omet rien pour le détruire en sauvant le pécheur. Au lieu de laisser dans le précipice la brebis égarée qui n'a pas la force de revenir au bercail, il la prend sur ses épaules et l'y rapporte, sûr de ne pas recevoir pour sa trop grande indulgence les reproches du Bon Pasteur.

H. Ramière, S. J.

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

Études Historiques et Théologiques d'après le docteur J. Hergenrœther.

2e article (1).

IV. — Les papes et les empereurs romains-allemands.

Il sera question dans cette étude des rapports entre l'empire romain d'Occident, tel qu'il fut conçu et établi par le pape Léon III, et les souverains-pontifes. Nous renvoyons d'avance nos lecteurs aux grandes histoires de l'Eglise pour n'avoir pas besoin de suivre notre auteur dans tous les détails des faits qu'il rapporte.

Lorsque Léon III plaça la couronne sur le front de Charlemagne, il lui confia la direction supérieure des peuples chrétiens avec le soin de protéger l'Eglise (*advocatia Ecclesiæ*). Il agissait alors non pas comme chef du peuple romain, mais en qualité de chef de l'Eglise, en vertu de son autorité spirituelle. C'est lui qui donna à Charles la dignité d'empereur. C'est seulement à partir du moment de son couronnement que celui-ci en porta le titre. Le pape n'entendait pas donner au roi Charles une dignité héréditaire, ni renoncer pour l'avenir au droit d'élire lui-même le protecteur qui lui semblerait le plus convenable. Tous les actes des rois et des pontifes postérieurs supposent ou attestent cet état de choses, et nous ne trouvons aucune difficulté à ce sujet sous les empereurs issus de Charlemagne.

Avec Othon I commence, après une vacance de quarante

(1) Voir le n° d'Août, p. 141.

années, la série des empereurs romains-allemands. Nous trouvons encore ici des documents historiques en abondance en faveur du droit exclusif des papes. Le nom de roi ne suffisait pas pour tenir en respect les puissances rivales de l'Allemagne. C'est au pape que ces rois s'adressent pour obtenir un titre plus respecté. Quoique certains historiens donnent à Henri IV le titre d'empereur, nous devons affirmer que depuis la mort de Henri III jusqu'au couronnement forcé de Henri V il n'y eut pas d'empereur légitime. Le « *regnum teutonicum* » est différent de « l'*imperium.* » L'usage s'était introduit et les papes admettaient que l'élection d'un sujet pour la royauté teutonique lui donnait bien un droit de priorité à la couronne impériale ; il pouvait s'appeler, lorsque son choix était ratifié par le Saint-Siége, roi des Romains ; mais il ne devenait empereur que par l'acte solennel du couronnement.

Avec Frédéric I Barberousse, couronné empereur en l'an 1155, commence une ère de tiraillement et de luttes. D'un esprit orgueilleux et sous l'influence des idées du droit romain-byzantin, il aurait voulu tout soumettre à sa domination illimitée, la papauté, les princes, les villes, surtout celles d'Italie. Sans se préoccuper du développement historique de l'empire chrétien germanique, il voulait ramener son temps aux idées des anciens empereurs romains. Ses contemporains ne pensaient pas comme lui. « *De qui,* disaient-ils avec le cardinal Roland, *l'empereur tient-il l'empire, si ce n'est du pape?* ou bien avec Glaber Radulfe : « *Il est établi justement, sagement et utilement, qu'aucun prince ne s'attribue témérairement le sceptre de l'empire romain ni ne puisse être ou s'appeler empereur, si ce n'est celui que le pape du siége de Rome choisit comme propre à cette charge et utile à la chose publique par la probité de ses mœurs, et à qui il donne les insignes impériaux.* » — *L'empire n'est pas à toi,* disait Gervaise de Tilbury à Othon IV, *mais à Jésus-Christ; il n'est*

pas à toi, mais à saint Pierre. Cette dignité ne te vient pas de toi-même, mais du vicaire de Jésus-Christ et du successeur de saint Pierre. C'est par le bienfait du pape et non de sa propre volonté que Rome reçut de nouveau à l'époque de Charlemagne le nom d'empire. C'est par le bienfait du pape que ce titre fut accordé au roi des Francs, c'est par le bienfait du pape qu'il appartient aujourd'hui au roi des Allemands et non plus au roi des Francs ; aussi l'empire ne revient pas à celui à qui revient l'Allemagne, mais à celui à qui le pape se décide à l'accorder.

Il n'est pas étonnant d'après cela que des luttes se produisissent entre un prince rempli de lui-même, comme l'était Frédéric I, et les papes. L'histoire a enregistré ses prétentions, ses violences et son schisme ; mais en même temps elle rend compte de la fermeté des papes qui lui résistèrent, le frappèrent d'excommunication et de déposition, et le réduisirent à reconnaître sa faute et à demander l'absolution.

Après la mort de Henri VI, qu'une menace d'excommunication obligea à procurer l'élargissement de Richard-Cœur-de-Lion retenu injustement captif, les princes électeurs se partagent dans le choix du roi d'Allemagne. Le grand pape Innocent III fait d'abord tous ses efforts pour procurer l'accord entre les princes. N'ayant pu y réussir, il se décide pour Othon de Brunswick, à qui il promet la couronne impériale. Il répond aux réclamations des princes allemands que les électeurs ont bien le droit d'élire *leur roi,* mais que le pape avait le droit aussi d'éprouver la personne *destinée à devenir empereur*. C'est le pape qui est juge par rapport à cette promotion, vu qu'il s'agit là d'une fonction en partie spirituelle et que l'Eglise doit pouvoir se convaincre si l'élu possède les qualités nécessaires. Le pape ne conteste pas aux princes allemands leur droit, mais il maintient aussi le sien propre. Si l'enquête pontificale au sujet de l'élu a un résultat défavorable pour lui, les princes peuvent élire un

nouveau roi qui puisse être trouvé digne, ou bien encore le pape peut accorder la dignité impériale à quelque autre roi, vu que l'Eglise a besoin d'un défenseur et d'un avocat.

Othon IV est en effet couronné en 1209, mais par suite de son ingratitude, il s'attire l'excommunication. Il est déposé dans une diète tenue à Nuremberg. Frédéric II lui succède comme roi d'Allemagne et est couronné empereur.

De nouvelles luttes contre l'autorité pontificale signalent ce règne. Frédéric avait pris la croix et fait vœu de partir pour la croisade. Sur les instances et les menaces du pape Honorius III, Frédéric promettait toujours, mais ne tenait jamais sa promesse. Nos lecteurs trouveront dans toutes les histoires le récit de ces délais perfides et déloyaux, qui firent évanouir plus d'une fois l'espoir de la chrétienté et qui attestaient trop clairement l'inclination de Frédéric pour les Sarrazins. Frédéric, excommunié, commence enfin son semblant de guerre, sans avoir demandé l'absolution, pendant que ses armées ravagent les terres pontificales, et finit bientôt par conclure une trève honteuse que le pape refuse de ratifier. En même temps, Grégoire IV délie les Siciliens du serment de fidélité prêté à Frédéric II en sa qualité de suzerain de ce royaume.

Il est assurément curieux de remarquer ici comment Frédéric lui-même prit soin de justifier la conduite du pape à son égard, parce que, disait-il, il n'aurait pu sans cela échapper aux reproches et au blâme des hommes. Il n'est donc pas vrai que tous les contemporains blâmaient la conduite du pape. Tout au contraire, on reconnaissait la plénitude de ses droits.

Revenu en Italie, Frédéric se réconcilie avec l'Eglise, promet de rendre les biens enlevés aux églises, de rappeler les évêques, etc. Il vante dans ses lettres la conduite noble et bienveillante du pape, qui se réjouit également de son retour.

Malgré de nouvelles infidélités, Grégoire soutient l'empereur contre son propre fils révolté. Sa générosité est payée d'ingratitude. Frédéric oublie tous ses devoirs de chrétien : il viole le traité de paix, excite les Romains à la révolte, maltraite et exile plusieurs prélats, empêche la prise de possession des évêchés vacants, laisse détruire des églises par des serviteurs musulmans, rend vains tous les efforts des croisés en Orient, accorde à son fils naturel Enzio l'île de Sardaigne, qui, de son propre aveu, appartenait à l'Eglise, enfin mène une vie scandaleuse et se rend fortement suspect d'hérésie et d'infidélité. Il n'est pas étonnant que le pape lançât de nouveau contre le prince impie la sentence d'excommunication, et déliât ses sujets du serment de fidélité. Il se trouvait dans le cas de légitime défense dans un danger pressant de l'Eglise, et accomplissait un devoir impérieux. Frédéric se raidit, conteste au pape le droit de l'excommunier, persécute les personnes fidèles au pape et porte la guerre en Lombardie, dévaste ce pays et les terres du saint-siége, et empêche les évêques de se rendre au Concile général convoqué par Grégoire IX. Son dessein est, comme il l'écrit à son fils, de briser l'orgueil du grand prêtre, *de manière à ce qu'il n'ose jamais plus ouvrir la bouche contre l'empereur*. La mort du pape Grégoire IX n'arrête point les déprédations et les injustices de Frédéric.

Les relations de bienveillance que le roi de France St-Louis. entretint avec lui se rapportent à une éqoque où Frédéric était en paix avec le saint-siége. Du reste l'empereur allemand faisait tous ses efforts pour apparaître à la cour de France dans une lumière favorable et pour rendre le pape suspect de partialité. Quoiqu'il en soit du témoignage de Mathieu Pâris, d'après lequel des envoyés de Louis expriment leur opinion sur l'innocence de Frédéric et leur désir qu'un concile, s'il y a lieu, procède à sa déposition (ce qui prouve précisément la croyance au droit de l'*Eglise* d'agir contre les

princes), saint Louis finit par changer d'avis au sujet de Frédéric, lorsqu'il apprit ses attentats contre les évêques.

Innocent IV est élu. Après de nombreuses négociations avec l'empereur, le nouveau pape se décide enfin à porter le coup décisif au concile de Lyon. Malgré de nouvelles promesses, dont on avait certes le droit de suspecter la sincérité, la sentence de déposition est prononcée. La colère de Frédéric ne connait point de mesures. Il persécute ouvertement les religieux, ordonne même de brûler les moines et refuse de reconnaître la sentence du concile, Peu à peu l'Allemagne abandonne le tyran, le succès trahit ses armes, il meurt lui-même peu de temps après avec des marques de repentir.

L'empire resta vacant depuis la mort de Frédéric jusqu'au couronnement de Henri VII (1245-1312). Richard de Cornouailles et Alphonse de Castille furent élus en même temps par les princes divisés en deux partis opposés. Tous deux nouèrent des relations avec le saint-siége, mais aucun des deux n'arriva à ses fins. Une nouvelle élection mit en avant Rodolphe de Halsbourg, qui fut reconnu par le pape Grégoire X comme roi des Romains et à qui la couronne impériale fut promise. Les circonstances l'empêchèrent d'aller la recevoir. Nous remarquons ici de la part des princes la reconnaissance pleine et entière des droits pontificaux. D'après les documents de l'époque, les princes allemands élisent le roi des Romains. Celui-ci prend possession du trône royal à Aix-la-Chapelle. C'est seulement lorsqu'il a été consacré par le pape qu'il possède la puissance complète de l'empire et le nom d'empereur. Les princes ne peuvent élire aucun homme malade d'esprit, aucun lépreux, aucun excommunié, aucun banni, aucun hérétique. Le pape seul peut excommunier l'empereur et cela pour doutes sur la vraie foi, pour répudiation de son épouse légitime et pour la dévastation des églises ou des lieux consacrés à Dieu.

De nouveaux compétiteurs apparaissent. Adolphe de Nas-

sau est vaincu et tué par Albert d'Autriche qui, après de longues négociations, est enfin reconnu *roi des Romains*. Ce prince promet obéissance au saint-siége et reconnaît expressément ses anciens droits. Il affirme hautement « *quod jus eligendi Romanorum regem in Imperatorem postmodum promovendum certis principibus ecclesiasticis et sæcularibus est a sede apostolica concessum .. quod Romanorum reges in Imperatores postmodum promovendi per sedem eamdem ad hoc potissime ac specialiter assumuntur, ut sint sanctæ Romanæ Ecclesia advocati, catholicæ fidei ac ejusdem Ecclesiæ præcipui defensores* (1). »

Malgré certaines résistances, les mêmes principes continuent à rester en vigueur. Henri VII, couronné empereur par les délégués du pape, entre en démêlé avec Robert de Naples, qu'il veut traiter en vassal, quoique ce royaume soit un fief du saint-siége. Aux réclamations de Clément V, il répond qu'il ne reconnaissait pas lui devoir fidélité et qu'il n'était pas son vassal. En effet, la dignité impériale n'était pas un fief ; mais aussi Clément V ne l'avait pas prétendu. Néanmoins les empereurs juraient *fidélité à l'Eglise* romaine. Ils disaient : « *Promitto, spondeo, polliceor et juro, coram Deo et beato Petro, me protectorem et defensorem fore summi Pontificis et hujus sanctæ Romanæ Ecclesiæ, in omnibus necessitatibus et utilitatibus suis custodiendo et conservando possessiones, honores et jura ejus, etc.....* Sollicité de toutes parts, en particulier par Philippe le Bel, qui en ce point reconnaissait le pouvoir suprême du Saint-Siége, le pape Clément V publia deux décrétales où il condamnait la conduite de Henri.

Après la mort de Henri VII, ce même pape établit, selon l'usage de ses prédécesseurs, un vicaire de l'empire qui devait veiller, surtout en Italie, au maintien des droits de l'empereur jusqu'à son élection et son couronnement.

(1). Raynald, *a.* 1303, *n°* 8-13.

De nouvelles difficultés surgissent. On voit apparaître deux compétiteurs, élus par différents partis, Louis de Bavière et Frédéric d'Autriche. Louis se rend maître de son compétiteur, le retient en prison, s'empare de l'administration de l'empire. Menacé de l'excommunication, il s'élève ouvertement contre les droits pontificaux reconnus encore par tous ses contemporains et accuse même le pape personnellement d'hérésie. Jean XXII de son côté tient ferme. Louis, forcé de relâcher son prisonnier, essaie quelques tentatives d'accommodement, se rend coupable ensuite de nouvelles violences, et se déclare enfin prêt à se soumettre pourvu qu'on lui assure l'empire. Jean XXII exige avant tout qu'il dépose cette dignité usurpée en témoignage de son repentir. Les négociations renouées sous Benoît XII n'ont pas plus de succès, et Louis de Bavière revient à ses anciens égarements. Il édicte une constitution dans laquelle il affirme que la puissance impériale vient immédiatement de Dieu et que l'empereur ne peut être jugé par le pape. Les princes électeurs de leur côté décrètent que l'élection du roi désigné par l'empire d'Allemagne se ferait à la majorité des votants, et ils empiètent par là sur les droits du pape, qui jusque-là avait librement, sans égard au plus ou moins grand nombre des voix, confirmé celui qui lui paraissait le plus digne. Une partie de ces électeurs cependant procède plus tard à une nouvelle élection ; grâce à la mort de Louis X et à celle d'un nouveau compétiteur, ce dernier élu, Charles IV, est reconnu par tous et sacré empereur par les délégués du pape.

L'opposition continuelle qui fut faite au pape pendant le règne de Louis de Bavière, jointe aux argumentations sophistiques des légistes, commencèrent à confondre les idées. On s'habitua à appeler empereur celui qui avait été élu par les princes électeurs. On ne voulut plus reconnaître que le droit de ces princes leur avait été cédé pour le pape. On contesta

au pape le droit d'éprouver la personne de celui qui avait été élu.

A l'avénement de Charles IV une bulle régla l'élection du roi des Romains. La majorité des voix fut reconnue comme en déterminant la validité. Wenceslas, fils de Charles, reconnu par le pape comme roi, se soumet pleinement au Saint-Siége. Il compare l'empire à l'écorce qui couvre et protège l'arbre et forme avec lui un seul corps. La déposition de Wenceslas, faite par les électeurs, s'ajoutant aux commencements du grand schisme, donne lieu à des complications qui ne cessent qu'après l'élection de Sigismond de Hongrie, couronné empereur plus tard par le pape Eugène IV.

Après Albert II et Frédéric III, nous trouvons Maximilien, à qui Jules II accorda le titre *d'empereur élu*, titre que ses successeurs s'attribuèrent jusqu'à Charles-Quint. Ce prince fut le dernier qui reçut la couronne impériale.

Le lecteur nous permettra de passer rapidement sur les démêlés de Charles-Quint avec le pape Paul III. Nous dirons seulement que l'on n'a pas le droit d'accuser ce pontife de déloyauté à l'égard de l'empereur. Les prétentions de Charles par rapport aux affaires religieuses, son ambition par rapport aux provinces d'Italie dépendant du Saint-Siége, sa conduite peu constante à l'égard des Protestants, expliquent suffisamment la conduite de Paul III. L'abdication de Charles amène de nouvelles contestations, vu que le pape n'avait pas été consulté. Le Saint-Siége n'admet pas la nouvelle élection, et l'empire n'est regardé comme vacant que par la mort de Charles-Quint.

A partir de ce moment l'empire est devenu une ombre de lui-même. On continue bien encore d'annoncer à Rome l'élection faite par les princes électeurs et régulièrement elle est ratifiée. Profondément affaiblie, cette institution cesse complétement au commencement de ce siècle avec François II.

V. Les papes et les royaumes vassaux.

Nous avons déjà, dans une étude précédente, dit quelques mots des rapports féodaux de quelques états à l'égard du Saint-Siége. En qualité de suzerains temporels, les papes avaient sur ces Etats des droits plus étendus. Outre leur autorité spirituelle, ils y possédaient une certaine autorité temporelle. Si les papes ont donc fait usage de leurs droits de suzeraineté, s'ils ont en certaines circonstances soutenu leur autorité spirituelle au moyen de ces droits qui pour eux n'étaient qu'un accessoire, ils agissaient conformément aux idées reçues au moyen-âge. Il n'est pas équitable de blâmer un juge qui établit ses jugements sur les principes de jurisprudence admis à son époque, pour cela seul que ces principes ne sont plus admis aujourd'hui.

La basse Italie dépendait du Saint-Siége comme fief. Les Normands reconnaissaient cette dépendance. Depuis Henri VI, le royaume des Deux-Siciles avait passé aux Hohenstauffen. Aussi Innocent III soutint-il les droits du jeune Frédéric II à cette couronne avec autant d'énergie qu'il soutenait la suzeraineté du Saint-Siége à son égard. L'excommunication et la déposition de ce prince eurent pour suite la perte du royaume des Deux-Siciles aussi bien que de l'empire. Les papes, successeurs d'Innocent III, se montrèrent disposés à favoriser Conrad et Conradin, descendants de Frédéric. La déloyauté de ceux-ci, ainsi que la félonie de Manfred, frère naturel de Conrad, à qui les droits d'administrateur d'Italie furent reconnus pendant quelque temps, forcèrent les papes à appeler d'autres princes, en particulier Charles d'Anjou. De longues guerres ensanglantent le pays. Conradin, excommunié, est mis à mort contrairement aux avis du pape, qui exhortait à la douceur le prince français, dont le gouvernement oppresseur est renversé à la suite du massacre des vêpres siciliennes.

Depuis lors des ambitions diverses se disputent le royaume des Deux-Siciles. Notre auteur en rapporte le détail. Nous nous contentons d'observer avec lui qu'au milieu de tous ces troubles la dépendance du royaume à l'égard du siége de S. Pierre fut continuellement reconnue jusqu'au milieu du siècle dernier. Joachim Murat offrit de payer le tribut, même au commencement de ce siècle, et lorsque Ferdinand fut rétabli en 1816, le Saint-Siége protesta contre son refus de le payer.

Les îles de Sardaigne et de Corse apparaissent aussi dans l'histoire comme des fiefs du Siége Apostolique. Nous en trouvons la preuve dans plusieurs documents historiques, en particulier dans les œuvres d'Innocent III. Il en fut question encore au commencement du siècle dernier dans des négociations qui eurent lieu lors de l'élévation de Victor-Amédée II de Savoie au titre de roi de Sardaigne. D'autres territoires d'Italie, la ville d'Alexandrie, la principauté de Nasseran et le marquisat de Crevacour dépendaient aussi du siége de Rome. Différents démêlés ayant eu lieu, Benoît XIV accorda au roi de Sardaigne le vicariat *in temporalibus* sur ces territoires, moyennant l'hommage et un faible tribut.

Parme et Plaisance, avec l'exarchat de Ravenne, sont aussi du nombre de ces fiefs. Paul III donna ces duchés à la famille Farnèse, qui les posséda de 1545 à 1731. A l'extinction de cette famille, l'infant Don Carlos, fils de Philippe V, s'en empara, et les droits du Saint-Siége furent méconnus. Le pape Clément XIII se vit réduit à protester et sa protestation fut souvent renouvelée depuis.

Quelques auteurs comptent le Portugal parmi les pays dépendant du Saint-Siége. Il est question, il est vrai, dans un grand nombre de documents, d'un cens à payer. Or, le paiement d'un cens ne constitue pas nécessairement une sujétion de vassal à suzerain. Il pouvait être volontaire et

n'avoir d'autre fondement que la dévotion envers S. Pierre vivant dans ses successeurs.

Il en est de même du royaume d'Aragon. Nous voyons bien que Pierre II d'Aragon se fit couronner par Innocent III et soumit son royaume au Siége Apostolique sous la condition d'un cens annuel. Le serment de ce prince, dont la formule nous a été conservée, n'est qu'un simple serment de fidélité. Il ne s'agit que d'une soumission spirituelle, dont le cens annuel doit être le témoignage.

Martin IV, il est vrai, excommunia Pierre III d'Aragon à la suite du massacre des vêpres siciliennes, et voulut le priver à la fois des deux royaumes de Sicile et d'Aragon. Le pape s'appuyait en cela sur la fidélité particulière que lui devait ce prince en sa qualité de vassal, au moins quant au royaume des Deux-Siciles. Si le pape dépassa la mesure, il faut reconnaître au moins que ses intentions étaient bonnes. Il combattit la révolution et l'injustice avec tous les moyens qui étaient à sa disposition.

Arrivons à l'Angleterre. Les plus anciens documents parlent déjà d'une certaine dépendance de l'Angleterre vis-à-vis du Saint-Siége. Les choses se dessinèrent mieux sous le roi Jean-sans-Terre. Ce prince, ayant agi violemment et arbitrairement à l'égard des évêques et des moines, avait vu son royaume mis en interdit et avait été lui-même excommunié par le pape Innocent III. Comme il s'opiniâtrait dans son opposition et ses violences, le pape délia ses sujets de leur serment de fidélité et donna au roi de France des espérances pour la couronne d'Angleterre. C'est au moins ce que rapporte Matthieu Pâris. Jean, effrayé, promit de se soumettre et de réparer ses injustices et transporta au pape avec la promesse d'un tribut annuel, la suzeraineté sur l'Angleterre et l'Irlande.

Le pape prit alors le royaume sous sa protection et intima au roi de France l'ordre d'arrêter son expédition. Les cen-

sures avaient atteint leur but but, à savoir la correction du coupable, et elles devaient cesser d'exister avec tous leurs effets. D'autre part, la suzeraineté acceptée par le pape lui donnait le moyen de veiller efficacement au maintien des droits de l'Eglise.

Innocent III continua de soutenir le roi d'Angleterre. Il annula les concessions arrachées par les seigneurs révoltés, dans un jugement que confirma le IVe concile de Latran, excommunia Louis VIII, alors dauphin de France, que les barons avaient appelé, et protégea ainsi les droits de son siége et ceux de son vassal. Toujours il suivit les mêmes principes. La censure tendait non à la mort, mais à la correction du coupable.

On a voulu faire valoir contre Innocent III que la *magna charta*, arrachée par les barons au roi Jean, n'était que la ratification d'anciennes libertés. Il n'en est pas ainsi. La grande charte était révolutionnaire ; les barons s'y arrogeaient entre autres le pouvoir coercitif contre le roi lui-même. Ce n'est qu'avec *d'importantes modifications* qu'elle fut accordée plus tard et qu'elle servit de base à la constitution anglaise.

L'Ecosse aussi peut être comptée parmi les royaumes dépendant du Siége Apostolique. Les églises d'Ecosse avaient longtemps dépendu de l'Eglise d'York, ce qui pouvait conduire facilement à une dépendance politique d'un royaume par rapport à l'autre. Célestin III (1192), à la prière du roi Guillaume, soumit l'église d'York immédiatement au Saint-Siége. Les prétentions des rois d'Angleterre sur l'Ecosse déterminèrent les Ecossais à s'adresser au Saint-Siége, et *leurs députés* affirmèrent hautement à Rome que l'Ecosse appartenait à S. Pierre. Boniface VIII prit en main la cause des Ecossais, mais ne put réussir à mettre fin aux guerres qui recommencèrent souvent. Dans les temps qui suivirent, il n'est plus question de lien politique unissant l'Ecosse au Saint-Siége.

D'autres royaumes encore, comme la Suéde et la Pologne, ainsi que certaines villes, entre autres Marseille, payèrent tribut au Siége de S. Pierre. La Bulgarie et la Dalmatie se considérèrent à certains moments comme terres vassales. Tout cela ne fut guère durable. Là où la sujétion avait été toute volontaire, surtout dans le cas où les princes postérieurs résistaient, les papes n'avaient pas coutume d'insister beaucoup.

Il nous reste à ajouter qu'il est faux que le pape Innocent III ou quelqu'un de ses successeurs ait regardé tous les pays comme étant des fiefs de son siége. L'on n'a pour s'en convaincre qu'à consulter leurs écrits. Pour la France en particulier, les papes disent expressément que le roi ne reconnaît au temporel aucun supérieur sur la terre. Il en est de même du Danemark, de la Castille, de la Hongrie, de Venise, etc. Lorsque les papes recevaient un Etat ou une personne *sous la protection* de S. Pierre, ils entendaient lui assurer un appui particulier contre les injustices, mais non précisément établir une dépendance politique. D'autre part, lorsque les papes acceptaient la suzeraineté d'une province, c'était dans l'intérêt de la diffusion du christianisme et de la liberté de l'Eglise. La preuve en est en ce que jamais ils ne cherchèrent à augmenter leurs propres possessions. On a dit qu'ils furent trop raides à conserver leurs droits et à augmenter leur influence religieuse. On a fait ce reproche en particulier aux papes Clément V et Jules II dans leurs démêlés avec la république de Venise, à Grégoire XI dans sa conduite à l'égard des Florentins, et pourtant ces papes se montraient satisfaits dès que ceux qu'ils avaient dû punir reconnaissaient leurs torts. Toujours est-il que les papes ont beaucoup perdu de leurs possessions temporelles dans la suite des temps. Depuis Innocent III, qui établit à Rome une administration régulière jusqu'à Jules II, qui la consolida et l'affermit, l'on trouve dans leurs

Etats de nombreux changements. Quelquefois des papes aliénèrent certaines parties en faveur de princes et de vicaires. Pie V défendit ces aliénations. Depuis l'annexion de Ferrare et d'Urbino aux Etats-Romains jusqu'à la Révolution française, ces états ne subirent aucune variation. Nos lecteurs savent le reste. « Le dix-neuvième siècle a effacé et déchiré toutes les anciennes sujétions féodales et réduit les papes à l'impuissance politique. Et cependant, l'on voit certains esprits forts, en même temps qu'ils se réjouissent de l'anéantissement de ces droits et de la destruction des Etats de l'Eglise et qu'ils insultent la papauté affaiblie, montrer une crainte excessive devant la puissance spirituelle et morale de cette même papauté, et ne pouvoir se refuser de croire qu'au moyen de ses dogmes honnis par le monde, elle ne veuille conquérir le monde et subjuguer les empires ! »

VI. Boniface VIII et Philippe-le-Bel.

Il n'est peut-être aucun pape qui ait été, pendant sa vie et après sa mort, autant calomnié et injurié que Boniface VIII. Et pourtant ce grand pontife n'a jamais cherché autre chose que l'union des princes chrétiens, afin de pouvoir tourner toutes leurs forces contre les infidèles.

La première occasion du conflit qui s'éleva entre Boniface VIII et Philippe-le-Bel, roi de France, fut la médiation que le pape entreprit pour faire cesser la guerre entre ce prince et Edouard I, roi d'Angleterre.

Comme cette guerre se faisait de part et d'autre avec l'argent enlevé arbitrairement aux églises, Boniface adressa à Philippe, sur la demande des prélats français et après plusieurs tentatives inutiles de pacification, la bulle *Clericis laicos*, datée du 25 février 1296. Cette bulle frappait d'excommunication tous les prélats qui accorderaient ou promettraient sans la permission du Saint-Siége des collectes,

des tailles, des dîmes, ainsi que les empereurs, rois, ducs, etc., qui exigeraient ces subsides. Elle était en tous points conforme au droit reçu, aux décisions des conciles, en particulier du troisième et du quatrième de Latran.

Philippe répondit à la bulle en publiant une ordonnance qui défendait de transporter hors du royaume soit de l'argent, soit des pierres précieuses.

Boniface écrivit alors sa bulle *Ineffabilis*, dans laquelle il suppliait le roi de respecter la liberté de l'Eglise et de retirer son ordonnance. Il lui représentait encore que la décision de la bulle *Clericis laicos* était conforme au droit ancien, qu'elle ne défendait pas absolument aux ecclésiastiques de venir en aide au roi par des subsides en cas de nécessité, mais qu'elle exigeait seulement la permission du Saint-Siége, afin d'empêcher les abus exercés par certains commissaires royaux. Il ajoutait que, si le conflit durait, l'appui moral du Saint-Siége pourrait augmenter la puissance des ennemis de son royaume. Un peu plus tard, Boniface adoucit encore davantage les expressions de la première bulle, accorda au roi la faculté de juger lui-même du cas de nécessité, et termina la canonisation de S. Louis, aïeul de Philippe, de sorte que la paix sembla rétablie.

Cette paix cependant n'était qu'une trêve, car Boniface et Philippe étaient divisés sur la question de principe. Le Pape voulait maintenir les droits de l'Eglise; Philippe voulait être indépendant de tout contrôle de l'autorité ecclésiastique.

La paix avait été enfin conclue entre la France et l'Angleterre, grâce aux efforts de Boniface. Philippe n'en fut point satisfait. Les clauses du traité ne lui semblaient pas assez favorables pour lui. En outre, il recommença ses exactions et ses abus de pouvoir à l'égard des églises. Il reçut comme fief de la couronne le vicomté de Narbonne, qui dépendait de l'évêque, et le comté de Melgeuil, qui appartenait au Saint-Siége. Il abusa du droit de régale là où ce droit lui était re-

connu, et l'étendit, sous le nom de sauvegarde royale, là où il n'existait pas encore, etc., etc., s'unit en secret au roi d'Allemagne élu ainsi qu'à la famille rebelle des Colonna, ennemis du Pape. Bref, il ne connaissait d'autre loi que sa volonté arbitraire.

Boniface ne pouvait rester insensible. Il envoie l'évêque de Pamiers, Bernard de Saisset, pour faire au roi des représentations. Cet évêque est mis en accusation, condamné comme coupable de haute trahison et livré à la garde de l'évêque de Narbonne, qui se contenta de faire savoir qu'il le garderait jusqu'à la décision pontificale. Boniface exige la libération de son délégué, ordonne aux évêques français de se rendre à Rome pour délibérer sur les intérêts de l'Eglise si gravement compromis, révoque les priviléges accordés au roi tout en se disant prêt à les rendre, enfin lui adresse la célèbre bulle *Ausculta, fili*, datée du 5 décembre 1301.

Dans cet écrit, le Pape avertit le roi d'écouter les avis de son père et d'incliner l'oreille de son cœur aux paroles de son docteur. Il lui exprime son amour paternel, et lui rappelle la grâce de son baptême avec les devoirs de chrétien qu'il a pris sur lui à ce moment. Dieu nous a placés, dit-il, quoique indignes, au-dessus des rois et des empires, *en nous imposant le joug de la servitude apostolique*, afin qu'en son nom et selon sa doctrine nous puissions arracher, détruire, dissiper, renverser, bâtir et planter, afin que *dans le pâturage du Seigneur* nous puissions fortifier ce qui est faible, guérir ce qui est malade, rétablir ce qui est brisé, ramener ce qui est perdu, et verser l'huile et le vin dans les plaies des blessés. C'est pourquoi, très-cher fils, n'écoute pas ceux qui voudraient te persuader que tu n'as point de supérieur et que tu n'es point soumis *au pontife suprême de la hiérarchie ecclésiastique*. Celui qui pense de la sorte est un insensé, celui qui l'affirme opiniâtrément est un infidèle et ne se trouve point dans le bercail du bon Pasteur. »

Après de nouvelles expressions de bienveillance paternelle, le Pape continue et reproche à Philippe ses empiétements par rapport à la juridiction de l'Eglise, à la collation des bénéfices, au jugement des personnes ecclésiastiques et à l'abus des régales. Quant à ce dernier point, Boniface était prêt à bien des concessions, mais il devait sauvegarder le principe. Du reste, les prédécesseurs de Philippe n'avaient exercé que le droit de sauvegarde au profit du successeur, ainsi que celui de patronage : encore cela n'était-il pas général. Boniface se plaignait encore de quelques autres abus. Il finissait en convoquant pour le 1er novembre les prélats français à se rendre à Rome, et excitait le roi à s'occuper des besoins de la Palestine.

Cette bulle a été l'objet des attaques passionnées du gallicanisme. On l'a accusée d'être outrageante pour la majesté des rois, blessante pour Philippe. On y a voulu trouver la maxime inouïe, que le Pape en sa qualité de représentant de Dieu sur la terre est maître de tous les royaumes. On a beau lire et relire cette bulle, on n'y trouve ni prétention, ni outrages, ni menaces. Le ton en est ferme, cela est vrai, mais modéré, même dans les reproches. Si des auteurs modernes, ennemis de l'Eglise catholique, n'ont pas craint de déclarer ouvertement *qu'il serait bien meilleur pour les peuples, si les souverains reconnaissaient au-dessus d'eux une puissance descendue du ciel qui pût les arrêter sur le chemin du crime, qu'il serait à désirer que l'Eglise retrouvât son autorité et que l'interdit et l'excommunication fissent trembler les rois comme au temps de Grégoire VII* (1), comment la doctrine de la bulle *Ausculta fili* pouvait-elle étonner Philippe? Du reste Boniface parle seulement en qualité de chef de l'Eglise, il ne veut exercer qu'une puissance spirituelle : ses réclamations ont trait uniquement à des intérêts ecclésiasti-

(1) Sismondi, *Histoire des Républ. ital.*, *tom.* IV, *p.* 139.

ques. Il exerce des droits reconnus jusque-là dans toute l'Europe.

La bulle ne fut expédiée qu'au commencement de l'année 1302. En présence du roi, le comte d'Artois la jeta au feu. On fabriqua et on répandit en France à la place de la bulle un écrit dans lequel le Pape était censé dire au roi en termes secs et durs qu'il lui était soumis au spirituel et au temporel. Pierre de Flotte était l'auteur de cette falsification, au su de Philippe. Le roi assembla les Etats. Le Pape y fut accusé de prétentions outrageantes. Le clergé, qui voulait délibérer, se laissa intimider et consentit à écrire au Pape, en même temps que la noblesse et la bourgeoisie écrivaient aux Cardinaux. Nos lecteurs trouveront dans les histoires étendues ces deux écrits, qui font connaitre d'une part l'étonnante et inexcusable faiblesse du clergé, et de l'autre l'esprit d'insubordination des deux autres états.

La réponse des Cardinaux fut ferme. Ils expriment leur tristesse sur le contenu de la lettre et leur accord parfait avec le Pape. Ils démentent l'assertion d'après laquelle le Pape aurait affirmé que le roi lui est soumis temporellement. Ils rendent attentifs à la sollicitude paternelle du pontife, et expliquent pourquoi le Pape a convoqué les prélats français, plus attachés à leur roi que des évêques étrangers et favorables à ses intérêts. Boniface écrivit lui-même aux évêques. Il flagelle leur faiblesse, insiste sur la subordination du temporel au spirituel, et menace de peines canoniques en cas de désobéissance.

Au mois d'août 1302 a lieu un consistoire auquel assistent des députés du roi et du clergé de France. Le cardinal de Porto y redit ce que le Pape avait dit dans ses bulles. Il distingue, pour ce qui regarde les bénéfices, le droit de patronage avec la présentation du droit de collation ou d'investiture. Ce dernier ne peut *jamais* appartenir à un laïque. Il insiste ensuite sur le pouvoir suprême du Pape en vertu de

sa primauté, et sur la subordination de la puissance temporelle à la puissance spirituelle. Le Pape prit ensuite la parole et développa les mêmes idées : « Il y a quarante ans, dit-il, que nous avons approfondi la science du droit et nous savons que deux puissances sont ordonnées de Dieu ; qui donc pourrait croire que nous ayons dit le contraire? Nous le disons, nous ne prétendons nous attribuer en rien la juridiction du roi. Mais ni le roi, ni aucun autre chrétien, ne peut nier que *par rapport au péché* il ne nous soit soumis. » A ce sujet, Héfélé fait la remarque suivante : « Maintenant encore, quoique les idées régnantes soient bien différentes, on peut dire : Quelque indépendant que soit un roi catholique dans ses actions de gouvernant, il est par rapport au péché qu'il peut y commettre dans une certaine sujétion à l'égard de son confesseur. Celui-ci a le droit et le devoir de l'avertir, de le blâmer, de lui imposer des pénitences, et cela non-seulement quand il s'accuse lui-même, mais aussi quand le péché est notoire. Pendant tout le moyen-âge, le Pape se regardait comme le directeur de conscience des princes chrétiens. »

La suite du discours du Pape, tel que les historiens nous l'ont transmis, contient, il est vrai, des choses offensantes pour le roi et ses fidèles. Le savant professeur de Wurzbourg croit reconnaître en cela que cette partie est interposée. Nous n'avons plus les actes du synode du 30 octobre 1302. Il ne nous en reste que la bulle *Unam sanctam* dont voici le contenu :

« D'après la règle de la foi, nous sommes obligés de croire fermement à une Eglise, une, sainte, catholique et apostolique. Nous y croyons fermement et nous la reconnaissons avec simplicité ; hors d'elle il n'y a point de salut ni de rémission des péchés, puisque l'Epoux dit dans son cantique : Elle est une, ma colombe, ma bien-aimée, l'unique de sa mère, la bien-aimée de celle qui l'a mise au monde....

Cette Eglise une et unique n'a qu'un corps, qu'une tête et non deux têtes comme un monstre ; son chef est Jésus-Christ et son vicaire, Pierre et le successeur de Pierre. Lorsque le Seigneur dit à Pierre : Pais mes brebis, il les lui confia toutes... Les paroles évangéliques nous apprennent que dans cette seule et même puissance de Pierre il y a deux glaives ; le glaive spirituel et le glaive temporel... Tous les deux glaives sont au pouvoir de l'Eglise, le glaive spirituel et le glaive matériel. L'un doit être tiré pour l'Eglise, l'autre par l'Eglise ; celui-ci par la main du prêtre, celui-là par la main des rois et des guerriers, mais selon la volonté du prêtre et aussi longtemps qu'il le tolère... Cette autorité (donnée à saint Pierre), quoiqu'elle soit accordée à un homme et exercée par un homme, n'est pas humaine, mais divine... Celui donc qui résiste à cette puissance établie par Dieu, résiste à l'ordre fondé par Dieu, si tant est qu'il ne se figure deux principes comme les Manichéens, ce que nous regardons comme faux et hérétique.... *Nous disons donc, nous définissons et nous proclamons, comme appartenant à la nécessité du salut, que toute créature humaine doit être soumise au pontife romain.* »

Nous n'avons pas besoin de faire remarquer que la bulle exprime des maximes générales, applicables à tous les temps et à tous les lieux dans les Etats chrétiens. Les partisans du roi de France en furent mécontents. Malgré les essais de conciliation de la part du Pape, qui se montrait prêt à toutes sortes de concessions, pourvu qu'on reconnût les principes, le roi répondit d'abord par des faux-fuyants, où les faits les plus patents étaient niés et les plaintes du Pape perfidement interprétées. Bien plus, il réunit d'abord son Conseil d'Etat, ensuite un certain nombre d'évêques dévoués à sa personne. Les accusations les plus atroces y furent portées contre Boniface. Pour la première fois en France on en appela à un Concile général, et cela avec l'adhésion des évêques intimi-

dés et lâches. L'Université de Paris, les corporations religieuses, les villes et les provinces furent forcées de souscrire à cet appel.

En apprenant ces faits, Boniface VIII se justifie par un serment solennel, fulmine différentes peines ecclésiastiques contre quelques-uns des principaux instigateurs de ces actes schismatiques, condamne l'appel au Concile, que le Pape seul a droit de convoquer, se plaint amèrement de Philippe, et se prépare à publier la bulle *Super Petri solio*, qui doit frapper le roi de France de la sentence d'excommunication et délier ses sujets du serment de fidélité.

Nous ne raconterons pas l'horrible attentat d'Anagni, qui ne permit pas au pontife de publier la bulle et qui fut bientôt suivi de sa mort. « Je ne connais, dit un auteur (1), dans toute l'histoire, aucun trait plus touchant, plus sublime, plus héroïque que celui de ce noble vieillard qui, après de pareils attentats qu'il aurait pu venger, ne trouva d'autre réponse que ces mots: Je pardonne. Que l'on se rappelle que ce vieillard n'est autre que l'irascible, l'irréconciliable Boniface ! »

Le successeur de Boniface VIII, Benoît XI, se montra aussi conciliant que possible afin de rétablir la paix. A la demande de Philippe, il leva toutes les excommunications que ce prince pouvait avoir encourues, en qualifiant toutefois cette absolution d'acte de mansuétude apostolique à l'égard d'une brebis égarée. Quant à la convocation d'un concile, il se réserva expressément la décision là-dessus. Pendant que les légistes français continuent d'attaquer Boniface, Benoît adoucit quelques dispositions de la bulle *Clericis laicos*, et relève de l'excommunication tous les Français, ramène tout au *statu quo ante litem*, à l'exception de l'excommunication contre Nogaret, l'auteur principal de l'attentat d'Anagni.

(1) Christophe, *Histoire de la Papauté au XIVe siècle.*

Croyant par cette condescendance avoir disposé les esprits, il publie enfin la bulle *Flagitiosum scelus* qui a trait à l'attentat commis contre Boniface, et renouvelle l'excommunication contre tous ceux qui y avaient pris part. Il mourut tout de suite après, peut-être empoisonné.

Il nous semble inutile d'entrer dans le détail des faits qui suivirent. Clément V imite l'esprit de conciliation de ses prédécesseurs. Il lève l'excommunication de la bulle *Clericis laicos*, tout en réservant les décrets des conciles précédents, et déclare que la bulle *Unam sanctam* ne doit point être regardée comme portant préjudice à la couronne de France. Après de longues négociations et sous la pression de la cour, Clément finit par consentir à déclarer que Philippe était innocent des faits d'Anagni, et accorde même l'absolution à Nogaret, en lui imposant toutefois comme pénitence des pélerinages et le service pour la Terre-Sainte. La cause de Boniface parut encore au concile de Vienne, où, malgré les instances et les diffamations des Français, il fut reconnu comme pape légitime. Le différend ne fut enfin vidé complètement que sous Philippe VI, dont le pape Jean XXII loua publiquement les religieux sentiments.

Les chroniqueurs allemands se montrent en général justes à l'égard de Boniface VIII. Ils admirent sans réserve son amour pour la justice et ce courage qui lui faisait dire au plus fort de l'oppression : « *Quand tous les princes de la terre se seraient unis contre nous et cette Eglise* (romaine), *nous les regarderions comme des brins de paille, du moment que nous avons la vérité pour nous et que nous combattons pour elle.* »

Nous examinerons plus loin la question de principe au sujet du pouvoir de l'Eglise sur le temporel. Nous ferons remarquer ici seulement qu'elle ne fut pas définie par la bulle *Unam sanctam*, et que dans la suite on continua de la discuter en différents sens. Quant à la constitution chré-

tienne des Etats, elle commença à être notablement ébranlée. C'est dans ces temps malheureux que l'on doit chercher les germes d'un grand nombre de prétentions de la puissance séculière, germes qui se développèrent peu à peu et trouvèrent entrée dans le droit positif. Il se préparait dès lors cette grande scission, par laquelle l'Etat devait se séparer de l'Eglise pour s'élever même au-dessus d'elle.

VII. *Les concessions de territoires de la part des papes et la donation de Constantin.*

Dans l'étude qui va suivre, notre dessein est d'expliquer et de justifier certains faits, d'après lesquels les papes auraient disposé en maîtres des territoires appartenant aux infidèles pour les donner à des princes chrétiens.

Examinons d'abord la question de principe. L'on ne peut nier que certains auteurs n'aient attribué au Pape le pouvoir de disposer des pays infidèles. Le cardinal d'Ostie soutient cette doctrine. Il écrit : *Credimus, imo scimus, quod Papa est generalis vicarius Jesu Christi salvatoris, et ideo potestatem habet non solum super Christianos, sed etiam super omnes infideles, cum à Christo plenariam receperit potestatem....* Il en est de même de Gilles de Rome, d'Alvarez Pelagius, d'Augustin Triomphe, d'Alphonse Alvarez Guerrerus.

La majorité des théologiens cependant professe une doctrine différente. Ils enseignent avec S. Thomas, que « les infidèles sont capables de posséder le pouvoir souverain. L'Eglise ne peut pas déposer des princes infidèles ni les dépouiller de leurs états : ceux-là seuls qui ayant reçu la foi, apostasient, peuvent être privés de leur souveraineté par un jugement ecclésiastique (1). » Mais ce droit

(1) Cf. 2-2, q. 12, a. 2.

souverain des princes infidèles ne leur permet pas d'empêcher la prédication de l'Evangile. En ce cas, les princes chrétiens sont autorisés à soutenir les missionnaires. Ils ont le droit de forcer les infidèles à accorder la liberté de la prédication évangélique et à tolérer les chrétiens. Une guerre entreprise dans ce but était regardée comme éminemment juste et légitime. Ce fut là la pensée fondamentale des croisades.

Venons à l'examen des faits. Le pape Alexandre VI aurait par sa bulle *Inter cætera*, disposé en maître des pays infidèles, en traçant la célèbre ligne du pôle nord au pôle sud et en garantissant aux rois catholiques, Ferdinand et Isabelle, les terres découvertes par eux. Le but de cette bulle était d'empêcher les dissensions entre les princes chrétiens, et d'assurer dans les pays nouvellement découverts la propagation de la foi. Le pape agissait par rapport au premier point comme arbitre reconnu, par rapport au second comme chef spirituel de l'Eglise. Les terres découvertes ou à découvrir, ainsi raisonnait-on alors, sont ou bien inhabitées, et dans ce cas elles appartiennent au premier occupant, ou bien habitées, et dans ce cas il était possible d'arriver par des moyens légitimes, comme un contrat avec les indigènes, à acquérir quelques territoires, particulièrement sur les côtes, et par-dessus tout à propager le christianisme. Les bulles des papes servaient à assurer aux premiers navigateurs le fruit de leurs découvertes et à éloigner d'injustes prétentions. Pour ce qui regarde en particulier la bulle d'Alexandre VI, il est hors de doute qu'elle n'est responsable en aucune façon de la tyrannie exercée par les Espagnols en Amérique. L'Eglise ne rejetait pas l'esclavage en principe, lorsqu'il était appuyé sur un titre légitime, mais ses efforts tendirent sans cesse à abolir cette institution venue du paganisme, à réprimer les violences des puissants et à protéger les

faibles. Les conciles de l'époque et les bulles des papes jusqu'à nos jours en rendent témoignage.

Si nos explications sont justes, pourquoi Alexandre VI emploie-t-il le mot *donamus*, qui exprime sans doute une donation proprement dite ? Nous remarquerons ici que dans les traités ou documents publics, l'on doit interpréter des expressions équivoques dans un sens conforme au droit existant et dans les limites de ce qui est juste et raisonnable. Il ne peut être question que de la donation des pays légitimement acquis, et cela par rapport aux autres princes européens, qui en sont exclus. Si le pape affirme qu'il agit en vertu de son autorité apostolique, cela est encore tout naturel, car c'était bien à cause de cette autorité qu'il était consulté et qu'il portait un jugement. Le contexte de la bulle et toutes les circonstances prouvent la vérité de notre interprétation. Ajoutons encore que, même si l'on prouvait qu'Alexandre VI s'est trompé dans cette question, l'infallibilité doctrinale du Saint-Siége n'en recevrait aucune atteinte.

La bulle dont nous nous occupons se reporte à d'autres faits analogues, qui eux aussi ont fourni matière à d'odieuses accusations. Nous allons en dire quelques mots.

On reproche au pape Nicolas V d'avoir permis à Alphonse I, roi d'Aragon, de réduire en esclavage des nations étrangères pour le seul fait qu'elles n'étaient point catholiques et de les dépouiller de leurs biens. En formulant cette accusation, on n'a pas tenu compte de ce fait que les pays espagnols étaient perpétuellement menacés par les incursions musulmanes, que la traite des esclaves était en usage sur toute la côte d'Afrique du côté des mahométans, et que par suite les princes chrétiens ne faisaient qu'user de représailles légitimes. L'Eglise pouvait et devait régler ce point de l'esclavage selon le droit européen. La bulle de Nicolas V assura à Alphonse le résultat de ses guerres

par rapport aux Européens, favorisa la conversion des indigènes, et diminua l'esclavage. Il est de fait encore que les papes du XVe siècle, Eugène IV, Pie II, Sixte IV, firent de grands efforts dans ce double but. Ils ne pouvaient défendre les guerres contre l'Islamisme : ils devaient chercher seulement à les rendre profitables au christianisme et à la civilisation.

Les idées modernes ne sont point contraires en ce point aux principes qui guidèrent Nicolas V. Beaucoup de publicistes ne voient en effet aucune faute contre le droit des gens à subjuguer des peuples sauvages, pour leur apporter avec le bienfait de la civilisation des mœurs plus douces.

Le pape Clément VI avait accordé aussi à Louis de la Cerda, contre un tribut annuel, la souveraineté des îles Canaries. La bulle de donation réserve expressément, conformément aux principes exposés plus haut, le droit d'une occupation antérieure, si elle avait eu lieu.

Au douzième siècle déjà, Alexandre III avait garanti à Alphonse, roi de Portugal, la possession des terres prises sur les mahométans. Ce n'était là qu'une confirmation authentique du droit naturel.

Le fait de la donation de l'Irlande à l'Angleterre faite par le pape Adrien IV est tout aussi facile à justifier. Toutes les histoires attestent l'état déplorable dans lequel se trouvait l'Irlande à l'époque dont nous parlons. Henri fit connaître au pape Adrien son dessein de répandre le royaume de Jésus-Christ, de civiliser des peuples barbares, de déraciner les vices. En outre, les chroniques anglaises rapportent que les évêques irlandais donnèrent leur adhésion à ce projet, notamment l'archevêque d'Armagh, qui possédait depuis longtemps une certaine autorité souveraine sur les petits rois de l'Irlande. Adrien accorda à Henri son autorisation ,dans la supposition que les insulaires le recevraient avec honneur et se soumettraient volontairement à lui. Cette soumission eut lieu en

effet sans aucune difficulté. D'après Jean de Salisbury, le Pape aurait envoyé au roi, comme signe d'investiture, un anneau d'or garni d'un diamant précieux, et il suppose que le pape se regardait comme suzerain de l'île en vertu de la donation de Constantin. Mais les expressions employées par le Pape peuvent très-bien être entendues seulement d'une sujétion spirituelle de l'Irlande par rapport au Saint-Siége. Si dans la suite des temps l'Irlande eut à souffrir de la part de l'Angleterre, il n'est pas juste d'en rendre le Saint-Siége responsable. Au reste, rien n'empêche d'admettre que pour obtenir le rescrit d'Adrien, les Anglais n'aient employé quelque obreption ou subreption, ce qui pourrait arriver encore aujourd'hui. La possibilité d'une erreur de ce genre n'a absolument aucun rapport avec l'infaillibilité pontificale, d'après laquelle jamais celui qui est investi du magistère suprême ne peut enseigner aux fidèles l'erreur au lieu de la vérité. Tout le monde sait combien les papes ont fait d'efforts pour empêcher la falsification des bulles pontificales et des actes conciliaires.

Il nous reste à parler de la fameuse *donation de Constantin*, qui, de l'avis de quelques *savants*, doit avoir servi de fondement à la grande extension de la juridiction papale au temporel et au spirituel. Nous ne ferons qu'indiquer les conclusions de notre auteur.

Ce document attribue au Pape différents insignes extérieurs, la puissance religieuse suprême au-dessus des autres patriarches, enfin le pouvoir temporel sur Rome, les provinces, les villes et les forts d'Italie, ou bien encore sur tous les pays d'Occident. En ce dernier point, les divers textes diffèrent beaucoup entre eux.

On a fait toutes sortes d'hypothèses sur l'origine de ce document Quelques-uns croient en avoir trouvé des traces dans une lettre du pape Adrien I de l'année 777. Cette opinion ne se soutient pas : Adrien affirme seulement que

Constantin a exalté l'Eglise romaine et lui a donné *de la puissance* en Italie. Le texte de la prétendue donation se trouve pour la première fois dans la collection de Colbert, qui est d'origine franque. D'autres auteurs francs sont aussi les premiers à la citer. Le savant professeur de Wurzbourg conclut qu'il faut l'attribuer probablement à quelque moine français. Quoiqu'il en soit, à Rome, le pape Léon IX s'en servit le premier comme d'un document dont il admettait l'authenticité. S. Grégoire VII ne le mentionne nulle part. Au douzième siècle, le document se répandit partout, après que le disciple de Gratien l'eût reçu dans son décret. Au treizième siècle les Grecs eux-mêmes y font allusion, et n'en contestent pas plus l'authenticité que les occidentaux. Malgré cet accord général, les papes s'en servirent rarement. Ce fut à Rome, sous les yeux mêmes des papes, que la critique commença à s'exercer contre cette pièce, et aujourd'hui personne ne doute plus qu'elle ne soit supposée. En laissant aux savants la liberté dans leurs recherches, les papes savaient bien que leur autorité n'avait rien à perdre. Ce n'est point en effet sur quelques documents contestables, mais sur des principes inébranlables que reposait et repose la puissance pontificale. C'est indépendamment de la donation de Constantin, que *Jésus-Christ*, comme s'exprime Thomassin, (1) *a donné à son Eglise le plus grand des royaumes du monde, comme un gage du royaume céleste qu'il lui prépare et comme une marque de la Toute-Puissance du Verbe incarné dans le ciel et sur la terre.*

L'abbé Jules Gapp.

(1). Thomassin, *Anc. et Nouv. Discipl.*, *p. III*, *liv. I*, *c.* 32.

L'EMBRYOTOMIE AU POINT DE VUE MORAL.

REPONSE A UN ARTICLE DES *Acta Sanctæ Sedis*.

1er ARTICLE.

—

Nous demandons à nos lecteurs la permission de revenir sur la grave et délicate question de l'embryotomie, dont nous les avons entretenus l'année dernière. Si l'on s'en souvient, notre but avait été de confirmer par de nouvelles preuves la solution donnée avant nous dans la *Revue* par M. l'abbé Craisson, et de défendre dans la mesure de nos forces le *Non licet* absolu contre les arguments de certains théologiens moins sévères. Ces arguments théologiques étaient alors inédits, nul moraliste n'ayant encore jusque-là soutenu la thèse contradictoire à la nôtre. Aujourd'hui cette thèse a paru, et cela, d'après ce que nous avons pu savoir, spontanément, sans que l'auteur ait eu connaissance de notre modeste travail. La dissertation n'est pas signée, mais elle a trouvé l'hospitalité dans un recueil qui s'imprime sous les yeux mêmes du Souverain Pontife, et qui doit passer à la censure du maître du sacré Palais (1). On ne saurait donc ne pas la prendre en considération. Observons toutefois qu'aucun caractère officiel ne s'attache à cette publication périodique. En dehors de l'autorité intrinsèque des actes du Saint-Siége qu'elle reproduit, ses conclusions, comme celles de toute autre revue scientifique, ne valent qu'autant que les raisons fournies à l'appui. Au surplus, dans le cas présent, l'auteur provoque lui-même la contradiction : « Expedit itaque, dit-il, ejusmodi tractare quæstionem, cujus quidem solutio, si fortasse aliquibus non placeat, excogitare et exponere possunt quid opponere valeant. » Nous ne faisons donc que répondre à son appel en discutant ses arguments, que nous aurons

(1) *Acta Sanctæ Sedis*, vol. VII, p. 285. La dissertation est intitulée : « Quæstio moralis de Craniotomia, seu de occisione infantis in utero matris ut mater a certa morte servetur. »

soin de reproduire dans leurs propres termes et sans en rien retrancher.

I.

Commençons par l'examen de l'argument *ab extrinseco*, tiré de l'autorité. Notre honorable contradicteur veut bien reconnaître que de ce côté la solution serait facile à trouver, les moralistes ayant généralement enseigné que l'occision de l'enfant est toujours illicite. *Hujus quæstionis gravissimæ solutio,* dit-il, *si quæratur in extrinseco tantum sententiarum valore, seu in mera auctorum auctoritate, facilis esset. Auctores enim ejusmodi quæstionem communiter ita resolvunt, ut doceant ejusmodi infantis occisionem nunquam esse licitam.* — Puis, après avoir cité un texte de Sanchez que nous avons nous-même reproduit, il répète : *Inspecta itaque extrinseca auctorum auctoritate, procul dubio dicendum foret, illicitam esse occisionem infantis per craniotomiam ad servandam matrem.* — Mais s'il en est ainsi, demandons-nous, n'y a-t-il pas au moins de la témérité à produire une solution contraire? L'écrivain des *Acta* avoue qu'en principe général il serait téméraire de contredire un enseignement communément reçu dans l'école ; mais cette règle, ajoute-t-il, ne revêt pas un caractère tellement absolu qu'il ne puisse y avoir certaines exceptions. Aussi bien, S. Alphonse, à la suite du célèbre auteur des *Lieux théologiques*, nous permet de nous écarter de l'opinion commune, quand en faveur du sentiment opposé milite une raison ou une autorité très-grave, inobservée jusque là, claire et évidente : *Nisi,* ce sont les paroles du saint Docteur, *plane gravis et nemini observata ratio aut auctoritas, sed clara atque perspicua obstet.* — Or, c'est là-même notre cas, dit l'auteur de la dissertation, qui affirme ce qui suit : *In præsenti autem quæstione duo adnotanda veniunt* : 1° *quod auctores non accurate loquuntur, cum dicunt eam sententiam esse prorsus omnium ; ipsemet enim Sanchez tres auctores in contrarium allegat quorum saltem duo graves sunt, Marianus Socinus, pater piissimus impiissimi Lellii Socini, a Pio II in summa æstimatione habitus, et celeberrimus Felinus, ambo* in cap. Si aliquis, de homicidii, *tertius est Simon Brixiensis,* in Clem. 1 cod.; *quod* 2° *ratio admodum gravis et clara ab auctoribus haud observata huc occurrit.*

Enfin, en terminant son travail, il ajoute : *Inter recentiores auctores*

audivi esse cl. Kenrick, archiepiscopum S. Aloysii, qui in sua Theologia hanc sententiam omissa veteri defendit : quod tamen opus consulere non potui.

L'auteur des *Acta* n'admet donc pas que sa thèse soit une innovation. En nous accordant que la généralité des moralistes est pour nous, il nous refuse le droit de les invoquer *tous* sans exception, plusieurs autorités graves ayant enseigné le sentiment contraire. Et qu'on veuille bien nous permettre d'insister quelque peu sur ce point ; il est d'une importance réelle pour le cas présent. On ne saurait en effet peser dans une même balance une doctrine opposée à l'enseignement *général*, et une autre qui aurait contre elle l'*unanimité* des théologiens. A la première seulement s'applique la règle de Melchior Cano et de saint Liguori mentionnée plus haut par les *Acta*. Touchant la seconde, l'auteur des *Lieux théologiques*, suivi encore ici par le saint Docteur, énonce la proposition suivante : *Concordem omnium theologorum scholæ de fide* AUT MORIBUS *sententiam contradicere si hæresis non est, at hæresi proximum est* (l. c., n. 3).

Cela posé, voici la question qui demande à être sérieusement examinée : Le sentiment qui tient comme licite l'opération de l'embryotomie, au moins quand elle est l'unique moyen de subvenir au salut de la mère, peut-il invoquer en sa faveur, parmi les théologiens moralistes soit anciens, soit modernes, une ou plusieurs autorités graves, ou bien a-t-il contre lui l'*unanime* enseignement de l'école ? — Nous avons, dans nos précédents articles, affirmé ce deuxième membre de la proposition ; l'auteur des *Acta* en soutient la première partie et produit les noms qu'on a lus. Les textes seuls résoudront le doute.

Pour ce qui concerne tout d'abord la Théologie morale de Mgr Kenrick, que notre adversaire n'a pas pu consulter, nous sommes plus à l'aise pour lui apprendre que sa bonne foi a été sur le point en question induite en erreur. Le docte archevêque constate (comme hélas ! la chose n'est que trop vraie) que l'opinion commune des médecins dans le pays où il écrit, est qu'il faut *absolument* subvenir au salut de la mère, en immolant de propos délibéré le fruit de ses entrailles ; mais cela même lui inspire des paroles plus énergiques et plus accentuées pour condamner cette pratique. Qu'on lise plutôt : « Id pro re explorata haberi debet *nunquam* licere pharmacum dare quod ad abortum dirigatur, v. g. ut comprimatur caput in utero ad egressum faciliorem,

nec licere instrumentis fœtum vivum exscindere, ut per partes extrahatur : hæc enim est hominis occisio quæ *per se* mala est, ideoque *nequidem ad vitam matris servandam potest licere.* Quod autem uterque intereat nisi matri subveniatur, ex naturalibus causis contingit, nulla alicujus culpa, quum peccaret e contra qui alteri cum alterius gravamine succurreret. Locum igitur habet Ambrosii monitum : « Si aliter subve-
» niri non possit, nisi alter laedatur, commodius est neutrum juvare
» quam alterum gravari (1). »

Passons aux théologiens anciens que les *Acta* invoquent en leur faveur. Ici nous avouons une certaine gêne pour nous exprimer librement. Nous estimons trop la savante revue romaine, dont le directeur veut bien nous honorer de son amitié, pour qu'il ne nous coûte pas de la trouver une nouvelle fois en défaut. Nous dirons donc : *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, et nous continuons notre humble critique.

Fondé sur l'autorité de Sanchez, on nous oppose trois noms, dont deux au moins sont d'auteurs graves et méritent d'être pris en considération. Or, il est inexact que d'après Sanchez *trois* théologiens ont soutenu la licéité de l'acte dont il s'agit. Voici comment il s'exprime, après avoir déclaré que tuer l'enfant est toujours illicite : *Quare non sunt audiendi Marianus Socinus, c.* Si aliquis, *de homicid., et Simon de Brixia, Clem.* 1, *eod. tit., quos refert Felinus d. c.* Si aliquis, *cogitandumque relinquit* NIL DEFINIENS, *ubi asserunt absque distinctione fas esse fœtum in utero necare quo matris vitæ periclitanti consulatur.* Ainsi, au témoignage du classique auteur *de Matrimonio*, Felinus ne définit rien ; il se contente d'inviter son lecteur à réfléchir. Son nom n'est donc pas donné ici comme celui d'un adversaire. D'ailleurs, écoutons Felinus lui-même : « Quid autem de muliere prægnante quam medici dicunt non posse evadere mortem nisi, infans existens in utero occidatur, pauculo vel aliter : Utrum excusetur si hoc faciat, Do. Marian. hic dicit quod sic, et allegat Simonem de Brixia, in Clem. 1, de Homicid., et ita dicit se disputasse. SED COGITA. Nous le demandons, un auteur qui s'exprime de la sorte, peut-on le présenter comme partisan et défenseur de la thèse nouvelle que nous combattons?

Que dirons-nous maintenant du deuxième canoniste grave qu'on nous

(1) Theol. moral., vol. I, p. 112.

oppose, de Marianus Socin, l'ami du pape Pie II, et le *bisaïeul* (1) du chef de la secte socinienne ? Selon Sanchez, s'appuyant sur Felinus, il nous serait formellement contraire ; mais comme en fait de citations l'expérience nous a rendus un peu défiants, nous sommes encore ici allés à la source, et voici ce que nous avons lu dans Marianus à l'endroit indiqué : « Ultimo circa prædicta subjicio notabilem quæstionem, quæ quotidie in practica contingit. Pone, peritus medicus infirmanti et prægnanti mulieri cujus vitæ secundum artem medicinæ succurri non poterat quominus ipsa cum partu animato periret, suasit *abortum*, et mulier medici consilium adimplevit. Quæritur an medicus teneatur et quid de muliere ? Symon de Bursano, in Clem. 1, eod. tit., tenet quod sic..... Quæstio ista est notabilis, *sed pro nunc nolo decidere*, quia forte Deo duce illam disputabimus. » Comment le « très-célèbre » Felinus a-t-il pu analyser ce passage de la façon qu'on a lu plus haut ? Nous ne savons, mais il est hors de doute qu'un texte où un auteur déclare que pour le moment il n'entend pas décider un point en question, ne saurait prouver que ce même auteur s'est prononcé en faveur de la solution que soi-même on patronne.

Marianus, il est vrai, se promet, s'il plaît à Dieu, de revenir sur son sujet. Et de fait, au chapitre *Ad audientiam, de homic.*, p. 336, il se pose de nouveau la question : *Quid de medico vel alio qui suasit abortum mulieri prægnanti ? — Solutionem*, répond-il, *collige ex his quæ dixi supra*. Or, plus haut, à la question 217 il avait dit *De medico omnes efficiuntur irregulares, si certum est quod partus esset vivificatus.*

Il semble superflu d'insister. Les deux auteurs graves que l'écrivain des *Acta* a cru, de bonne foi sans doute, pouvoir invoquer en sa faveur, lui échappent.

Ni Marianus Socin, ni Sandæus Felinus n'ont affirmé la licéité de la craniotomie. Quant à ce Simon *de Brixia* ou *de Bursano* comme l'appelle Marianus, nous avouons qu'il nous est complètement inconnu. Nous n'avons trouvé son nom dans aucune bibliothèque des auteurs ecclésiastiques ; encore moins nous a-t-il été possible de mettre la main sur

(1) Les *Acta* disent : « Pater piissimus impii Lelii Socini. » Nous ne pensons pas que *pater* soit synonime de *proavus*. Or ce Marianus Socinus dont il s'agit ici est mort en 1467 et Lélie Socin est né en 1525 !....

le commentaire des Clémentines qu'on lui prête. Ce ne saurait donc être là une autorité. Et puis, ce canoniste obscur peut-il même être invoqué contre nous? Qu'on en juge par la citation de Marianus : « Quæritur an medicus teneatur et quid de muliere? Symon de Bursano tenet quod sic. Facit quia abortus est de genere malorum et prohibitorum. In contrarium facit quia plura videntur concurrere propter quæ saltem mulier debeat excusari. Primo auctoritas medici quæ magna est, etc.. »

Avant de passer outre, nous sera-t-il permis d'ajouter que dans la citation de ces auteurs par l'écrivain des *Acta*, il y a plus ou moins ce qu'on appelle « ignorantia elenchi? » Nous parlons de l'embryotomie, ou comme il dit, de la craniotomie, quoique ce dernier terme n'indique qu'un des moyens particuliers de tuer l'enfant dans le sein de sa mère. Or, les théologiens que l'on vient d'entendre ne discutent explicitement que la question de l'*avortement*; ce qui n'est nullement la même chose. « Duplex, dit Sanchez au lieu indiqué, est difficultas. Prior, rum liceat procurare *aborsum* fœtus nondum animati necessarium ad matris salutem,..... et quidem ubi fœtum jam animatum esse constiterit, vel id dubium sit.... Constat apud omnes auctores, tota hac disputatione referendos, id minime licere, quia est intrinsecem alum innocentis necem procurare. » — Si quand il s'agit de l'avortement, qui n'est de sa nature que le déplacement du fœtus d'un milieu où il ne peut continuer à vivre, dans un autre milieu également mortel pour lui (1), Sanchez cite sur la foi de Felinus deux auteurs pour la licéité, il n'en est plus de même quand il parle de l'occision ou de la lacération de l'enfant (Ibid., n. 14). Il déclare qu'un acte semblable est en toute hypothèse un crime capital, « nefas capitale est : » il ne soupçonne même pas qu'il soit possible de soulever un doute. Or, sur ce point, la doctrine de Sanchez est celle de tous les théologiens, comme nous l'avons fait voir dans notre premier travail (2).

Nous nous croyons donc en droit de maintenir notre affirmation, savoir : qu'avant l'apparition de la thèse des *Acta*, NUL auteur théologique ou moraliste n'avait encore, dans un ouvrage quelconque, affirmé la licéité de l'embryotomie, même pour sauver la vie de la mère. Tous au contraire en ont, soit explicitement, soit implicitement, proclamé l'absolue illicéité.

A. E.

(1) V. Gury, Casus conscientiæ, t. I, p. 402.

(2) V. la Revue, t. VI, année 1872, pag. 134 et 298.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon. Troisième partie.

§ 32. De la prédication en présence du très-saint Sacrement exposé.

Pour ce qui concerne la prédication en présence du saint Sacrement exposé, on se conforme aux règles suivantes.

Première règle. Il est permis de prêcher en présence du saint Sacrement exposé.

On pourrait, au premier abord, être surpris de l'énoncé de cette première règle ; mais elle s'explique par la défense faite dans l'Instruction clémentine, de prêcher devant le saint Sacrement exposé, sans une permission spéciale. On y lit ces paroles (§ 32) : « Nel tempo » che durerà l'orazione mede ima, si proibisce espressamente il predi- » care, ma volendo fare dopo li vesperi qualche breve sermone per » eccitare li fedeli alla devozione verso il SS. Sagramento, si dovrà » prendere la licenza e benedizione da Noi, o da Monsignor nostro Vi- » cegerente, anche nelle chiese de'regolari, ed in qualunque modo » privilegiate, e non solo nell' esposizione di quarant'ore, ma in qual- » sivoglia altra esposizione, quale licenza si darà in scriptis. »

On doit se demander si cette règle ne serait pas l'expression d'une loi générale. Mais, d'après ce que nous avons dit 1re série, t. I, p. 425, l'Instruction clémentine est un réglement obligatoire seulement pour la ville de Rome et spécialement appliquable aux prières des quarante heures. la règle énoncée ici, par exception, est étendue aux autres expositions. On n'y prohibe pas la prédication, mais on la restreint, dans le but d'éviter l'inconvénient de détourner les fidèles de l'adoration du saint Sacrement par de longues prédications. « Et revera, dit Gardellini

» (Ibid., n. 4), in urbis ecclesiis perquam frequentes expositiones » fiunt.... In his plerumque habentur conciones. »

Deuxième règle. Pendant les expositions, si l'on prêche, on met un voile devant le très-saint Sacrement. On excepte l'adoration des quarante heures, pendant laquelle le saint Sacrement n'est jamais voilé, et alors on prêcherait à l'autel, au côté de l'évangile, sur le marchepied de l'autel, ou mieux encore, on ferait une pieuse méditation en se tenant à genoux près de l'autel.

La première partie de cette règle est appuyée sur ce témoignage de Gardellini (Inst. clem., § xxxii, n. 8) : « In expositionibus quæ non » ex præcepto, sed ex voluntate fiunt, aut ratione instituti, aut devo- » tionis, sæpenumero conciones habentur, et mos invaluit ut interea » ante thronum apponatur velum quo Sacramentum tegatur. »

Quant à la seconde partie, Gardellini restreint cette pratique aux expositions qui se font à dévotion, et l'on excepte de cette règle l'exposition pour les quarante heures. La raison en est que l'adoration doit être perpétuelle, et c'est le motif pour lequel on ne permet pas la prédication pendant ces prières. Lorsque le saint Sacrement est voilé, il est plus convenable que le prédicateur et les membres du clergé demeurent découverts; mais alors on peut s'asseoir. « Hinc autem, con- » tinue l'auteur (Ibid.), nulla notanda censura est consuetudo habendi » conciones quæ magis congruunt circumstantiis, sacramento velamine » tecto, ac sedente populo : sed nullatenus sedere populo permitten- » dum esset, si conciones haberentur coram Sacramento nullo vela- » mine tecto. Atque en alia ratio propter quam in oratione quadraginta » horarum vel nullæ omnino habendæ sunt conciones, vel quam brevis- » simæ, quibus excitetur circumstantium devotio ad Sacramenti vene- » rationem. Non enim, ea durante, licet ante thronum velum apponere » quo Sacramenti abscondatur aspectus, et vetitum est populo scamnis » aut sedibus uti, cum omnes ante conspectum Domini genuflexi ma- » nere debeant. »

Enfin, pour appuyer la troisième partie, relative à la position du prédicateur, nous pouvons citer d'abord ces paroles de l'Instruction clémentine (Ibid) : « Quello poi dovrà sermoneggiare..... a capo sco- » perto vicino all'altare dove sta esposto il Santissimo, ed in un sito » che non obblighi li circostanti a fare atti d'irriverenza con voltare le

» spalle al santissimo Sagramento. » Gardellini commente ainsi ce passage (n. 10) : « Cavendum præterea est ne, dum brevia illa collo-
» quia habentur coram Sacramento patenter exposito, populo indirecte
» præbeatur occasio declinandi ab obsequio sacræ debito Eucharistiæ.
» Ideirco vult sanctio ut, si brevis aliqua concio permittatur tempore
» quadraginta horarum, aut in aliis expositionibus, juxta morem fiat.»
Il cite ensuite le passage de l'instruction que nous venons de rapporter, puis il continue: « Hoc enim pacto vindicatur Sacramentum ab actibus
» qui forte committi possent contra religionem et cultum ei debitum,
» si locus pro concionatore paratus procul ab altari distaret. Quam-
» quam in hoc dari certa regula nequit; diversa ecclesiarum structura,
» varia presbyterii forma, amplitudo, augustia, non eumdem exigunt
» modum : illud autem firmum manet, quod ille seligatur locus, qui
» sit magis aptus ad finem, qui est ut irreverentiæ actus evitentur. »
L'auteur cite alors Cavalieri, qui, dans son commentaire sur ce passage, s'exprime comme il suit (Décr. 137, n. 8) : « Scopus sanctionis est ab
» actibus irreverentiæ Sacramentum vindicare, et ideo ubique gentium
» concio habenda erit prope altare expositionis, et in loco ex quo non
» cogatur populus Sacramento terga vertere. Quæ irreverentiarum
» causæ occasionesve si absint, aut alias e medio tolli valeant, concio
» æque haberi poterit ex pulpito, cathedra, aliove juxta circumstantias
» opportuniori loco, qui si desit, concio satius fiet ex latere altaris ex-
» positionis, ubi concionandum esset a celebrante, quando intra Mis-
» sam prædicari debet. » Cavalieri cite alors le texte de Gavantus que nous avons cité tome XXVII, page 484. Gardellini ne partage pas cette opinion, et après avoir fait mention du sentiment de Cavalieri et cité quelques-unes de ses paroles, il continue en ces termes (Ibid., n. 11) : « Ego vero non video casum habendi concionem per celebran-
» tem ad altare in quo expositum est Sacramentum. Forte Gavantus
» rationem habuit expositionis faciendæ initio spiritualium exercitatio-
» num. Quæ tamen necessitas prædicandi ad altare, et infra Missam, et
» non potius hac expleta, ad latus quidem presbyterii, et prope altare,
» sed non ad ipsum altare ? Mihi certe præfatus modus insinuatus a
» Cavaliero innixo doctrinæ Gavanti inopportunus et minus decens vi-
» detur, quippe quia si concionator a cornu evangelii stans in suppe-
» daneo ad populum sermonem habeat, facile est ut corporis gesticula-

» tione et motu terga quandoque vertat Sacramento, quod vitandum » omnino est. Si breve aliquod soliloquium fieri velit ad excitandam » populi devotionem erga Sacramentum, quod in oratione quadraginta » horarum Instructio non omnino reprobat, dummodo præsidum inter- » cedat facultas, expediret maxime ut id fieret a sacerdote vel diacono » genuflexo in altero ex al aris gradibus a cornu evangelii, quod certe » non multum offerret incommodi, cum hujusmodi soliloquia brevi ex- » pediantur; eo magis quia, si adstantes sedere nequeunt, et indecens » est ut stent pedibus. Convenit etiam ut concionator genuflexus iisdem » exemplo sit. Verumtamen vel prope altare concio habeatur, vel in » alia ecclesiæ parte, semper cavendum est ne detur occasio actibus a » debito obsequio et reverentia alienis, vel sit Sacramentum expositum » pro oratione quadraginta horarum, vel pro alia qualibet occasione et » causa, vel sit ostensorium detectum, vel velatum, aut in throno emi- » neat, aut pateat velata pyxis, aperto tabernaculi ostiolo. » Bauldry, cependant, n'improuve pas la pratique de prêcher sur le marchepied au côté de l'évangile (part. I, c. x, n. 14). « Si SS. Sacramentum sit » expositum, ut tempore orationis quadraginta horarum, concionator » durante concione nudo capite stabit ad cornu evangelii, omnesque » alii pariter, si non genuflectant, nisi sedere ob infirmam valetudi- » nem cogantur. » Les raisons, du reste, données par Gardellini pour improuver cette pratique, s'appliqueraient au célébrant lui-même, et nous ne voyons pas pourquoi la règle donnée pour lui ne s'appliquerait pas à tout prédicateur.

Nota 1°. — Quand on met un voile devant le saint Sacrement, ce voile, dit notre auteur, doit être de couleur blanche ; mais il peut être remplacé par le drap d'or. Il se fonde sur ce que nous avons dit, 1re série, t. I, p. 544 et suivantes, à savoir que la couleur blanche est celle qui doit être employée dans les décorations de l'autel pendant l'exposition. Le drap d'or peut, avons-nous dit, t. XIX, p. 238, tenir lieu de la couleur blanche, même pour les ornements des ministres ; il peut donc à plus forte raison, être employé dans cette circonstance.

Nota 2°. — Comme on le voit par les textes que nous venons de citer, on suppose que les auditeurs ne s'asseyent pas. Mais ce n'est pas une loi, puisqu'aucun texte de rubrique, aucun décret ne l'ordonne, et la rubrique du Cérémonial des Évêques donne cette règle comme un simple

conseil (L. II, c. XXXIII, n. 33). Nous l'avons citée en entier, 1re série, t. IX, p. 266 Les auteurs l'entendent en ce sens, comme nous venons de le voir. Gardellini renvoie à cette rubrique et ajoute (Ibid., n. 7) : « Convenit rubrica Cæremonialis Episcoporum quæ, l. II, c. XXXIII, de-
» cens esse ait ut qui horas canonicas persolvunt nec sedeant, nec ca-
» put operiant, verum humanæ infirmitatis rationem habens, permittit
» ut sedeant, ne diu stantes nimis defatigentur. »

Troisième règle. Lorsque le saint Sacrement est exposé, le prédicateur ne s'assied jamais; ni le prédicateur ni le clergé ne peuvent se couvrir, quand même le saint Sacrement serait voilé.

Cette règle repose sur les décrets suivants :

1er Décret. — « Nullo modo convenire ut caput tegant concionato-
« res quando prædicant vel sermonem habent in ecclesia ubi super
» altare SS. Sacramentum in tabernaculo crystallino publice ut a
» Christifidelibus veneretur et adoretur, exponitur, prout fieri solet
» infra octavam festivitatis Corporis Christi, et quando per annum ora-
» tio continua quadraginta horarum indicitur, sed eos semper capite
» detecto, dum concionem habent coram SS. Sacramento, stare debere
» S. R. C. ad instantiam capituli Ecclesiæ Illerden. respondit et de-
» claravit (Décret du 28 avril 1607, n. 344.) »

2e Décret. — « Indecens omnino esse ante SS. Eucharistiæ Sacra-
» mentum publice expositum, concionem vel sermonem habere capite
» cooperto, consuetudinemque contrariam respondit S. R. C. non esse
» consuetudinem, sed abusum tollendum et prohibendum, prout om-
» nino tolli et prohiberi mandavit hac die 9 decembris 1828, et juxta
» alia decreta in una Illerden. (Décret du 28 avril 1607, n. 788,
» q 4.) »

3e Décret. — « S. R. C. ad tollendum indecentiam aliquibus in locis
» jam diu introductam concionandi vel sermonem habendi ante SS.
» Eucharistiæ Sacramentum publice expositum capite cooperto, pro-
» hibuit in posterum et vetuit neminem concionari vel sermonem
» habere ante SS. Eucharistiæ Sacramentum publice expositum, nisi
» capite detecto, non obstante quacumque contraria consuetudine,
» quam abusum esse declaravit ; et ita ab omnibus etiam quavis spe-
» ciali nota dignis ubique terrarum servari mandavit. (Décret du 16
» février 1630, n. 845.) »

4e Décret. *Question.* — « Colligitur ex decretis S. R. C. non posse » fieri concionem capite tecto ante SS. Sacramentum palam expositum, » non obstante quacumque contraria consuetudine ; hinc quæritur, an » id saltem liceat quando SS. Sacramentum est quidem expositum, sed » velo serico obductum ? » *Réponse.* « Negative. (Décret du 22 sept. » 1837, n. 4814, q. 4.) »

Nota 1o. — D'après le sentiment de quelques auteurs, le prédicateur et le clergé pourraient se couvrir si le voile était assez épais et assez ample pour cacher non-seulement la sainte Hostie, mais encore l'ostensoir. « Aut subtile velum, dit Gardellini (Ibid., n. 8) impositum » ostensorio non omnino sacram Hostiam abscondit....., aut velum ex » crassiori panno apponitur ante thronum ita ut nec ostensorium ad- » stantibus pateat. In primo casu haud licet bireto caput operire, quia » revera Sacramentum, etsi velatum, non omnino absconditur : in » altera vero specie, haud dedecere videtur cum concionatori, tum aliis, » si qui adstant de clero, pileolo aut bireto uti ad operiendum caput. » Mais il faut noter que l'auteur écrivait ces lignes avant le décret du 22 septembre 1837, dont les termes sont généraux, et Gardellini paraît autoriser comme une simple tolérance la pratique de se couvrir alors. Observons que le saint Sacrement n'est pas plus visible sur l'autel après la consécration, et cependant on doit se conduire alors comme s'il était exposé.

Nota 2o. — Après avoir exposé ces règles, l'auteur observe que si le célébrant prêche pendant la Messe en présence du très-saint Sacrement exposé, il ne dépose jamais les ornements sur l'autel, et il le prouve en disant que jamais les évêques ne prennent ou ne quittent les ornements à l'autel quand le saint Sacrement est exposé. Il ajoute que si le célébrant prêche à l'autel, il ne quitte aucun des vêtements sacerdotaux, en s'appuyant sur l'opinion de deux auteurs qui le supposent, et sur la pratique commune. Nous ne voudrions pas improuver la pratique contraire, comme si le célébrant quittait à la banquette la chasuble et le manipule pour revenir prêcher à l'autel.

Nota 3o. — M. Bourbon revient à cette occasion sur l'exhortation que le célébrant ferait aux fidèles avant la sainte communion, et mentionne quelques avis donnés par S. Charles. 1o Il peut faire cette exhortation avant d'avoir tiré le ciboire du tabernacle, ou après l'avoir

déposé sur l'autel ; mais il ne doit pas le laisser ouvert pendant l'exhortation. 2° Il ne faut pas intercaler l'exhortation entre le *Confiteor* et le *Misereatur*, mais on dit le *Confiteor* après l'exhortation. 3° L'auteur rappelle ce que nous avons dit ci-dessus, que cette exhortation se fait à l'autel, et l'enseignement de S. Charles qui prescrit au prêtre de garder tous les ornements. 4° Enfin l'auteur pense qu'à la fin de cette exhortation, le prédicateur ne doit pas bénir le peuple.

Nota 4°. — Il y aurait encore une autre hypothèse dont M. Bourbon ne parle pas. L'exhortation au moment de la sainte communion pourrait-elle être faite par un autre prêtre, et si cela peut se faire, où le célébrant doit-il alors se placer ? Nous ne voudrions pas condamner cet usage, assez fréquent en certaines églises au jour de la première communion. Le célébrant pourrait alors descendre à la banquette où il se tiendrait debout et découvert ; il pourrait même s'asseoir sans se couvrir s'il était trop fatigué pour demeurer debout, suivant ce qui a été dit ci-dessus.

§ 33. De la prédication en présence de l'Évêque.

Les règles pour la prédication en présence de l'Évêque sont les suivantes.

Première règle. Si la prédication a lieu à la Messe, après l'évangile, en présence de l'Évêque diocésain, le prédicateur, accompagné d'un cérémoniaire, se rend d'abord au trône, fait au Pontife la révérence convenable, se met à genoux s'il n'est pas Chanoine, et baise la main du prélat ; puis, toujours à genoux s'il n'est pas Chanoine, debout et profondément incliné s'il est Chanoine, il demande la bénédiction en disant : *Jube Domne benedicere*. Il demande ensuite les indulgences en disant *Indulgentias, Pater reverendissime*. Quand il les a reçues, il fait au Pontife la révérence convenable et se rend à la chaire.

Cette règle est tirée de la rubrique du Cérémonial des Évêques (l. II, c. XXII, n. 2 et 3). « Quicumque sermonem habiturus, finito evangelio, » ducendus est per cæremoniarium cum debitis reverentiis ad osculum » manus Episcopi, quam, nisi fuerit Canonicus, genuflexus osculatur ; » Canonicus autem stans, profunde inclinatus, osculatur manum, » deinde benedictionem petit, dicendo *Jube Domne benedicere*, cui Epis-

» copus respondet..... Accepta ab Episcopo benedictione, petit mox » ab eodem indulgentias, dicendo : *Indulgentias, Pater reverendissime,* » cui Episcopus concedit indulgentias consuetas ; quibus habitis, cum » debitis reverentiis recedit ac vadit ad ambonem. »

Nota 1°. — Notre auteur observe que si le Prélat n'assiste pas au trône, le prédicateur ne demande pas les indulgences. Le Cérémonial des Évêques expliqué (l. I, c. VII, art. III) dit la même chose.

Nota 2°. — Castaldi (l. II, sect. II, c. VI, n. 3) et Bauldry (part. I, c. X), suivis par M. Bourbon, appliquent les mêmes règles à la prédication en présence d'un Prélat supérieur à l'Évêque diocésain, comme un Cardinal ou le Métropolitain. Mais ni les uns ni les autres ne supposent le cas où un de ces Prélats assisterait à la Messe en même temps que l'Évêque diocésain. D'après une pièce insérée dans les *Analecta* (2e série, p. 1932), ni ce Prélat, ni l'Évêque diocésain ne préside à la Messe. On pourrait en conclure que le prédicateur ne demande ni bénédiction ni indulgences. Nous ne voyons cependant pas les raisons pour lesquelles on ne s'en tiendrait pas à la doctrine des auteurs cités, et pourquoi le prédicateur ne demanderait pas la bénédiction et l'indulgence au Cardinal ou au Métropolitain, d'autant mieux que l'indulgence accordée par ces Prélats est plus étendue. Les mêmes auteurs ajoutent que si le prédicateur demande les indulgences à un Cardinal, il dit : *Indulgentias, Pater eminentissime.*

Nota 3°. — D après le texte du Cérémonial des Évêques, « Quicum- » que sermonem habiturus, » le Célébrant lui-même, s'il prêche, doit demander la bénédiction à l'Évêque.

Nota 4°. — L'auteur observe enfin qu'il n'y aurait pas lieu de demander la bénédiction avant une exhortation qui se ferait au moment de la sainte communion.

Deuxième règle. Si l'on prêche après la Messe, le prédicateur ne demande ni la bénédiction ni les indulgences.

Cette règle ressort de la rubrique du Cérémonial des Évêques déjà citée § 29, troisième règle (Ibid., n. 5), et qui se termine par ces paroles : « Nec tunc petitur benedictio. »

Nota. — M. Bourbon n'improuve pas l'usage existant chez nous de demander la bénédiction de l'Évêque, s'il est présent, avant une prédication qui se fait séparément de la Messe ; mais, ajoute-t-il, la de-

mande d'indulgences à l'occasion de la prédication paraît un rit spécial au sermon fait après l'évangile de la Messe. D'après la rubrique citée, on ne demande jamais la bénédiction avant de prononcer une oraison funèbre.

Troisième règle. Le Vendredi saint, le prédicateur ne baise pas la main du Prélat; il ne demande pas la bénédiction, mais si le sermon se fait pendant la cérémonie du matin, après le chant de la passion, il demande les indulgences en se mettant à genoux.

La première partie de cette règle est appuyée sur cette rubrique du Cérémonial des Évêques, au chapitre où il est traité de la cérémonie du Vendredi saint célébrée en sa présence (l. II, c. XXVI, n. 2) : « Episco-» pus hac die.... neque recipit osculum manus ab aliquo. »

Quant à la seconde partie, elle est exprimée dans la même phrase : « Episcopus hac die nulli manu nec verbo benedicit, » et sur cet autre passage (l. II, c. XXV, n. 20) : « Si sermo est habendus, ducitur sermo-» cinator in habitu convenienti ante Episcopum per Cæremoniarium, » qui genuflexus petit indulgentias absque benedictione et cum debitis » reverentiis vadit ad pulpitum, et habet sermonem. » La même règle est répétée au c. XXVI, n. 6.

Nota. Notre auteur ajoute que le prédicateur ne demanderait pas non plus la bénédiction avant un sermon sur la Passion qui aurait lieu le Jeudi saint dans l'après-midi. On pourrait cependant objecter ici que la rubrique du Cérémonial des Évêques est tout-à-fait spéciale au Vendredi saint. Comme nous n'avons pas cru pouvoir improuver l'usage de demander la bénédiction, nous pensons qu'on peut aussi s'en tenir ici à la coutume des différentes églises.

Quatrième règle. 1° Le prédicateur, arrivé à la chaire, salue l'Évêque avant de saluer le clergé et le peuple ; 2° toutes les fois qu'il adresse la parole au Prélat, il le salue par une profonde inclination de tête ; 3° le prédicateur doit avoir soin de ménager une occasion de saluer ainsi le Pontife dès la première phrase de son discours.

La première partie de cette règle est appuyée sur cette décision. « Relatis in S. R. C. ab EE. et RR. D. Card. Petruccio ponente Epis-» copi civitatis Marianen. informationibus super excitata a Gubernatore » totius insulæ Corsicen. prætentione exigendi a concionatoribus pri-» mam salutationem, S. eadem R. C., deberi Episcopo primam et dis-

» tinctam salutationem respondendum censuit. Et ita decrevit, et ser-
» vari mandavit. » (Décret du 7 avril 1696, n° 3385.)

La seconde partie est positivement exprimée dans le Cérémonial des Évêques (l. I, c. XXII, n. 4) : « Inter concionem, cum convertit oratio-
» nem ad Episcopum,.... caput profunde inclinat. »

La troisième partie n'est point exprimée dans les rubriques du Cérémonial des Evêques ; mais cette pratique est générale et appuyée sur l'autorité de Catalani qui, commentant la rubrique que nous venons de citer, s'exprime ainsi (n. 1) : « Profundam hanc capitis inclinationem
» quæ fit paulo post inchoatam concionem, puto equidem adeo soli
» Episcopo debitam, ut nulli alteri inferiori.... competere valeat, cum
» non sit simplex urbanitatis actus, prout illa quæ fit ante concionem,
» sed quædam petitio veniæ et licentiæ persequendæ concionis, quam
» concionator nequit ab alio petere, quam ab Episcopo in sua diœcesi,
» cui soli competit spiritualis potestas et jurisdictio quoad munus præ-
» dicandi. »

Nota 1°. — D'après Bauldry, suivi par quelques auteurs, le prédicateur se découvre toutes les fois qu'il salue le Prélat. Le savant liturgiste s'exprime ainsi (part. I, c. X, n. 9) : « Concionator..... inclinet
» se... quando alloquitur Episcopum, ad eum expresse conversus, etiam
» nudo capite. »

Nota 2°. — L'usage commun en France de saluer le Prélat après le texte en s'adressant à lui par le mot *Monseigneur*, ou *Eminence*, si le Prélat est Cardinal, répond bien à la troisième partie de la règle énoncée; mais nous aurions peine à admettre avec M. Bourbon que cette salutation pût tenir lieu du salut que le prédicateur doit au Pontife en arrivant à la chaire.

Nota 3°. — Il convient, dit encore Bauldry, qu'en présence de l'Évêque, le prédicateur ne s'asseye pas (Ibid. n. 7) : « Quantum fieri
» potest, præsente Episcopo, aut alio superiori, semper stet. »

Cinquième règle. — Le prédicateur ne bénit pas le peuple en présence de l'Évêque.

Cette règle résulte de l'enseignement unanime des auteurs. Castaldi, parlant du prédicateur en présence de l'Évêque, dit (l. II, sect. II, n. 4) : « Discedit..... cavens ne ipse tunc populo benedicat. » Bauldry dit la même chose (Ibid. n. 6) : « In fine populum benedicit, nisi præsente

» Episcopo, quia tunc a benedictione abstinet. » Merati donne la même règle dans les mêmes termes (t. I, part. II, tit. VI, n. 38).

Nota 1°. — Notre auteur fait à cette occasion mention de la terminaison du discours, telle qu'elle est usitée en France, à savoir que le prédicateur demande, en terminant, *la bénédiction de Monseigneur* ou de *Sa Grandeur*, ou si c'est un Cardinal, de *Son Eminence*. Rien ne paraît s'opposer au maintien de cet usage ; mais, comme l'observe l'auteur, on ne le ferait pas après un discours prononcé dans une cérémonie funèbre, comme il résulte de ce qui a été dit.

Nota 2°. — En indiquant les circonstances où l'Évêque bénit solennellement avec les versets *Sit nomen*, *Adjutorium nostrum*, le Cérémonial des Evêques, dit M. Bourbon, ne mentionne pas la prédication. Il résulterait de là, ajoute-t-il, que l'Evêque bénirait sans rien dire, comme aurait fait le prédicateur en son absence. On excepte cependant la prédication faite à la visite pastorale ; car alors on publie les indulgences comme après le sermon qui se fait pendant la Messe, suivant la rubrique du Pontifical.

Sixième règle. Lorsque l'Évêque assiste à la Messe à son trône, on fait, après le sermon, la cérémonie de la confession et de l'absolution générale, et le Prélat donne solennellement la bénédiction avec l'indulgence. Le sermon terminé, le prédicateur se met à genoux dans la chaire. Il se lève quand le diacre a terminé le chant du *Confiteor*, puis il publie les indulgences suivant la formule indiquée. Régulièrement, il doit la savoir par cœur.

Cette règle résulte de cette rubrique du Cérémonial des Evêques (L. I, c. XXII, n. 4) : « Finito sermone, capite detecto, genuflexus ex-
» pectat finem confessionis, quam facit diaconus, et ea finita surgit,
» et stans in eodem pulpito, seu suggestu, publicat indulgentias ab Epis-
» copo concessas, et statim descendit.... Advertat propterea ut formam
» pronuntiandi indulgentias memoriter teneat.. .. » Il est dit ailleurs (Ibid., c. XXV, n. 1) : « Finita confessione, sermocinator qui in pulpito,
» dum cantatur confessio, manet genuflexus, surgens publicabit indul-
» gentias. »

Nota 1°. — A Rome, dit Monseigneur l'Évêque de Montréal, le prédicateur lit la formule de l'indulgence sur une carte que lui présente le cérémoniaire qui l'a conduit en chaire.

Nota 2°. — Le prédicateur pourrait, dit M. Bourbon, après avoir publié l'indulgence en latin, le faire en langue vulgaire d'une manière abrégée. A Rome, on la fait seulement en latin. Dans les cas ordinaires, cela peut suffire, si les fidèles sont suffisamment instruits de la signification de cette formule.

Septième règle. Si l'on prêche en présence d'un Évêque étranger qui n'est ni Cardinal ni Nonce avec facultés de Légat *a latere*, ni le Métropolitain, 1° le prédicateur ne demande point la bénédiction avant le sermon ; 2° étant monté en chaire, il le salue en particulier ; 3° à la fin du sermon, s'il bénit l'assemblée, il salue d'abord l'Évêque par une inclination profonde, puis il bénit en se tournant du côté opposé à celui où se trouve le Prélat.

La première partie de cette règle est appuyée sur ce principe qu'un Évêque ne bénit pas publiquement au dehors du lieu de sa juridiction. C'est ce qui résulte des rubriques du Cérémonial des Évêques prescrivant au Prélat de bénir le peuple sur son passage dans son diocèse, ou dans sa province s'il est Métropolitain, et de s'abstenir en présence d'un Prélat supérieur, (L. I. c. II, n. 1 et c. IV, n. 1): « Signo crucis super illos facto benedicet, atque ita etiam faciet Epis-
» copum cum suam diœcesim intraverit... Quando Episcopus ambulat.
» per suam civitatem vel diœcesim, manu aperta singulis benedicit....
» Si contingat Cardinalem Legatum de latere esse simul cum Epis-
» copo, in ejus diœcesi, vel Archiepiscopo in ejus provincia, abstinebit
» Episcopus non solum a benedictionibus solemnibus, sed etiam priva-
» tis. »

La seconde partie résulte de l'enseignement des auteurs. « Statim
» ac concionator suggestum assenderit, dit Castaldi (L. II, c. II, n. 4),
» reverentiam faciet Crucifixo versus altare collocato ; mox Prælatos,
» si adsint ac Primates... » Merati dit la même chose (t. I, part. II, tit. VI, n. 38) : « Dixi supra concionatorem, post factam altari reverentiam,
» debere salutare clerum ac populum ; sed advertendum est quod si ad-
» sint Prælati ac Primates vel magni Principes etc., ante populi salu-
» tationem debet ipsis profundam facere inclinationem. »

La troisième partie repose sur les textes du Cérémonial des Evêques qui appuient la première, pour ce qui a rapport à la bénédiction, et les auteurs ajoutent qu'avant de bénir, le prédicateur salue le Prélat. Cas-

taldi s'exprime ainsi (*Ibid.*) : « Quod si rdsit aliquis Prælatus magnus, » non tamen in loco suæ jurisdictionis, antequam aliis benedicat, ipsi » se profunde inclinabit, mox et alia parte conversus benedicit populo.» Merati donne la même règle (*Ibid*) en citant les paroles de Castaldi.

Nota. — On peut demander si le prédicateur, au commencement du sermon, doit saluer un Évêque étranger à la première phrase de son discours, suivant ce qui est dit à la troisième partie de la quatrième règle ? Il faudrait répondre négativement si cette salutation devait être considérée strictement comme un acte de soumission : mais elle pourrait être regardée comme une simple marque de respect, puisque le contraire n'est pas prouvé. On peut, ce semble, s'en tenir à l'usage.

P. R.

CAS DE CONSCIENCE

I. — *Objets enfouis dans les cimetières.*

A qui appartiennent les objets trouvés par le fossoyeur dans les fosses anciennes ? Est-ce aux parents ? A la commune ? A la Fabrique ? Ou au fossoyeur lui-même ?

Réponse. La solution de ce doute dépend de celle qu'il faut donner à cette autre question : Si les objets ainsi trouvés peuvent être considérés comme un trésor proprement dit ? On sait que d'après le droit romain (1), le trésor est : *Vetus quædam depositio pecuniæ, cujus non exstat memoria, ut jam dominum non habeat;* et que, d'après notre code civil, art. 716 : « Le trésor est une chose cachée ou enfouie, sur » laquelle personne ne peut justifier sa propriété, et qui est décou- » verte par le pur effet du hasard. » — Nous n'entrerons pas dans la discussion soulevée par les auteurs pour savoir si ces deux définitions s'accordent ou diffèrent entre elles ; il nous semble que le doute proposé peut être résolu sans cet examen préalable.

(1) Le 31, § 1, ff. XLI, I, *De Acquir. rer. domin.*

D'ordinaire, les objets trouvés dans les tombeaux ou dans les fosses y ont été placés volontairement par les parents ou amis du défunt pour honorer sa mémoire, soit qu'ils se soient portés d'eux-mêmes à lui donner ces témoignages honorifiques, soit que le mort en ait fait la recommandation expresse de son vivant. Il est manifeste dès-lors que, tant qu'on peut discerner à quelle fin les objets en question ont été placés dans la tombe, et tant qu'ils peuvent être un insigne propre à honorer le personnage pour qui ils y ont été mis, ce serait une profanation et une soustraction contraire à la justice de les enlever du sépulcre, et par conséquent il n'est permis à personne de s'en emparer.

Mais il peut arriver souvent qu'on ne puisse bien apprécier pourquoi lesdits objets ont été enfouis : un grand nombre de cadavres ont été déposés dans le même tombeau ou dans la même fosse ; on ne trouve que des ossements arides dont on ne connaît pas individuellement l'origine, qui sont entassés pêle-mêle, et il n'y a rien, dans les objets trouvés, qui indique à qui ils ont appartenu : ce sont des pièces de monnaie qui se trouvent là sans qu'on puisse deviner pourquoi ; en pareil cas, on ne saurait disconvenir que les objets ont le caractère d'un vrai trésor : ce sont, en effet, des choses cachées depuis bien des années, ainsi que le veut le droit romain, dont il ne reste pas de souvenir, et sur lesquelles personne ne peut établir un titre de propriété ; ce sont également des choses enfouies, comme le dit notre code, sur lesquelles personne ne peut justifier sa propriété et qui sont découvertes par le pur effet du hasard, c'est-à-dire sans s'y attendre.

Or, à qui ce trésor doit-il revenir ? Ce n'est pas aux parents, puisque, dans l'hypothèse, on ne sait pas à quel mort ces objets ont appartenu. A qui donc faut-il les attribuer ? — On sait que, bien que les objets qui n'ont point de maître soient, de droit naturel, la propriété du premier occupant, néanmoins, non-seulement d'après le droit romain, dont les dispositions, selon le commun enseignement, obligeaient en conscience, mais encore d'après notre législation française (art. 716 sus-mentionné), cette propriété est dévolue à celui qui trouve les objets dans son propre fonds ; et qu'au cas où il les trouve dans le fonds d'autrui, elle appartient pour moitié à celui qui les a découverts, et pour l'autre moitié au propriétaire du fonds.

D'après cette règle, il est facile de résoudre le cas proposé : le fossoyeur étant l'inventeur de ces objets, et cela sans les avoir cherchés directement, a droit à la moitié du tout ou de sa valeur ; quant à l'autre moitié, il est tenu en conscience, avant toute réquisition et toute sentence juridique, de la livrer au propriétaire du terrain où est le tombeau ou la fosse. Il y a donc à examiner quel est ce propriétaire. Evidemment, ce serait la commune, si elle avait fait l'acquisition du cimetière ; ce serait la fabrique, au contraire, si elle l'avait acquis de ses deniers, ou s'il lui avait été donné expressément.

Nous croyons qu'il faudrait rendre aussi cette moitié à la fabrique s'il s'agissait d'un cimetière ayant appartenu à l'église avant la révolution de 1789, quoique la commune prétendît maintenant en être propriétaire sans en avoir payé la valeur.

Observons que si les objets trouvés étaient des pièces d'or ou d'argent d'une très-haute antiquité, qui ne parussent pas avoir de rapport avec la sépulture, étant renfermées dans des vases antiques, évidemment enfouis pour dérober ces pièces à la cupidité des envahisseurs, on ne pourrait douter qu'elles ne constituassent un vrai trésor, auquel seraient applicables les décisions précitées. Si, au contraire, ces pièces étaient récentes, bien qu'on pût voir clairement qu'elles n'ont pas été placées dans la tombe pour honorer le mort, on devrait difficilement prononcer que c'est un trésor, puisque d'ordinaire, en pareil cas, il est assez facile de découvrir à quel défunt et à quelle famille elles ont pu appartenir.

II. — *Donations au préjudice des créanciers.*

Augustin a été favorisé par son père du tiers de son avoir ; mais, lorsque le père a fait cette disposition, il était insolvable et devait tout ce qu'il possédait. Augustin s'est hâté de faire enregistrer la libéralité qui lui a été faite ; de sorte que, le père étant décédé, plusieurs créanciers, qui n'avaient pour rentrer dans leurs fonds que des lettres de change, perdent leur créance : ce fils n'est-il pas obligé à restitution à leur égard ?

Réponse. On n'a pas voulu dire, sans doute, que c'est par testament que le père en question a gratifié son fils du tiers de ses biens, car en ce cas le fils aurait eu beau faire enregistrer le testament au bureau des

hypothèques, la loi ne le dispense pas, quelques précautions qu'il croie devoir prendre, mais l'oblige au contraire à payer toutes les dettes de celui dont il veut hériter, alors même que les créanciers ne sont que chirographaires. La succession, en effet, d'après les art. 726 et 873, ne peut jamais être que de ce qui reste après le paiement des dettes.

On a donc voulu parler d'une donation que le père a faite de son vivant par acte entre-vifs. Or, si cette donation a été faite avec toutes les formalités que la loi exige pour sa validité, si elle a été enregistrée au bureau des hypothèques, il est clair qu'elle prime devant les tribunaux les créances qui n'ont pour garantie que des lettres de change, et que les porteurs de ces lettres ne peuvent légalement demander la nullité de ce don. Mais Augustin, qui a pu savoir que son père était insolvable lorsque la donation lui a été faite, peut-il en conscience garder le tiers qui lui a été donné par son père avant de mourir ?

Nous croyons qu'il y a lieu de distinguer : ou ce père, lorsqu'il a fait à son fils l'avantage en question, était dans un âge et dans un état de santé qui lui permettait d'espérer qu'il pourrait, avec le temps, satisfaire ses créanciers sans avoir besoin de la portion de ses biens donnée à ce fils, et alors Augustin a pu accepter ce don en conscience, et il peut le retenir, ainsi que le dit l'article 857 du code civil, portant que le rapport des biens reçus du donateur n'est pas dû aux créanciers de la succession. En effet, dans l'hypothèse, tant le père que le fils ont bien pu croire qu'ils ne faisaient rien de préjudiciable aux créanciers en question. Si au contraire le père était arrivé à un âge très-avancé, ou si, ayant pour toute autre cause la mort en perspective, il avait fait la donation pour assurer un sort à son enfant ; si l'enfant surtout connaissait l'état de fortune de son père et le motif qui l'a porté à commettre cette espèce de fraude, la justice, dans ce cas, peut avoir reçu des atteintes graves, qui obligeraient le fils à restitution selon le degré d'injustice renfermé dans le contrat. On sait toutefois qu'un débiteur n'est pas tellement obligé au paiement de ses dettes qu'il doive toujours les solder au point de n'avoir rien pour se sustenter et nourrir sa famille ; le droit naturel est plus compatissant que cela, ainsi que l'enseigne le commun des théologiens (1). Si donc le

(1) V. S. Liguori, lib. III, n° 693.

tiers donné n'était que l'équivalent de ce qu'on permet à un débiteur insolvable de conserver, nous croyons que le fils qui en a été mis en possession peut le garder en conscience, et qu'il est tenu seulement, dans l'hypothèse, de donner aux créanciers ce qui excède la portion que l'équité l'autorise à retenir.

III. — *Donations faites en mourant sans les formalités prescrites.*

Benoît a fait promettre en mourant à ses héritiers qu'ils donneraient 200 francs à l'église de sa paroisse, 200 francs aux pauvres, et 200 francs à un voisin. Il a fait faire cette promesse devant témoins ; mais la loi n'admettant les témoins que pour une somme de 150 francs au plus, on demande si les héritiers peuvent en conscience user du bénéfice de la loi pour ne pas payer ces legs ?

Réponse. On sait que, d'après un sentiment très-probable et qui peut être suivi en conscience, les dispositions testamentaires qui ne sont pas revêtues des formalités prescrites par la loi, n'obligent pas dans le for intérieur, à moins qu'elles n'aient pour objet une œuvre pieuse ayant un but religieux. Le législateur civil, en effet, lorsqu'il a des raisons suffisantes, peut annuler les actes soumis à sa haute administration. Or les libéralités faites à des laïques tombent évidemment sous sa juridiction, mais les œuvres pieuses sortent de son domaine, puisque, s'il en était autrement, l'autorité spirituelle serait subordonnée au pouvoir temporel, et l'église n'aurait pas le droit naturel et indépendant d'acquérir et de posséder, assertion condamnée dans la proposition XXVI du *Syllabus*. D'après ces principes, on doit dire que le legs de 200 francs fait au voisin, étant fait de vive voix et étant conséquemment dépourvu des formes que la loi exige pour la validité des dispositions testamentaires, peut être réputé non avenu par les héritiers. Il en est autrement des deux autres legs, l'un fait à la fabrique, et l'autre aux pauvres. Le pouvoir civil ne peut les annuler, vu qu'ils ont une fin spirituelle et religieuse qui les classe nécessairement dans la catégorie des choses qui sont du domaine de l'Eglise, laquelle est indépendante de l'Etat en tout ce qui la concerne.

IV.— *Honoraire pour la seconde Messe en cas de binage.*

Il est défendu, quand on bine, de recevoir un honoraire pour la seconde messe, mais ne pourrait-on pas accepter des paroissiens, dûment

avertis qu'ils ne sont tenus à rien, ce qu'ils croiraient devoir offrir ? Pourrait-on l'accepter pour soi ? Le pourrait-on au moins pour son église ?

Réponse. C'est, en effet, la règle imposée par les congrégations romaines, de n'autoriser le binage qu'à la condition que celui qui use de cette faculté ne recevra d'honoraires que pour l'une des messes qu'il a la permission de dire. Il résulte de cette jurisprudence du Saint-Siége qu'alors même que les fidèles pour qui la messe est dite, étant avertis que le célébrant ne peut rien recevoir pour cette seconde messe, voudraient néanmoins lui faire accepter un honoraire, ce prêtre ne devrait pas le recevoir, puisque ce serait agir contre la défense que lui fait l'Eglise. — Nous supposons que l'argent ou la valeur est donnée à titre d'honoraire pour la messe en question, car il est évident que le Saint-Siége n'a pas l'intention d'ôter à un prêtre qui bine la faculté de recevoir des cadeaux de la part des fidèles pour qui il bine, lorsque ces cadeaux ne sont pas censés des honoraires. On sait même que la défense de Rome n'est pas applicable à la subvention que s'imposent les communes pour avoir la messe d'un prêtre qui a, comme curé ou comme vicaire, l'obligation de la dire ailleurs. Ce n'est pas à titre d'honoraire de cette seconde messe que la subvention est faite, puisque le prêtre n'est pas pour cela tenu de l'appliquer aux paroissiens qui le font venir, mais c'est à cause de la charge qu'il s'impose de célébrer régulièrement pour l'utilité ou la nécessité des paroissiens.

En dehors de ces sortes de subventions ou de ces libéralités, non-seulement le célébrant qui bine ne peut rien recevoir pour lui de sa seconde messe à titre d'honoraire, mais encore il ne peut rien recevoir au même titre pour son église, ou pour toute autre bonne œuvre. (V. sur la question tome XX, p. 78, etc. et tome III, p. 280, 461, etc. de cette *Revue.*)

V. — *Autre cas sur le même sujet.*

L'Evêque a-t-il le droit, sans indult spécial, d'imposer aux binants la charge de demander pour leur seconde messe un honoraire à l'intention de son petit séminaire ?

Réponse. Il ne le peut certainement pas dans l'hypothèse ; un évêque en effet, ne peut permettre ce que le Saint Siége défend. Quand même donc, en prescrivant la charge mentionnée dans le doute, il aurait en

vue les besoins de son petit ou de son grand séminaire, il faudrait, avant de faire cette prescription, qu'il se munît d'un indult du Siége Apostolique.

VI. — *Refus de sépulture en cas de concubinage réel ou putatif.*

Un individu que la mort ou toute autre cause a séparé de sa légitime épouse, a une servante avec laquelle le public est moralement convaincu qu'il vit mal. On demande 1° si cette servante, protestant à son confesseur qu'il ne se passe rien de mauvais entre elle et son maître, peut être admise à la sainte table pendant le temps pascal ; 2° si, dans l'hypothèse que le maître avoue en confession, avant de mourir, qu'il a vécu dans un commerce criminel avec cette servante, et refuse néanmoins de la renvoyer, on doit le priver de la sépulture ecclésiastique ; 3° si le confesseur, ayant acquis la certitude morale que cette servante est innocente, doit exiger d'elle, vu qu'elle est perdue de réputation dans le public, qu'elle quitte la maison de son maître, quoiqu'il y ait à cela pour elle de très-graves inconvénients.

Réponse. 1° D'après l'enseignement commun, un confesseur doit s'en tenir aux affirmations de ses pénitents, à moins qu'il n'ait la preuve convaincante qu'ils ne disent pas la vérité (1). L'opinion publique peut-elle être une raison suffisante pour l'autoriser à décider que celui qui se confesse ne mérite pas qu'on ajoute foi à ses paroles ? Nous ne le pensons pas, à moins que cette opinion ne soit fondée sur les dires de personnes tout-à-fait dignes de foi, qui auraient vu ou entendu des choses qui ne permettent pas de douter de la vie criminelle du pénitent ou de la pénitente. On sait que le monde est très-porté à interpréter en mal des actes qui néanmoins sont à l'abri de tout reproche. Si donc le confesseur en question n'a que des bruits vagues sur le compte de la servante qui s'est adressée à lui et qui proteste qu'elle est innocente des relations criminelles qu'on lui impute ; si des personnes tout-à-fait dignes de foi, au nombre de deux ou trois au moins, n'attestent pas

(1) Si on désire connaître à fond l'enseignement commun sur ce point de doctrine, on fera bien de consulter les *Vindiciæ Alphonsianæ*, q. XXI, p. 587, etc.

qu'elles ont été mises à même de voir ou d'entendre des choses qui supposent évidemment un mauvais commerce entre elle et son maître, le confesseur peut et doit même s'en tenir à l'affirmation de cette pénitente, l'absoudre et lui permettre de s'approcher de la table sainte, en exigeant d'elle toutefois qu'elle évite avec soin, dans ses paroles, dans sa tenue et dans ses gestes, tout ce qui pourrait être de nature à accréditer les bruits désavantageux qui courent sur son compte, et en lui prescrivant en outre des actes propres à faire tomber ces bruits, et à faire revenir le public de la mauvaise idée que, jusque là, il avait conçu de ses rapports avec son maître.

2° Les aveux qu'a pu faire en confession, avant de mourir, le maître précité, et le refus qu'il a fait de renvoyer sa servante, n'obligent pas à le priver de la sépulture ecclésiastique, puisque cette privation serait une violation manifeste du sceau sacramentel. Mais ne serait-on pas autorisé à l'en priver par suite de l'opinion que le public s'est formée de sa vie criminelle avec sa servante ? — D'après le Rituel romain, en effet, on doit refuser les honneurs que l'Eglise rend aux morts quand il s'agit des pécheurs publics. Toutefois, ici encore, nous ne croyons pas que cette mesure de discipline soit applicable au cas présent. A la vérité l'individu en question est regardé publiquement comme ayant mené une vie scandaleuse ; mais il s'est confessé, et cela étant connu, il est censé revenu à Dieu ; bien qu'il n'ait pas renvoyé sa servante, le public n'en peut conclure qu'il vivait mal avec elle ; il aurait plutôt à inférer de là que le confesseur, ne l'ayant pas trouvé coupable, ne lui a pas imposé cette séparation, et par conséquent que les bruits désavantageux répandus à son sujet étaient dénués de fondement. Fût-il même entièrement certain de la réalité du mauvais commerce, le public pourrait croire que le confesseur, pour divers motifs qui ont pu être légitimes, ne s'est pas tenu obligé d'exiger rigoureusement le renvoi. Nous ne voyons donc pas qu'il faille refuser la sépulture au maître dont parle le cas proposé.

3° Mais si le confesseur croyait avoir la certitude que la servante est innocente, ne devrait-on pas au moins, vu que le public se scandalise, exiger d'elle qu'elle quitte la maison de son maître, et cela malgré les inconvénients qui peuvent en résulter pour elle ? — De nouveau ici encore, nous ne voyons pas que le confesseur soit régulièrement tenu

d'imposer cet éloignement, lorsqu'il lui semble avoir la certitude que cette servante est calomniée et qu'elle n'est pas telle que le public se le persuade. En effet, la servante étant innocente, il ne lui sera pas ordinairement difficile de faire tomber les mauvais bruits qui ont flétri sa réputation, en évitant avec plus de soin les divers incidents qui ont pu les accréditer, en menant une vie plus grave, plus modeste, plus chrétienne. Et supposé que par là il lui restât peu d'espoir de changer l'opinion que le public a conçu d'elle, dès lors qu'elle ne doit plus fournir, c'est l'hypothèse, de fondement légitime à la critique, la malice du monde ne peut avoir droit de lui imposer une séparation qui d'ordinaire suppose bien d'autres sacrifices, qui peut même compromettre son passé en accréditant de plus en plus ce qui s'est dit de compromettant sur son compte, et qui dans tous les cas est toujours pénible.

VII. — *Etat du clergé en France. Inamovibilité canonique:*

Peut-on dire que la situation du clergé en France, relativement à la loi du concours et de l'inamoviblité, est parfaitement légitime, en sorte que les évêques puissent, *tuta conscientia*, suivre la marche reçue pour la promotion aux titres paroissiaux et pour le changement des curés? — Un curé qui, dans l'état actuel, se croirait lésé par un changement inattendu, pourrait-il faire appel au Métropolitain ? Et ne peut-on pas, sur ce point de discipline, arguer du silence du Saint-Siége?

Réponse. Le doute proposé a deux objets en vue, dont chacun a besoin d'une solution qui lui soit propre.

1° D'abord, quant au concours, il est certain, et c'est le concile de Trente lui-même qui l'ordonne, que les paroisses proprement dites, c'est-à-dire celles dont les titulaires sont inamovibles, doivent être données au concours (sess. XXIV, c. 18, *de reform.*).

Cette règle de discipline ne put être observée en France à l'époque de la réorganisation des paroisses, à la suite du concordat de 1801. M. Bouix en expose les motifs dans son traité *de Parocho* (p. 355-361.) Nous y renvoyons dans notre *Manuale* (n° 1334). Le Concile de Trente suppose lui même qu'il peut exister des raisons qui autorisent à ne pas s'y astreindre (*Ibid.*). Les difficultés qui, à cette époque, firent obstacle à l'observation de la mesure, existent-elles encore aujourd'hui? Il est permis, ce

nous semble, d'en douter. Nous croyons qu'il n'est pas défendu de former des vœux pour le rétablissement de ce point de jurisprudence canonique ; ce retour au droit n'étant pas impossible en France, il en résulterait l'avantage immense que les membres du clergé seraient excités à une plus grande application aux études et aux devoirs de leur état ; et, par là même, on n'en verrait pas un si grand nombre livrés à l'oisiveté, manquant presque continuellement à la résidence, et négligeant les plus essentielles fonctions de leur saint ministère. Toutefois, tant que nos évêques croiront pouvoir s'abstenir de mettre cette loi à exécution, et que le Saint Siége gardera le silence à cet égard, nous croyons que les membres du clergé du second ordre n'ont que des vœux à exprimer, et doivent se soumettre entièrement à l'ordre que les évêques jugent à propos de suivre dans la promotion aux titres paroissiaux.

2° Quant à l'amovibilité de la plupart de nos curés, un nombre assez grand d'ecclésiastiques se sont imaginés que les saints canons prohibaient formellement l'établissement de paroisses dont le titulaire ne serait pas inamovible. On va même jusqu'à prétendre que l'inamovibilité appartient aux curés de droit divin. Or, c'est là certainement une erreur, et même une erreur très-grave, puisque, par là, on fait retomber sur un très grand nombre d'évêques le reproche impardonnable de fouler aux pieds, non seulement les prescriptions de l'Eglise, mais encore l'ordre établi par Dieu lui-même. Le Saint-Siége, dans cette hypothèse, ne serait pas à l'abri du reproche, puisqu'à plusieurs reprises il a improuvé les écrits de plusieurs prêtres où ces prétentions étaient affichées, et a défendu d'attaquer l'organisation actuelle des paroisses en France et en Belgique, jusqu'à ce que Rome en eût ordonné autrement. L'opinion de ces ecclésiastiques est donc manifestement fausse.

Sans doute, la règle, d'après les SS. Canons, est que les titulaires des paroisses soient inamovibles, quand elles n'ont pas été établies sur un autre pied ; mais les SS. Canons n'interdisent pas qu'on en établisse dans d'autres conditions ; ils permettent d'en ériger avec des titulaires que les Evêques puissent changer lorsqu'ils le jugent à propos, sans recourir aux formalités rigoureuses exigées pour la destitution des curés inamovibles. On peut voir les preuves de cette assertion, et dans M. Bouix *De parocho* (p. 201-217), et dans les *Analecta*, livraison de

septembre 1855 (col. 1619, etc.), et dans mon *Manuale* (nos 552, 561, etc.), et ailleurs.

Ce n'est pas seulement depuis le Concordat de 1801, qu'il existe de ces sortes de paroisses ; il en existait avant la révolution, en France, en Italie, etc., à Rome même jusqu'au Pontificat de Léon XII, qui jugea à propos de les supprimer. En Espagne, des diocèses entiers étaient desservis par des prêtres amovibles.

L'existence de ces sortes de paroisses n'est donc pas une contravention aux règles canoniques. Tant que le Saint-Siége n'aura pas jugé à propos de changer parmi nous cet ordre de choses, les évêques peuvent *tuta conscientia* suivre la marche qu'ils ont suivie jusqu'ici pour le changement des titulaires amovibles.

Nous ne disons pas pour cela qu'ils puissent les destituer ou les changer par caprice, pour les punir, sans qu'ils aient rien fait pour mériter ce châtiment, surtout lorsqu'ils n'ont fait que remplir leur devoir, ayant peut-être préféré se conformer aux ordres du chef de l'Eglise, plutot qu'à des ordonnances ou des commandements qui y étaient contraires.

Dans ces cas et plusieurs autres analogues, le changement, même d'un poste amovible, pourrait légitimer un appel, soit auprès du Métropolitain, soir auprès du Saint-Siége.

Loin que Rome ait gardé le silence sur l'organisation actuelle des paroisses en France et en Belgique, elle a déclaré à plusieurs reprises qu'elle voulait qu'on la respectât, jusqu'à ce qu'elle jugeât devoir établir un ordre différent. On peut en voir les preuves dans les auteurs précités et ailleurs. Voir en particulier dans cette *Revue*, T. XVIII, p. 450.

CRAISSON,
anc. Vic. Général.

LA POÉSIE BIBLIQUE.

3e ARTICLE (1).

VII.

Nous trouvons d'abord un court essai sur *le Rhythme chez les hébreux*, dans lequel le savant auteur se prononce nettement pour l'existence du rhythme régulier dans la poésie biblique. Il fonde son opinion, non seulement sur l'autorité des anciens, mais sur la nature même des choses. Une poésie destinée à être chantée et accompagnée de danses ne peut se concevoir sans une cadence précise, et d'ailleurs, tous les monuments de la poésie sémitique étant rhythmés, pourquoi les chants hébraïques feraient-ils seuls exception ?

Partant de cette idée, l'abbé Le Hir a trouvé dans tous les morceaux poétiques de la Bible des séries régulières de vers d'un nombre déterminé de syllabes, et les exceptions sont si rares que rien n'empêche de les attribuer à de légères altérations du texte.

Mais, pour arriver à ce résultat, il ne faut pas s'en tenir à la ponctuation massorétique, bonne seulement pour la prose ; on doit la modifier, non d'une manière arbitraire, mais en suivant les règles en usage pour la poésie syriaque.

Et d'abord, on doit observer que les schevas n'entrent pas dans le compte des syllabes. Cela posé, on peut, dans la poésie rhythmée, remplacer une voyelle par un scheva, ou un scheva par une voyelle ; on peut aussi, dans certains cas, user de la contraction. On aura, par exemple, dans ces différents cas, מַלְך pour מֶלֶך, פָּעַל pour פְּעַל, etc. C'est par les procédés employés chez les poètes syriaques en des cas analogues que l'abbé Le Hir juge du bien fondé de ces additions ou suppressions.

En employant cette méthode, on distingue facilement dans les textes bibliques les différentes espèces de vers. L'*Hexamètre*, ou vers de douze syllabes, se présente à nous dans le chant même de Lamech (Gen. IV, 23, 24), ce curieux fragment de poésie antédiluvienne. Nous le reproduisons ici avec la ponctuation adoptée par notre auteur :

עָדָה וצִלָּה שְׁמַעַן קוֹלִי שֵׁי לֶמֶך האזֵנָה אמָרָתִי
כִּי אִישׁ הרַגְתִּי לְפִצְעִי וְיֶלֶד לחַבֻּרָתִי
כִּי שִׁבְעָתַיִם יֻקַּם קָיִן ולֶמֶך שִׁבעִים וּשְׁבעָה :

(1) V. le n° de juin, p. 581, et le n° d'août, p. 173.

On trouve encore dans la Bible les vers *pentamètre*, *tétramètre*, *trimètre*, et même *bimètre*, ou de dix, huit, six et quatre syllabes. On a cru reconnaître aussi des vers d'un nombre impair de syllabes ; mais l'application judicieuse des règles de la mutation des syllabes les fait aisément rentrer dans les catégories précédentes.

D'après le système que nous exposons, les Hébreux auraient eu une véritable versification rhythmée, mais fondée uniquement, comme la nôtre, sur le nombre des syllabes, et non, comme celle des Latins, sur la quantité prosodique. Notre auteur semble donc s'écarter notablement de l'opinion de S. Jérôme, qui attribue aux poètes bibliques l'usage des pieds composés de longues et de brèves. Peut-être ne doit-on prendre que dans un sens très-large et approximatif les expressions du saint docteur. Il reste acquis en tout cas que la comparaison pouvait très-bien s'établir entre les différents modes de la versification hébraïque et ceux de la poésie grecque ou latine.

En terminant cet intéressant travail, l'abbé Le Hir tient à prouver que l'étude de la versification hébraïque est loin d'être inutile pour l'exégèse. Elle met en effet sur la voie pour découvrir les altérations qu'a subies, sous la plume des copistes, le texte primitif. Citons un exemple.

Au chapitre XXXIII du Deutéronome, à la suite de plusieurs propositions dont le sujet est *Dieu*, se trouve (v. 4) la phrase suivante : *Legem præcepit nobis Moyses, hæreditatem multitudinis Jacob.* Il semble étrange que Moïse soit désigné comme le législateur du peuple hébreu, au milieu même d'un chant de louange adressé uniquement au Très-Haut. La difficulté disparaît, si l'on observe que la mesure du vers est fautive, et qu'elle est rétablie par la seule suppression du nom de Moïse. La proposition dont il s'agit se rapporte donc, comme les précédentes, au sujet יהוה.

VIII.

Après la dissertation que nous venons d'analyser, l'éditeur a placé une Introduction au *livre de Job*. Dans ce travail, le savant auteur résume d'abord rapidement le livre lui-même.

Le saint homme Job, accablé de maux inouïs, reçoit la visite de trois amis qui, loin de le consoler, augmentent encore son chagrin en attribuant ses malheurs à la vengeance de Dieu irrité. Job proteste contre cette idée fausse, contre cette confusion entre le châtiment du coupable et l'épreuve du juste. Dieu intervient pour donner raison à son serviteur, et lui rend son bonheur d'autrefois.

Cette scène grandiose est évidemment placée à une époque très-re-

culée, à une époque où l'idolâtrie, encore dans sa période primitive, se montre sous la forme du Sabéisme. Sans doute, Job est postérieur à Abraham, puisqu'il converse avec deux de ses descendants, Eliphaz, de la tribu de Théman, fils d'Esaü, et Baldad, de la tribu de Suah, fils du saint patriarche et de Céthura ; mais il est antérieur à Moïse : aucune allusion n'est faite dans ses discours aux événements de l'Exode, et l'âge même du saint homme, qui vit cent-quarante ans après son rétablissement, nous reporte aux temps des patriarches.

Quant au lieu de la scène, le texte même désigne la terre de Hus. La Genèse mentionne trois personnages de ce nom : le fils d'Aram, le fils de Nachor, et le fils de Disan. Le second était neveu d'Abraham, ancêtre d'Eliphaz et de Baldad, et frère de Bus, ancêtre d'Eliu ; il est donc probable que c'est lui qui a donné son nom à la terre dont il est ici question, terre limitrophe de l'Idumée, et qui se confondait même avec elle au temps de Jérémie : *Gaude et lætare, filia Edom, quæ habitas in terra Hus* (Lam., IV, 21). Cette situation de la terre de Hus est confirmée par la note jointe au livre de Job dans la version des Septante ; suivant cette note, écho de la tradition ancienne, l'*Ausitide* se trouve aux confins de l'Idumée et de l'Arabie, επι τοις οριοις της Ιδουμαιας και Αραβιας. Ces autorités détruisent les faibles arguments des auteurs qui reculent le pays de Job vers la Mésopotamie, se basant principalement sur la qualité d'oriental (בן־קדם) donnée au saint homme, et sur le rôle joué dans le drame par les Chaldéens et les Sabéens. Ces peuples nomades pouvaient très-bien faire des incursions en Idumée, et ce pays est oriental par rapport à la Terre promise.

IX.

Il est certain que Job est un personnage historique, et non un mythe comme le veulent quelques rabbins. L'auteur du livre de Tobie en fait foi (II, 12-15) : *Hanc autem tentationem ideo permisit Dominus evenire illi* (Tobiæ), *ut posteris daretur exemplum patientiæ ejus, sicut et sancti Job..... Nam sicut beato Job insultabant reges, ita isti parentes et cognati ejus irridebant vitam ejus.* De même, Ezéchiel met ces paroles dans la bouche du Seigneur : *Si fuerint tres viri isti in medio ejus* (terræ), *Noe, Daniel et Job, ipsi justitia sua liberabunt animas suas* (XIV, 14). Saint Jacques enfin (v. 11) cite l'exemple de Job : *Sufferentiam Job audistis.* Toute la tradition confirme cette vérité, et d'ailleurs les anciens n'avaient pas coutume de célébrer des héros de pure imagination.

Non seulement le personnage de Job est historique, mais il en est de même des faits rapportés dans le livre qui porte son nom. Sans doute

on n'est pas obligé de croire que les discours poétiques du saint homme et de ses interlocuteurs aient été prononcés dans la forme précise que leur donne l'écrivain sacré; mais rien n'empêche d'admettre la vérité substantielle de cette sublime conférence, dont la forme même, dans son ensemble, n'a rien d'invraisemblable, étant données les mœurs de l'antique Orient. Le cantique de douleur de Job n'a rien de plus étonnant que le chant de triomphe de Moïse après le passage de la mer Rouge. La symétrie qu'on remarque entre les divers discours peut être mise jusqu'à un certain point sur le compte de l'écrivain, sans faire perdre au livre son caractère foncièrement historique. Sans doute il y a quelque chose de métaphorique dans la scène du premier chapitre, qui se passe dans le ciel; mais comment parler sans métaphores du monde des esprits? Enfin, l'emploi des nombres ronds, dont on a fait une objection, ne doit nullement nous étonner, si nous considérons ces chiffres comme purement approximatifs.

X.

En ce qui touche l'auteur du livre de Job et l'époque de sa composition, l'opinion commune et traditionnelle est celle qui reconnaît le livre comme contemporain des faits qu'il relate et antérieur à Moïse, ou écrit par Moïse lui-même.

Ce sentiment a été combattu, mais sans grand succès, par la plupart des exégètes de notre époque. Hævernick, ne voulant attribuer le livre, ni à Moïse, à cause de la différence du style, ni à Job, puisque l'auteur parle de lui comme d'un étranger, ne croit pas pouvoir reculer la date de la composition jusqu'aux temps de l'Exode, et la fixe à la période des Juges. Rosenmüller, d'accord avec le Talmud, a vu dans le poëme de Job une production du siècle de Salomon; mais, dans une seconde édition, il change d'opinion et descend jusqu'à l'époque d'Ezéchias. D'autres, se fondant sur les aramaïsmes du texte, vont jusqu'à attribuer le livre de Job à quelque Juif de la captivité de Babylone.

Cet argument tiré des aramaïsmes a obtenu une vogue imméritée. Il n'est presque aucun de ces prétendus chaldaïsmes qui ne se retrouve dans les textes les plus purs de la langue hébraïque; d'autres appartiennent à la langue poétique et se présentent fréquemment dans tous les morceaux rhythmés de la Bible. D'ailleurs, les aramaïsmes ne sauraient étonner, si l'on se décide à attribuer à Job lui-même, *fils de l'Orient*, la partie dialoguée du livre, et rien n'empêche de penser que le prologue et l'épilogue, d'un hébreu très-pur, ont été ajoutés par un Juif, qui, d'après la tradition, n'est autre que Moïse lui-même. Cette opinion, à laquelle se rallie l'abbé Le Hir, nous semble très-fondée. Nous ne devons cependant pas passer sous silence une note de l'éditeur, d'après laquelle l'illustre professeur aurait plus tard hésité dans ses conclusions.

Jude DE KERNAERET,
Camérier secret de Sa Sainteté.

UNE IMPRIMERIE MONASTIQUE A LÉRINS.

La congrégation cistercienne qui, fondée d'abord à Sénanque, a maintenant son principal monastère à Lérins, entreprend une œuvre des plus utiles. Le Révérendissime père Abbé, vicaire général de l'ordre de Cîteaux en France, a fondé dans sa maison une imprimerie destinée surtout à la publication d'ouvrages de propagande.

Le travail du typographe est assurément un de ceux qui par leur nature conviennent le mieux aux moines. Il remplace aujourd'hui le labeur patient de ces scribes du moyen-âge qui, à l'ombre solitaire de leur cloître, passaient toute leur vie à écrire des livres pour l'édification et l'instruction de leurs frères, et aussi pour l'usage de ceux du dehors qui voulaient puiser dans les trésors de leurs bibliothèques. Aujourd'hui, ce ne sont plus seulement quelques volumes que le moine typographe pourra produire dans le cours d'une carrière laborieusement remplie, mais des milliers et des milliers d'exemplaires qui porteront partout la bonne semence. Et son dévouement lui permettra de le faire aux conditions de prix les plus favorables, avantage important pour les publications de propagande, qui le plus souvent se donnent, et qui dans tous les cas ne peuvent atteindre leur but qu'à la condition de ne demander qu'un sacrifice minime de la part de l'acheteur.

Voici le prospectus de l'œuvre.

ŒUVRE DE L'APOSTOLAT CATHOLIQUE

Par l'Imprimerie et la propagande des bons Livres.

« Après des vicissitudes diverses, l'illustre Abbaye de Lérins, qui remplit une si importante mission et jeta un si vif éclat sur la Gaule chrétienne, vient d'être rendue à sa première destination. Occupée aujourd'hui par les Religieux cisterciens de Sénanque, sous les auspices de Mgr de Fréjus, Pie IX en a fait le siége de la résidence du Vicaire-Général de l'Ordre.

« Les Cisterciens de Sénanque, en foulant cette terre qui fut autrefois l'île des Saints et une pépinière d'évêques, croient voir se lever de-

vant eux et entendre les Honorat, les Hilaire d'Arles, les Agricol d'Avignon, les Siffrein de Carpentras, les Maxime de Riez, les Eucher de Lyon, et une foule d'autres saints personnages leur dire comme Dieu à Moïse : *Locus in quo stas terra sancta est.* C'est pour le Religieux surtout que noblesse oblige. Elle l'oblige, en lui faisant abdiquer tout intérêt mondain, à se dépenser tout entier pour la gloire de Dieu et le salut des âmes.

« Mais si la mission des Moines poursuit toujours le même but, elle se modifie dans l'emploi des moyens, selon les besoins du temps.

« Aux Moines la gloire d'avoir défriché nos forêts, assaini nos marais et civilisé nos pères, en ennoblissant à leurs yeux le travail des mains. Leurs travaux d'érudition, les nombreux manuscrits qu'ils nous ont légués, attestent qu'ils cultivaient, avec non moins de succès, le champ de l'intelligence. D'autres, voués à un travail plus modeste, nous ont conservé les lettres profanes et sacrées, en passant leur vie à en multiplier les copies.

« Depuis l'invention de l'imprimerie, quelques Ordres religieux seulement, comme les *Méchitaristes*, à Venise, se sont voués au travail de la typographie. En voyant tout ce que la mauvaise presse produit de livres impies et immoraux, les Moines de Lérins se sont demandé si le meilleur moyen de la combattre, ne serait pas de multiplier les bons livres.

« La réponse à l'appel qu'ils adressent au Clergé et aux Fidèles leur dira si l'œuvre à laquelle ils veulent se dévouer est dans les vues de Dieu.

« A ces fins, avec l'approbation de l'Ordinaire, est fondée *l'Œuvre de l'Apostolat catholique par l'imprimerie et la propagande des bons livres*, dont le siége est à Lérins.

« Article premier. — Le RRme P. Marie-Bernard, Abbé de Lérins, Vicaire-Général de l'Ordre, est Directeur de l'Œuvre.

« Art. II. — Le RRme P. Abbé fait appel au Clergé et aux Fidèles, afin de créer, par leur charité, le capital nécessaire pour l'établissement d'une imprimerie au Monastère de N.-D. de Lérins.

« Art. III. — Le Directeur de l'Œuvre, comptant sur le zèle des âmes chrétiennes, demande une offrande de *cinq francs*, par laquelle on acquiert le titre de *Fondateur de l'Œuvre*, et on a droit, pour toujours, à l'union et à la participation des prières, œuvres et pénitences des Religieux Cisterciens résidant à Lérins.

Art. IV. — Les Fondateurs de l'Œuvre qui voudraient participer à

la propagation des bons livres dans une plus large mesure, acquerront des titres d'autant plus grands à notre reconnaissance.

« Art. V — Les Fondateurs de l'Œuvre auront le privilége de prendre, au prix de revient, tous les livres qui seront publiés, et dont, sur leur demande, il leur sera adressé le catalogue.

« Art. VI. — Le principal but de l'Apostolat catholique par l'imprimerie n'est pas seulement d'imprimer et de fournir des livres au prix le plus réduit, mais de les distribuer gratuitement selon l'abondance des ressources dont il pourra disposer.

« Art. VII. — En réclamant un secours pécuniaire manifestement indispensable, l'Œuvre demande, en même temps, le secours de la prière, sans laquelle on ne peut rien, et avec laquelle on transporte les montagnes. »

L'œuvre de Lérins a reçu les approbations les plus précieuses. N. S. P. le Pape a daigné de sa propre main écrire au bas d'une supplique présentée par le R^me^ Père Abbé :

Die 29 junii 1873.

Dominus benedicat operarios et opus. Arguite in omni patientia et doctrina sana.

Ont en outre adhéré à la pensée du prospectus, et envoyé leurs encouragements : les éminentissimes cardinaux Patrizi, Vic.-Gén. de Sa Sainteté ; Antonelli, Secrétaire d'Etat ; Barnabo, Préfet de la Propagande ; Panebianco, Grand Pénitencier ; de Luca, Préfet de l'Index ; Asquini, Préfet de la S. Congr. de l'Imm. Ecclés. ; Lucien Bonaparte ; Louis Billio ; Donnet, Arch. de Bordeaux ; de Rauscher, Arch. de Vienne.

En outre, NN. SS. les archevêques d'Aix, Paris, Lyon, Bourges, Toulouse, Reims, Chambéry, Albi, Auch, Sens, Rennes, Florence, Malines et Alger ;

NN. SS. les évêques de Fréjus, Gap, Viviers, Perpignan, Orléans, Montpellier, Aire, le Mans, Soissons, Grenoble, Limoges, Nancy, Chartres, Coutances, Rodez, Beauvais, le Puy, Luçon, Metz, Cérame, Troyes, Annecy, Belley, Arras, Carcassonne, Aoste et Périgueux.

Enfin, l'œuvre a reçu aussi l'adhésion d'un grand nombre de prélats et de dignitaires, parmi lesquels nous citerons les abbés de St-Bernard à Rome, sup. gén. de l'Ordre de Cîteaux, d'Einsiedeln, Sept-Fons, Westmalle, Saint-Michel, Aiguebelle, Melleray, la Grâce-Dieu, Staouëli, Sénanque.

Nous ne doutons pas du succès de l'entreprise (1). Ce que nous avons rapporté ci-dessus est plus que suffisant pour lui assurer les sympathies qu'elle mérite au plus haut point.

Nous voudrions seulement émettre une idée dont la réalisation serait avantageuse tout d'abord et avant tout à l'Ordre de Cîteaux, mais qui serait appelé à un succès réel dans les autres familles religieuses et parmi les simples fidèles.

Sous le titre de *Bibliothèque cistercienne*, on pourrait un peu à la fois rééditer les anciennes biographies de saints et de pieux personnages qui ont fleuri en si grand nombre dans l'ordre de Cîteaux. Il en est qui ont paru en français : il suffit de les réimprimer. D'autres sont en langue latine : dispersées dans différentes collections savantes, ou publiées à part, elles ne sont à la portée que d'un petit nombre de lecteurs. Il faut les traduire, les annoter, et en multiplier les exemplaires. Enfin, l'Italie et l'Espagne fourniront un large contingent de biographies délicieuses, qui sont presque inconnues même dans l'Ordre de Cîteaux et qui, convenablement traduites, seront mises désormais à la disposition de tous.

E. Hautcœur.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

Bref adressé à Mgr l'archevêque de Paris, touchant la construction d'une église votive, dédiée au Sacré-Cœur de Jésus (2).

PIUS PP. IX.

Venerabilis frater, salutem et apostolicam benedictionem.

Si labentis præteriti sæculi historia testatur, Venerabilis Frater, palam a Deo defecisse Galliam, et per invecta novarum opinionum com-

(1) Les souscriptions, demandes de renseignements, etc., doivent être adressées à l'abbaye de N.-D. de Lérins, par Cannes (Alpes Maritimes).

(2) Pie IX, non content de donner sa haute approbation à la religieuse et patriotique pensée de l'archevêque de Paris, a souscrit lui-même pour une somme de 20,000 francs.

menta non modo secessionem in se perennasse, sed alias quoque vitiasse nationes, oportebat profecto, ut quæ perduellionis vexillum exulerat, ceteris exemplo resipiscentiæ prælluceret, apertoque et magnanimo reditu suo ad Deum ordinis fundamenta, quæ suffoderat, domi forisque restituere conaretur. Spem itaque salutis illuxisse putavimus cum crebras confertissimasque vidimus institui supplicationes ad sanctuaria Virginis, cum deinde incendi didicimus animos peculiari studio erga sacratissimum Cor Jesu, cum demum illos, qui vel nationem, vel ejus exercitum referunt, insigni pietate una cum aliis paria Altissimo obsequia exhibere ejusque misericordiam implorare conspeximus.

Auspicatissima profecto et prodigiosa istæc mentium affectuumque ad cœlum conversio monumentum postulare videbatur, quod et mirum testaretur eventum, et memoriam ejus perpetuo redintegraret in posteris. Gavisi propterea magnopere sumus dum accepimus Nationalem Cœtum obsecundasse piis populi votis, ac insigne templum extruendum decrevisse in editiore urbis loco, quod omnibus in ævum ostendet Galliam per trepida hæc et infensa religioni tempora communi solemnique suffragio rursum se devovisse Deo arctiusque se ipsi obstrinxisse. Cum autem non dubitemus quin nuncium tantæ rei, quæ Galliam revocatura videtur ad pristinum honorem primogenitæ Ecclesiæ filiæ, gratissimum et jucundissimum futurum sit catholicis ; non ambigimus quin illecturum eos sit ad propositum opus pro virili provehendum, ut ejusmodi sacra moles excitari valeat, quæ majestate sua magnitudinem eventus aliquo modo referat.

Deus certe, qui tam nobile desiderium indidit animis, tibi in subsidium veniet, Venerabilis Frater, viresque et opes necessarias tibi sufficiet ad aggrediendum et perficiendum monumentum copiosæ respondens misericordiæ cœlitus effusæ in patriam tuam, et par hujus amplitudini et grato animo. Id sane nos tibi adprecamur, ac interim superni favoris auspicem et præcipuæ Nostræ benevolentiæ pignus, apostolicam Benedictionem tibi, Venerabilis Frater, totique Diœcesi tuæ peramanter impertimus.

Datum Romæ, apud S. Petrum, die 31 julii, anno 1873, pontificatus Nostri anno vicesimo octavo.

PIUS PP. IX.

BIBLIOGRAPHIE.

— *Le Nouveau Testament de N. S. Jésus-Christ*, traduction nouvelle avec introduction, sommaire et notes, par M. l'abbé Gaume, chanoine de Paris, 2 vol. in-12. (Paris, Gaume frères.)

— *Manuel du Chrétien*, contenant les psaumes, la vie de Jésus-Christ, le Nouveau Testament et l'Imitation de Jésus-Christ, par M. Gaume. 1 vol. in-32 de plus de 900 pp.

— *Epîtres et Evangiles* des Dimanches et des Fêtes etc., par M. Gaume. Ouvrage canoniquement approuvé. Septième édition. (In-32, Paris, Gaume frères.)

Les grands travaux sur l'exégèse biblique ne doivent pas nous faire négliger les ouvrages plus modestes d'allure et d'intention qui ont pour objet de faciliter à tous les chrétiens la connaissance des Saintes Ecritures. Le livre des savants est aussi par excellence le livre des petits et des simples. Mais il deviendrait dangereux pour les uns et pour les autres, s'il était abandonné aux hasards et aux contradictions de l'interprétation privée. Pour empêcher que la parole de vérité ne devienne le prétexte du mensonge et de la division, une sauvegarde est nécessaire, et c'est à l'Eglise catholique que revient cette œuvre de protection.

On comprend que cette direction, utile à tous les chrétiens, devient indispensable pour ceux que des études spéciales et une connaissance approfondie des dogmes religieux n'ont pas préparés à la lecture de la Bible. L'église se montre à leur égard pleine de sollicitude. Elle interdit l'impression et la lecture de toute traduction des Saintes Ecritures que n'accompagne pas un commentaire autorisé. C'est donc accomplir une œuvre utile et se conformer aux vœux de l'Eglise, que de publier des livres dans lesquels les pieux fidèles peuvent, sans danger pour leur foi, lire le texte des Ecritures.

M. le chanoine Gaume s'est voué à cette œuvre de vulgarisation. Les livres édités par ses soins présentent, avec l'exactitude du sens et la sûreté de la doctrine, des avantages typographiques que le lecteur ne saurait dédaigner. Le *Manuel* est un modèle de correction et d'élégance. Dans un volume portatif, imprimé en caractères d'une remarquable netteté, il contient un ensemble de matières que l'on est heureux de trouver réunies. Les deux volumes qui renferment la traduction du *Nouveau Testament* sont publiés dans le format in-12 à deux colonnes. Les *Epîtres et Evangiles* des dimanches et des fêtes ont été détachés

des deux ouvrages précédents, dans l'intérêt de la jeunesse catholique. Le texte français est suivi d'un commentaire en rapport avec la destination du livre, sûr de doctrine, simple d'exposition, tel enfin que nous voudrions voir cet ouvrage introduit dans toutes nos écoles primaires et dans les classes inférieures de nos petits séminaires et de nos colléges.

Dans les ouvrages de M. le chanoine Gaume, la traduction et le commentaire répondent aux soins qui ont dirigé l'exécution matérielle. On demande à une traduction des Ecritures en langue vulgaire, d'éviter les tournures surannées et ces incorrections de langage que l'on présente trop souvent comme la traduction littérale du texte sacré. Elle doit veiller à la clarté et à l'exactitude du sens, se montrer sévère dans les questions de grammaire, bannir les néologismes non moins que les expressions hors d'usage, et se garder ainsi de nous faire en français parler grec ou latin.

Ces observations nous sont inspirées par la lecture des traductions de M. Gaume. Il est difficile de concilier d'une manière plus parfaite les scrupules d'un traducteur de la Bible avec les exigences de la langue française. Le sens n'est pas sacrifié aux entraînements de la forme, et l'expression répond toujours avec exactitude au rôle qui lui est imposé. La Vulgate a servi de texte à la traduction.

Chacun des livres de l'Ecriture est précédé de notes sommaires qui suffisent à faire connaître son but, son auteur, les circonstances au milieu desquelles il a été écrit, l'ensemble des doctrines qu'il propose. Les commentaires renvoyés au bas de chaque page ne sont pas multipliés outre mesure. Dans un petit nombre de lignes, souvent en quelques mots, ils donnent l'interprétation d'un passage plus difficile, font connaître l'importance dogmatique d'une parole des Livres Saints, ses conséquences morales, apportent des éclaircissements historiques à propos d'un nom propre ou d'une date. Il est rare que l'auteur se laisse aller à de plus longues digressions. Il le fait cependant lorsqu'il se trouve en face des passages dont l'hérésie ou la critique antichrétienne ont essayé de se faire une arme contre les dogmes catholiques.

Nous ne nous permettrons aucune citation. Quelques lignes détachées d'un grand ouvrage seraient impuissantes à le faire connaître. C'est au livre lui-même que nous renvoyons le lecteur. La réputation de l'auteur, le but qu'il s'est proposé, les approbations dont son travail a été l'objet, sont des garanties suffisantes et assurent le succès.

Gustave CONTESTIN.

CHRONIQUE.

1. Une nouvelle édition des livres de chœur paraît à Ratisbonne, chez Pustet, avec l'approbation de la S. C. des Rites. Le Graduel est achevé en deux formats : l'un pour l'usage manuel (1), l'autre pour le lutrin (2). Cette dernière édition est imprimée sur trois papiers différents avec un grand luxe de typographie. L'Antiphonaire est sous presse.

N. S. P. le Pape a daigné adresser à l'éditeur le bref suivant, que nous sommes heureux de reproduire.

PIUS PP. IX.

Dilecte Fili, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Qui choricis Catholicæ Ecclesiæ libris imprimendis operam navarunt, in eamque rem typographicæ artis, qua præstabant, industriam contulerunt, eos de Catholica Religione bene mernisse existimamus, ac dignos propterea fuisse, quos et Sacrorum Antistites, et vel ipsi Romani Pontifices suis laudibus prosequerentur. Hos inter præclarum tu quidem, dilecte fili, locum obtines, qui egregiis ecclesiasticorum librorum editionibus, ac præsertim magna cura editis libris Cantus Gregoriani, Typographi Pontificii et Sacrorum Rituum Congregationis titulo insignitus, nunquam destitisti Catholicam rem, quantum tua arte potes, luctuosis hisce, quibus versamur, temporibus juvare. Gratissimum vero Nobis accidit quod nuper audivimus, te Gradualis, quod vocant, Romani editionem, sane pulcram et magnificam, quam editionis instar Mediceæ, et juxta normas a Sacrorum Rituum Congregatione tibi præscriptas adornaveras, ad exitum perduxisse. Quare facere non possumus quin collocatam a te in ea operam atque industriam vehementer probemus, ex qua multum et decoris et utilitatis sacris Ecclesiæ ritibus orietur, atque adeo hanc ipsam dicti Gradualis Romani editionem, tuis sumptibus ac laboribus exaratam, Reverendissimis locorum Ordinariis, iisque omnibus quibus musices sacræ cura est, magnopere commendamus, eo vel magis, quod sit Nobis maxime in votis, ut cum in cete-

(1) In-8° de 888 pp. Rouge et noir. Prix 7 fr 50.

(2) In-folio maximo. 2 vol. Sur papier blanc très-fort, 100 francs. Sur papier d'Italie à la main, 150 fr. Sur même papier, qualité supérieure, 200 fr. — On peut se procurer les deux éditions à Paris, chez M. Lethielleux.

ris, quæ ad sacram Liturgiam pertinent, tum etiam in cantu, una cunctis in locis ac diœcesibus eademque ratio servetur, qua Romana utitur Ecclesia. Interea dum te, dilecte fili, etiam atque etiam in Domino hortamur ut pergas tenere istam viam quam instituisti, et laudum tuarum vestigiis insistere, aliud hoc tuæ operositatis argumentum expectamus, ut quæ adhuc edenda tibi supersunt de Gregoriano cantu volumina, quibus inchoata olim a fel. mem. Paulo PP. V prædecessore Nostro perficitur editio, tandem in lucem proferas. Quæ ut alacrius præstare velis, jura omnia et privilegia, quæ ob ecclesiasticorum librorum a te peractas editiones, ab hac Sancta Sede per Sacrorum Rituum Congregationem concessa tibi fuerunt, hisce Nostris Literis confirmamus iterumque, si opus fuerit, elargimur ; ac simul benevolentiæ Nostræ certissimum pignus Apostolicam Benedictionem tibi ac tuis omnibus ex animo impertimur.

Datum Romæ, apud Sanctum Petrum, sub Annulo Piscatoris, die XXX Maii MDCCCLXXIII, Pontificatus Nostri Anno Vicesimo Septimo.

Fabius, Card. Asquinius.

2. L'*Histoire de l'Eglise catholique en France*, par Mgr Jager, touche à son achèvement. Le tome XIX, qui vient de paraître (1), embrasse la période de la Révolution française jusqu'à la fin de l'Assemblée législative. Cet ouvrage, écrit avec talent et dans un très-bon esprit, remplacera d'une manière avantageuse celui du P. Longueval et de ses continuateurs.

3. L'infatigable rédacteur de la *Revue de l'Art chrétien*, l'auteur de l'*Hagiographie du diocèse d'Amiens*, a publié une édition entièrement refondue de son *Manuel élémentaire d'Archéologie nationale* (2). Dans ce beau volume, orné de plus de 700 gravures sur bois, M. l'abbé Corblet a condensé une foule de notions qui en font le répertoire le plus complet peut-être et le plus attrayant que puisse offrir en ce moment une science dont l'intérêt égale l'utilité. L'architecture religieuse y est traitée naturellement avec plus d'étendue que le reste.

E. Hautcœur.

(1) In-8° de 552 pp. Paris, A. Le Clère.

(2) In-8° de VIII-549 pp. Paris, Régis Ruffet.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

LES JANSÉNISTES.

7e ARTICLE.

M. Arnauld d'Andilly dans le monde et dans le *Désert*. — La *Clélie* chez nos *Messieurs*, et nos *Messieurs* dans la *Clélie*. — Les Romans et les Jansénistes. — Le plus tendre des amis et le plus dur des pères.— Mélibée « dans un cadre chrétien » — Influence politique des poires et des pavies de M. d'Andilly. — Multiplication des *solitaires*. — Régiment janséniste pendant la Fronde. — L'abbaye de *Thélème* réalisée à Port-Royal, mais *saintement et en Dieu*. — Marques de cette école de la Pénitence. — Jardiniers et Philosophes. — Contradiction entre les principes et la conduite de nos *Messieurs*, entre leur conduite et leurs biographies, entre leur morale spéculative et leur morale pratique : *Exercices* de l'une, *Réglements et Instructions* de l'autre. Les Jansénistes jugés et classés par un Janséniste. —

« On pouvait bien dire de M. d'Andilly : *Qu'êtes-vous allé voir dans le Désert ?* », s'écrie Fontaine, en racontant l'arrivée « du saint vieillard » à Port-Royal des Champs. Le premier disciple de S. Cyran n'avait pas attendu l'heure de la retraite, ni celle de la vieillesse, pour pratiquer la vertu avec une perfection qui rappelait à son biographe enthousiaste la louange même que Jésus-Christ décernait à S. Jean-Baptiste. « Il avait pendant toute sa vie joint ensemble deux choses presque inalliables, c'est-à-dire la politesse du monde avec une grande innocence, un esprit très-pénétrant avec une simplicité incroyable, une générosité héroïque avec une profonde humilité (1). » Quelques traits de la vie de

(1) *Mémoires* de Fontaine, t. II, p. 236.

M. d'Andilly nous montreront combien ce panégyrique est mérité.

M. d'Andilly était le fils aîné d'Arnauld l'avocat que nous avons vu déployer à tout propos les *maîtresses voiles* de son éloquence contre la Compagnie de Jésus. Tout jeune encore, il entra dans les finances, dont son oncle, Isaac Arnauld, était intendant. Or, dit M. d'Andilly dans ses *Mémoires*, « comme mon oncle était extrêmement prévoyant et qu'il jugeait que l'inclination que le roi portait à MM. de Luynes les pourrait porter un jour à une faveur, il m'avait conseillé de faire amitié avec eux ; et je n'y eus pas grande peine, parce qu'ils furent bien aises d'avoir quelqu'un qui les pût servir, comme je faisais, de tout mon pouvoir. » M. d'Andilly, qui avait *l'esprit très-pénétrant*, n'eut pas *grande* peine à suivre ce conseil, ni grand profit.

L'Intendant mourut en 1617 : son neveu demanda à lui succéder. Albert de Luynes, le favori, lui promet la place de secrétaire d'état, qu'il ne lui donne pas, et fait échouer ses projets pour l'intendance. M. Du Fossé raconte ainsi cet échec de la prévoyance de l'oncle et de la pénétration du neveu : « Le roi Louis XIII, qui connaissait le mérite de M. d'Andilly, le voulut faire secrétaire d'état, mais il supplia sa Majesté de l'en dispenser (1). » Comme c'est bien tourné ! Vraiment ! ces Messieurs de Port-Royal, ces immortels défenseurs de la vérité, ont une grâce particulière — et qui a été très-efficace pour leur renommée — de travestir l'histoire à leur avantage. Au lieu de secrétaire d'état, M. d'Andilly devint premier commis de M. de Schomberg, surintendant des finances. Mais, comme il avait *de la vanité à revendre*, dit Tallemant, il affectait devant le monde de faire paraître qu'il avait tout le pouvoir imaginable sur l'esprit du surintendant. M. de Schomberg n'y prenait pas

(1) *Mémoires* de M. Du Fossé, p. 72.

plaisir, et disait : « Mon Dieu ! cet homme parle beaucoup ! » M. de Schomberg tombe en disgrâce. Son premier commis, qui joignait une *humilité profonde* à une *générosité héroïque*, l'abandonna et se tourna vers le duc d'Orléans. Son ambition éprouva de cruels mécomptes. Le maréchal d'Ornano, qui l'avait fait nommer intendant général de la maison du prince, l'éconduisit, jaloux de son influence, disent les uns, trahi par lui, affirment les autres. Le fait est que le maréchal fut enfermé à Vincennes par Richelieu, lequel offrit sa place à M. d'Andilly ; n'était-ce pas la récompense de sa trahison ? Le duc d'Orléans ne voulut pas de M. d'Andilly, — sans doute parce qu'il lui était trop dévoué — et Richelieu l'oublia. « Tant de choses, dit l'humble M. d'Andilly, qui arrivèrent ensuite, empêchèrent Son Eminence de donner son application à ce qui me regardait. » Il se retira dans sa terre de Pomponne.

Le cardinal cependant se ressouvint de lui et le nomma intendant de l'armée des maréchaux la Force et Brezé. Servien, le secrétaire d'état, lui annonça cette faveur. M. d'Andilly écrit dans ses *Mémoires :* « Je reçus une lettre de M. Servien, écrite de sa main, ce qu'il faisait rarement, à cause de l'incommodité de son œil, par laquelle il me mandait que le roi m'avait choisi pour m'envoyer intendant dans cette armée, et qu'encore que ce ne fût pas un emploi tel que je le pouvais espérer, je devais compter pour beaucoup de ce qu'on m'envoyait chercher dans ma maison, comme autrefois les dictateurs à la charrue. » Quelle profonde humilité !

Avant de suivre ce nouveau Cincinnatus dans la brillante carrière qui s'ouvre enfin devant lui, entrons dans sa *pauvre* maison et voyons-le dans son *petit champ*. A coup sûr, c'est ici ou nulle part que nous le trouverons vivant dans une *incroyable simplicité* et *dans une grande innocence*. Un de ses fils, l'abbé Arnauld, qui, lui aussi, a laissé

des *Mémoires,* va nous faire les honneurs de Pomponne :

Ce n'était tous les jours, en ce temps là, que jeux d'esprit et parties galantes... Et un jour que nous étions à Pomponne, Madame la marquise de Rambouillet, avec une troupe choisie, résolut de l'y venir surprendre. M. Godeau en était ; il ne pensait point en ce temps-là à devenir prince de l'Eglise, comme il le fut quelques années après, ayant été fait évêque de Grasse et puis de Vence. Ceux qui l'ont connu savent qu'il était fort petit, et à l'hôtel de Rambouillet on l'appelait le Nain de la prince Julie. Ils partirent de Paris en deux carrosses ; et sur les cinq heures du soir, deux ou trois cavaliers viennent à Pomponne comme s'ils eussent été des maréchaux-des-logis d'une compagnie de cavalerie, et demandent à faire le logement. Aussitôt on court au château en avertir M. d'Andilly, qui, n'étant pas accoutumé à recevoir de ces sortes d'hôtes, vient fort échauffé trouver ces messieurs, les interroge de leur ordre, s'étonne qu'on lui ait voulu causer ce déplaisir, et les prie de ne rien faire qu'il n'ait parlé à leurs officiers. Pendant qu'il raisonne avec eux, on entend sonner la trompette : il avance croyant que ce fût la compagnie ; mais il fut étrangement surpris de voir le Nain de la prince Julie, lequel, armé à l'antique et monté sur un grand coursier, sans lui donner le loisir de le reconnaître, pousse sur lui à toute bride et lui rompt au milieu de l'estomac une lance de paille qu'il avait mise en arrêt, lui jetant en même temps un cartel de défi en vers fort galants. Il ne fut pas longtemps à revenir de l'étonnement où cette surprise l'avait jeté ; car les deux carrosses parurent aussitôt, et les éclats de rire lui firent perdre sa mauvaise humeur. Il reçut cette agréable compagnie de meilleur cœur qu'il n'aurait fait l'autre ; mais ce ne fut pas sans avoir puni par quelques soufflets ce petit Nain audacieux de sa téméraire entreprise.

Comme le dit M. Sainte-Beuve : « Il nous faut rabattre du d'Andilly-Cincinnatus ; » il nous faut rabattre aussi du d'Andilly-Saint-Jean-Baptiste. L'innocent et austère dictateur de Pomponne ne perdit rien de son amabilité pendant son séjour à l'armée.

Dans la célèbre *Guirlande de Julie*, tressée en 1641 par les hôtes de l'hôtel Rambouillet, on trouve un madrigal d'Arnauld. C'est le lis qu'il fait ainsi parler en l'honneur de la belle princesse :

De la reyne de l'air je suis la fleur divine ;
Ma blancheur de son lait tire son origine.
. . . . . .
Et je veux de ma gloire enrichir la beauté ;
En vain toutes les fleurs, dans leur pompe suprême,
Se vantent de t'orner d'un royal diadème ;
Leur plus superbe éclat n'a point de majesté.
Nul autre que le lys sans audace n'aspire
A te rendre un honneur qui soit digne de toy ;
Elles parent ton front, et je t'offre un empire,
Puisqu'en te couronnant je t'égale à mon Roy.

M. de S. Cyran *ne faisait pas plus de cas des belles paroles que des fleurs du printemps;* et, un jour trouvant les élèves de Lancelot qui étudiaient Virgile, il leur dit : « Voyez-vous cet auteur là ? il s'est damné, oui il s'est damné en faisant ces beaux vers, parce qu'il les a faits par vanité et pour plaire au monde (1). »

Les madrigaux de M. d'Andilly n'étaient-ils pas faits par vanité et pour plaire au monde, et dès lors, leur auteur ne méritait-il pas la damnation éternelle ? Non. M. d'Andilly avait pris ses précautions contre les reproches de sa conscience et la dure sentence de son maître : il avait joint ensemble deux choses presque inalliables, la galanterie et la dévotion. Dans ses parties galantes, il portait les saintes préoccupations de l'apostolat dont M. de S. Cyran l'avait revêtu. Il prêchait les belles personnes, dédaignait les laides, et *aimait mieux,* comme disait madame de Sévigné, *sauver*

(1) *Mémoires* de Lancelot, t. I, p. 39.

une âme qui était dans un beau corps qu'une autre. Ses sermons étaient toujours accompagnés de quelques embrassades, ou ses embrassades de quelques sermons.

Au milieu des flammes de la fournaise ardente où il resta jusqu'à un âge avancé, comment M. d'Andilly s'y prit-il pour garder intactes les ailes de son innocence ? car nos amis nous assurent qu'elles ne furent point atteintes. Il pensa que pour faire revivre la primitive Eglise il pouvait bien se servir des moyens que les Casuistes avaient employés pour la corrompre. Il adopta le système de la *pureté d'intention*, système pernicieux chez les Jésuites, excellent chez les apôtres de la Grâce. D'ailleurs M. de S. Cyran, « le docteur souverain, » n'avait-il pas enseigné que *toutes choses sont pures et nettes à ceux qui le sont* (1) ? M. d'Andilly aima donc ses belles contemporaines *en Dieu et pour Dieu.* Le cardinal de Retz, qui lui disputait Madame de Guéménée, écrivait que le bonhomme en était *plus amoureux que lui, mais en Dieu* et purement, — spirituellement, — ce que Molière traduit ainsi :

Tartufe (à Elmire).

Je puis vous dissiper ces craintes ridicules,
Madame, et je sais l'art de lever les scrupules.

. . . . . .

Selon divers besoins, il est une science
D'étendre les liens de notre conscience,
Et de rectifier le mal de l'action
Avec la pureté de notre intention.

Personne n'a mieux pratiqué la pureté d'intention que les Jansénistes en général, et M. d'Andilly en particulier. Ainsi, en 1637, dès la mort de sa femme, il promet de se retirer du monde ; toutefois, il ne tint pas sa promesse : il avait pour rectifier le mal de l'action une intention si pure !

(1) *Question Royalle.*

Il différait, en effet, sa retraite parce qu'il espérait être nommé précepteur du Dauphin. Anne d'Autriche y avait d'abord songé. Toutefois depuis la mort de Richelieu l'amitié d'Arnauld pour S. Cyran et son zèle pour la nouvelle doctrine avaient eu des éclats compromettants. Anne d'Autriche, devenue régente (1643), renonça à son projet. « Je sais, écrivait M. d'Andilly à un de ses amis, maître d'hôtel de la Reine, je sais que depuis douze jours elle a dit qu'un des plus grands regrets qu'elle eût, était qu'il (M. d'Andilly) eût de certaines opinions ; et que sans cela il n'y eût personne en France entre les mains duquel elle eût voulu mettre le roi qu'entre les siennes. » Eloigné du préceptorat, Arnauld pouvait entrer dans la maison du roi, qui n'était pas encore formée. C'est pourquoi il tâchait de faire oublier *certaines opinions*. Il multipliait les *avis*, *lettres* et *mémoires* qu'il avait pris coutume d'adresser à Anne d'Autriche sur la conduite des affaires, en vue sans doute de montrer son aptitude à instruire le Dauphin. C'est ce que son ami Saint-Ange appelait *envoyer à la reine du petit Museac*. Museac était le secrétaire de M. d'Andilly.

« Il ne manquerait rien à mon bonheur, disait alors M. Arnauld — qui soupirait *après le moment de s'enfermer à Port-Royal* (1). — si Sa Majesté connaissait le fond de mon cœur, puisqu'elle n'y verrait rien qui lui pût donner la moindre peine, et qu'elle y remarquerait une si violente passion pour son service, et un tel respect pour sa personne, qu'elle se trouverait sans doute obligée par justice d'ajouter plus de foi à des paroles aussi sincères, qui seront toujours les miennes, qu'aux impressions que des personnes très-intéressées ou très-mal informées s'efforcent de lui donner pour lui faire croire des choses sur mon sujet ou qui ne sont point du tout, ou qui sont très-innocentes (2). »

(1) Fontaine, *Mémoires*, p. 234.

(2) Lettre citée dans la *Vérité sur les Arnaud*, t. I, p. 24.

Comme on sent dans ces lignes que M. Arnauld n'est pas si *détaché* qu'il veut bien le dire (1), *des intérêts du monde !*

Après avoir essayé de faire revenir la reine-mère de ses préventions, il voulut donner aux personnes *très-mal informées* une meilleure idée de ses sentiments. Il ne trouva rien de plus propre à ce dessein que de publier une édition complète de ses œuvres. Ses poésies parurent les premières sous ce titre: *Œuvres chrétiennes de M. Arnauld d'Andilly*, **sixième édition.**

Dans la préface, il adresse à Urbain VIII un très-beau compliment. « Ceux qui se plaisent à faire des vers, dit-il, devraient choisir principalement des sujets de piété ; et il y a de quoi s'étonner que plus de personnes n'y travaillent en un temps où nous avons pour exemple celui qui possède si dignement la qualité de chef de l'Eglise. Qui ne sait que ce pasteur souverain des âmes joint aux sacrées occupations de la première charge du monde le soin de nous faire voir les miracles de la divinité dans ses illustres ouvrages, où Rome se voit encore triomphante par la magnificence de ses vers? »

Assurément le Pape ne pouvait manquer d'être sensible à cet éloge et d'y trouver un témoignage du respect de M. Arnauld pour le Saint-Siége. Dès lors, n'aurait-il pas vu avec plaisir arriver aux premières dignités de la cour de France, l'appréciateur sincère de sa personne et de son talent ? M. d'Andilly y comptait bien, et cette intention lui a fait pardonner son compliment par les historiens jansénistes. Il ne lui suffisait pas de gagner le Souverain-Pontife en le flattant. Il désirait vivement gagner par le même procédé les évêques de France. Il édite, dans ce but, les *Lettres de S. Cyran*, et les leur dédie « comme un tribut de sa soumission, de son respect, de sa piété et de sa reconnaissance. »

(1) *Ibid.*, I, 24.

Dans cette dédicace, il proclame l'orthodoxie de son maître et aussi la sienne. « Je ne puis jamais oublier ce que j'ai appris de ce grand homme, que l'un des principaux exercices de l'adoration qu'il taschoit de rendre à Dieu, estoit de regarder avec une obéïsence respectueuse sa volonté dans le ciel, et son Eglise sur la terre, et que les deux premiers objets de sa révérence dans cette Eglise, estoient l'Eglise de Rome, comme le chef du corps immortel de Jésus-Christ, et l'Eglise de France, comme l'une des plus saintes et des plus nobles parties de ce divin corps. »

Mais dans l'Eglise, la Compagnie de Jésus était une puissance, et les amis de S. Cyran étaient fort soupçonnés de nourrir contre elle des projets hostiles. M. Arnauld se hâta de détruire ces soupçons, qui nuisaient à son ambition et à ses intérêts. Après les lettres de S. Cyran, il donna au public sa propre correspondance, où ses calomniateurs purent lire une lettre de M. d'Andilly à un jésuite, le P. Lejeune, dans laquelle il fait profession de la plus profonde admiration et de la plus grande amitié pour plusieurs fils de S. Ignace, assure que M. de S. Cyran partage ses sentiments et se recommande à leurs prières.

Toutes ces manœuvres ne réussirent point à M. Arnauld. La maison du roi fut constituée et il en fut exclu. Comme pour le préceptorat, « le fantôme du jansénisme » effraya la reine. M. Arnauld se consola de ses échecs, qu'il attribuait au fantôme et au cardinal Mazarin, par cette réflexion que « ceux à qui Dieu fait la grâce de *mépriser tout ce qui les regarde en particulier pour ne considérer que lui seul* et ne penser qu'à s'acquitter de leurs devoirs, ne sont pas propres à des favoris. »

Bien convaincu désormais que la cour lui était fermée, M. Arnauld se retira au désert pour « contempler, avec cette gravité qui lui était si naturelle, les cris du monde dont Dieu le tirait, les agitations de la cour dont il le met-

tait à l'abri, les emplois pénibles du siècle dont il le débarrassait, l'adorer dans ce port tranquille, et voir avec douleur le naufrage de tant de personnes que son bon cœur lui avait rendu amis, mais que son exemple n'avait pas la force de tirer de cette mer comme il s'en sauvait (1). »

Ce fut au printemps 1646 que M. Arnauld, sauvé malgré lui des agitations de la cour et des emplois pénibles du siècle, arriva au milieu des solitaires et put *enfin satisfaire cette longue soif dont il brûlait depuis tant de temps* (2). Mademoiselle de Scudéry a décrit dans un de ses romans, la *Clélie*, cette arrivée du saint vieillard auquel elle donne le nom de Timante :

Je me souviendrai toute ma vie, dit Mélesgène, d'un jour qu'il (Timante) arriva en un lieu où il était attendu par dix ou douze personnes qu'il aimait fort, et dont il était fort aimé ; car encore qu'il ne semble pas possible qu'un homme en un seul instant puisse satisfaire à tout ce que la civilité et l'amitié demandent de lui en une semblable rencontre, il le fit admirablement, et soit par ses actions, soit par ses paroles, par ses caresses, par son empressement obligeant et par sa joie, il leur fit entendre qu'il leur était fort obligé, qu'il était ravi de les voir, qu'il les aimait, qu'il avait cent choses à leur dire, qu'il avait enfin pour eux tous les sentiments qu'ils pouvaient souhaiter qu'il eût. Il disait un mot à l'un, un mot à l'autre ; il embrassait deux ou trois de ses amis tout à la fois ; il tendait la main à une de ses amies ; il parlait bas à une autre ; il parlait haut à tous ensemble, et l'on peut presque dire qu'il allait et venait sans changer pourtant de place, tant il portait de soin à faire que tous ceux qui l'environnaient fussent contents de lui. Voilà à peu près quel est Timante, qui a pour amis dans sa retraite un petit nombre d'hommes aussi vertueux et aussi éclairés que lui (3).

(1) Fontaine, *Mémoires*, t. II, 234, 235

(2) Fontaine, *Mémoires*, t. II, 234.

(3) Clélie, t. VI.

Mademoiselle de Scudéry donne dans cette partie de ce volume, une

Ces *Messieurs* condamnèrent un jour les romans et les comédies et appelèrent les auteurs de ces ouvrages, *empoisonneurs publics*. Ils firent une exception pour la *Clélie*. Racine (la grâce l'avait alors abandonné) signala cette contradiction entre la conduite et les principes de ses maîtres : « J'avais ouï dire que vous aviez souffert patiemment qu'on vous eût loués dans ce livre horrible. L'on fit venir au désert le volume qui parlait de vous : il y courut de main en main, et tous les solitaires voulurent voir l'endroit où ils étaient traités d'*illustres*. » Les solitaires protestèrent et répondirent que le roman n'avait été lu que par M. d'Andilly. Lire des romans à Port-Royal, quelle affreuse calomnie ! Cependant Madame de Sablé, une amie de Timante et de ses vertueux compagnons, écrit à la comtesse de Maur qui lui avait prêté la *Relation de l'Isle Imaginaire* : « Je vous renvoie le livre avec un grand regret ; j'en voudrais bien avoir un qui fût tout à moi, *et qu'il me fût permis d'en*

description allégorique du vallon de Port-Royal. Un capucin, le P. Zacharie de Lisieux, publia en 1658 une *Relation du pays de Jansénie*. C'est encore une description allégorique, mais l'allégorie est plus vraie que celle du célèbre roman et partant moins flatteuses pour nos *Messieurs*. « Peut-être, dit le P. Rapin, qui ne manque pas de citer le P. Zacharie, que ce capucin voulut se moquer par là du plaisir que les solitaires de Port-Royal prirent de voir leur solitude si bien décrite dans le roman de Clélie..... L'auteur place la contrée de la Jansénie dans le voisinage de la Libertinie, de la Désespérie et de la Calvinie..... Le titre d'héroïne est donné en ce pays à toutes les femmes pécunieuses qui contribuent par leur bien à l'avantage de cet état, et l'honneur qu'on leur fait de leur donner rang parmi les docteurs est un grand ragoût ; mais il faut auparavant qu'elles lisent certaines traductions qui sont les chefs-d'œuvre du pays. On y voit des animaux inconnus ailleurs, des loups couverts de laine, des renards apprivoisés avec des poules, sans leur faire de mal ; des pies qui se signalent par leur caquet, en ne disant que des injures..... Parmi les eaux dont leur pays est arrosé il y a un lac semblable à celui de Genève ; la figure en est un peu différente. De tous les fruits, il n'y a que le bon chrétien qui ne réussit pas en ce pays, quelque soin qu'on y apporte. » Rapin, *Mémoires* t. III, p. 41.

récréer la solitude de certains anachorètes de nos amis (1). » Chose plus piquante, nos *Messieurs* ne se contentèrent pas de lire les romans à la mode ; ils en composèrent eux-mêmes. Gomberville, zélé janséniste, avait publié, avant sa conversion, son roman de Polexandre. Touché par la grâce, il ne trouva rien de mieux que d'employer sa plume à écrire l'histoire de *la jeune Alcidiane*. Seulement, instruit par ses saints directeurs, il rectifia cette fois le mal de l'action par la pureté d'intention. Ses héros ont lu l'*Augustinus* et la *Théologie familière*.

Dans une certaine île du soleil, un grand-prêtre devenu solitaire, tient des discours sur le peu de liberté de l'homme déchu, dans le sens de Jansénius, et il ajourne ses pénitents et consultants. Il les renvoie jusqu'à l'heure marquée par la Grâce, selon la méthode de Saint-Cyran..... Dans une autre île, un ermite, Pacôme, dans ses discours prophétiques, est comme un vague et solennel écho, mais un écho qui sonne bien creux, de quelqu'un de nos solitaires des Champs (2).

Les solitaires des champs se laissèrent donc entraîner un peu par cette concupiscence littéraire que Jansénius avait anathématisée et que St. Cyran avait signalée comme un plaisir criminel. Cependant, pour rassurer leur conscience, ils se rappelaient sans doute que le saint abbé leur avait dit : « Il y a trois sortes de livres qui édifient l'Eglise et les fidèles : les premiers sont ceux des Ecritures Saintes ; les seconds sont ceux des conciles et des Pères ; les troisièmes, *ceux des hommes de Dieu qui ont répandu leur cœur devant lui en faisant leurs ouvrages*. Tous les autres, quelque saints que soient leur sujet et leur matière, sont des livres qui, par la matière et par le corps, tiennent du judaïsme, et par

(1) *Madame de Sablé*, par V. Cousin, p. 79.

(2) *Port-Royal* par Sainte-Beuve, t. II, p. 266.

l'esprit, du paganisme (1). » St.-Cyran avait encore indiqué à ses disciples une marque à laquelle ils reconnaîtraient les livres écrits par des hommes de Dieu, de ceux qui tiennent du judaïsme et du paganisme. C'est *qu'ils produisent des effets de grâce dans les âmes de ceux qui les lisent.* Et quels effets de grâce ne devait pas produire la lecture de la *Jeune Alcidiane* avec ses sermons du grand-prêtre de l'île du soleil et ses prophéties de l'ermite Pacôme, la lecture même de la *Clélie* avec sa description enthousiaste de Port-Royal, son portrait idéalisé de *Timante*, et ses beaux passages où les solitaires étaient traités d'illustres? En vérité, Racine avait bien tort de reprocher à nos *Messieurs* de lire certains romans. Elève de Port-Royal, il aurait dû connaître la casuistique littéraire du *souverain docteur*, et savoir qu'avec la grâce de S. Augustin, comme avec le ciel de Molina, on trouvait des accomodements.

Ainsi M. Arnauld accomoda très-bien les règles de la pénitence observées à Port-Royal avec ses habitudes de vie facile, égoïste surtout. Ses admirateurs cependant nous parlent de ses austérités, et nous affirment que *durant près de trente années il a passé sans discontinuer une vie si peu agréable aux sens, et sans jamais prendre aucun divertissement* (2). Mais ce que ces *Messieurs* entendent par *vie si peu agréable aux sens*, nous paraît fort supportable. M. d'Andilly, nous racontent-ils, avait pris par avance le titre de surintendant des jardins. A peine arrivé à Port-Royal, il se mit à « faire défricher, aplanir les terres, dresser et bâtir des terrasses, planter des arbres fruitiers et les tailler. L'on peut dire qu'avec tous les soins qu'il prit, toutes les peines qu'il se donna, et l'argent qu'il y dépensa, il fit d'un jardin tout en friche, tout inégal, et hideux à

(3) *Mémoires* de Fontaine. t. II, p. 53.

(2) Du Fossé, *Mémoires*, p. 75

voir, un jardin des plus agréables qu'il y eût alors pour la beauté des terrasses, et pour l'abondance de toutes sortes de beaux fruits (1). » Remarquons ces mots *l'argent qu'il y dépensa*. Cet argent, M. d'Andilly l'employait aux embellissements du désert au détriment de son fils aîné, Antoine Arnauld, qu'il n'aima jamais. Il vendit sa terre d'Andilly. Le contrat de vente devait être ratifié par Antoine ; son père, pour obtenir sa signature, lui fit beaucoup de promesses et n'en tint aucune. « Je fus trouver mon père à Paris, dit Antoine dans ses *Mémoires ;* il me confirma ses promesses, et m'obligea de ratifier le contrat....., qui était le plus grand tort qu'il pût me faire. Il me donna cent pistoles, et je n'en ai jamais eu davantage (2). » Ce pauvre Antoine nous explique l'*incroyable générosité* que Fontaine louait dans le saint vieillard. « Ce nétait pas qu'il fût avare, poursuit-il ; on pouvait l'accuser au contraire d'être libéral et même prodigue. Mais par malheur pour ses enfants il ne *l'était que pour lui-même et pour ses nouvelles amitiés*, qu'en un autre homme que lui on aurait pu nommer amours, avec assez de raison..... Son humeur plus que libérale ne le quitta pas dans le désert ; il eut besoin de tout ce qu'il avait quitté pour la satisfaire, et ce fut à moi à me réduire. » Le séjour prolongé de M. d'Andilly dans *la célèbre école de la pénitence* ne le ramena pas à des sentiments plus équitables envers son fils aîné. Nous avons deux monuments de son aversion persévérante. Le premier est une lettre que le marquis de Pomponne, le fils préféré d'Arnauld, écrit à son père pour le prier en son nom et au nom de l'évêque d'Angers de revenir dans ses *Mémoires* sur le silence qu'il y gardait au sujet de leur frère Antoine :

« ..... Je ne suis pas seulement de son avis (de M. d'Angers) tou-

(1) Du Fossé, *Mémoires*, p. 74.

(2) *Mémoires* de l'abbé Arnauld, p. 63.

chant mon frère, moi je vous en prie. Et tout ce qu'Antoine a fait lorsqu'il portait l'épée, et son changement de profession doit y être marqué. Comme il est l'aîné de votre famille, il semble que ce soit aussi celui dont vous devez parler davantage. Si vous descendez jusqu'à nous en particulier dans ces *Mémoires*, il aurait sujet de sentir vivement que vous l'eussiez oublié. Ainsi non seulement je crois absolument nécessaire, mais je vous supplie encore très-humblement de parler de lui en une manière qui marque votre amitié, et qui fasse voir un jour à vos petits fils qu'une des plus grandes bénédictions d'une famille, c'est lorsqu'un père se loue de tous ses enfants. Avouez seulement qu'il y a en cela quelque ressentiment, car je sais bien que vous conviendrez assez qu'il n'en faut pas avoir (1).

Le second monument est un article du testament de M. d'Andilly. Après avoir disposé de tous ses biens en faveur de ses enfants préférés et de ses amis, le saint vieillard écrit :

Comme il ne me reste, *grâce à Dieu*, rien de considérable dont je puisse disposer, outre les legs que j'ai faits et ne pouvais ne point faire, et à quoi tout ce que j'ai de vaisselle d'argent sera employé, avec ce que je laisserai en argent, que je ne garde que pour cela, il ne me reste qu'à dire *que je donne à mon fils aîné mon crucifix de bronze.*

Voilà jusqu'où s'étendait la *générosité héroïque* de M. Arnauld à l'égard de son fils qu'il avait dépouillé. Sans doute il voulut que ce pauvre Antoine se rappelât toujours que son père n'avait eu pour lui qu'un cœur de bronze.

C'est aux pieds de ce crucifix, dans la solitude de Port-Royal, que M. d'Andilly se reposait de ses travaux de jardinage par des travaux littéraires qui sont demeurés aussi célèbres que les fruits *monstres* qu'il obtenait de ses espaliers. Il traduisit saint Eucher (du Mépris du monde), saint

(1) *La vérité sur les Arnauld*, t. II, p. 13.

Augustin (les Confessions), les Vies des Sts Pères du désert, l'Echelle de saint Jean Climaque, les OEuvres de sainte Thérèse, de B. Jean d'Avila, l'Histoire de Josèphe. « Ce genre d'existence, remarque M. Sainte-Beuve, mi-partie d'étude et mi-partie de jardinage, n'était certainement pas trop mortifiant, les sens reposés y trouvaient leur charme. Qu'est-ce là autre chose que le vieillard de Virgile, celui du Galèse, dans un cadre chrétien ? C'est un Mélibée d'églogue à Port-Royal, et qui se peut dire à lui-même sans ironie :

Insere nunc, Melibœe, piros; pone ordine vites (1). »

On le voit, M. Sainte-Beuve ne craint pas, quand les Révérends Pères ne sont point en cause, de contredire *les plumes véridiques* et *les langues sincères* de Port-Royal, qui prétendent que M. Arnauld mena au Désert une vie *peu agréable aux sens*, et ne prit *aucun divertissement*. Ainsi le disciple chéri de l'austère S. Cyran, ce souverain docteur qui damnait Virgile, ce grand Pénitent, ce saint vieillard, cette colonne de l'Eglise renouvelée, ne fut qu'un Mélibée d'églogue. On n'est jamais trahi que par les siens.

Notre Mélibée n'oubliait pas la cour, ni la ville. Comme sa bonne amie, Madame de Guémenée, il faisait des *escapades* à Paris; il recevait ses amis à Port-Royal ; il leur écrivait de belles épîtres et leur envoyait de beaux fruits. Voici une de ses lettres à madame de Sablé; elle annonce un panier de poires pour l'illustre pénitente, et un panier de pavies pour mademoiselle de Montpensier.

Je vous envoie un panier de fruits pour Mademoiselle, et je serai bien aise qu'il vous plût de prendre la peine de le faire décacheter et puis recacheter, afin de voir si vous le trouvez assez beau. Je pense que vous ne désaprouverez pas d'envoyer à ces sortes de personnes les

(1) Port-Royal, t. II, p. 259.

paniers cachetés, ainsi que je fais toujours, afin qu'elles soient assurées que personne n'a pu y toucher. En vérité, je n'aime plus à faire des présents de fruit, particulièrement de pavies, parce que je voudrais qu'ils fussent fort beaux. Et croiriez-vous bien qu'il a fallu choisir sur plus de trente arbres et entre plus de quatre ou cinq cent pavies ce peu que j'envoie à Mademoiselle ? Cependant ceux qui ne s'y connaissent pas croyent qu'ils viennent tous ainsi.

Comme vous m'avez mandé que vous aimez les fruits musqués, je vous envoie tout ce que j'ai d'une poire si rare et si excellente à mon gré que je voudrais fort en avoir davantage ; mais j'attendrai que vous m'en disiez votre jugement pour savoir si je l'estime trop ou trop peu.

J'oubliais à vous dire que vous m'obligeriez de faire savoir que, pour trouver ces pavies excellents, il les faut manger extrêmement mûrs. »

Cette lettre fait venir l'eau à la bouche, sensation qu'on n'éprouve guère en lisant les annales de la vraie pénitence chrétienne.

Dans la *célèbre école* de la *pénitence janséniste*, on était trop bon philosophe pour n'avoir pas su avant Brillat-Savarin, que *la gourmandise n'est qu'un acte de notre jugement par lequel nous accordons la préférence aux choses qui sont agréables au goût sur celles qui n'ont pas cette qualité.* Nous serions bien tenté, si nous en avions le temps, de contempler ces bienheureux solitaires, choisissant entre quatre ou cinq cents les poires destinées à Mademoiselle, et de respirer longuement le parfum qui s'échappe de ces paniers entourés de tant de soins. Retenons toutefois ce nouvel exemple de la profonde humilité de M. d'Andilly : il attendra que madame de Sablé lui dise son jugement, pour savoir s'il estime trop ou trop peu une poire musquée, des plus rares et des plus excellentes. Peut-on se montrer plus humble..... et plus galant ?

Mélibée ne gardait pas rancune aux dieux qui lui avaient

fait de si doux loisirs ; il était d'ailleurs dans un cadre trop chrétien pour ouvrir son âme au ressentiment. Il envoyait des poires et des pavies à la Reine et au cardinal. Ces petits présents expliquent peut-être ce que Mazarin disait des dispositions de la régente à l'égard de nos *Messieurs* : « La Reine est admirable dans l'affaire des jansénistes ; quand on en parle en général, elle veut qu'on les extermine tous ; mais quand on lui propose d'en perdre quelques-uns, et qu'il faut commencer par M. d'Andilly, elle s'écrie aussitôt qu'ils sont trop gens de bien et trop bons serviteurs du Roi. » Cette influence politique des pavies de M. Arnauld n'était pas sans doute étrangère à l'ardeur avec laquelle il les cultivait, ni à l'exquise attention qu'il mettait à les offrir aux personnes d'importance, ni aux louanges qu'on leur a décernées dans les histoires de Port-Royal.

Ainsi protégés, les solitaires *des champs* avaient vu leur nombre s'accroître rapidement. Le livre *de la Fréquente communion, les Apologies de Jansénius,* l'exemple de Monsieur d'Andilly avaient attiré beaucoup de monde à la pénitence. Les plus célèbres de ces convertis de la deuxième heure, furent M. Pallu, médecin, M. Dufossé et M. Fontaine qui ont laissé des *Mémoires*, M. De la Rivière, cousin germain du duc Saint-Simon, qui avait passé sa vie dans les armées, M. de la Pétitière, la *meilleure épée de France,* dit Du Fossé ; M. Monguelen, chanoine de Beauvais ; un gentilhomme anglais qu'on appelait M. François et qui fit rire une fois M. Fontaine (1) ; M. Bouilli, chanoine d'Abbeville : il planta la vigne de la ferme et fut le maître de l'abbé de Pontchâteau.

(1) « ..... Il travaillait au jardin, et je me souviens qu'en le regardant à son ouvrage, comme on parlait d'une grande bête enragée qui faisait de grands dégats, je lui demandai : Que feriez-vous, Monsieur, si vous la voyiez maintenant entrer dans votre jardin ? *Je lui fourrais mon bêche dans son gueule*, me dit-il d'un air résolu, qui marquait assez qu'il l'aurait fait. *J'avoue que cela me fit rire*

(Mémoires, t. II, p. 255).

Un peu plus tard arrivèrent aux champs M. Hamon, un autre médecin, M. Baudri de Saint-Gilles, l'homme d'affaires par excellence, M. de Bagnols ; il avait soixante mille livres de rente, il persuada à son père de se dépouiller d'une somme de quatre cent mille livres comme mal acquise : toute cette fortune fut déposée aux pieds de M. Singlin le confesseur.

Cette multiplication des pénitents rendit nécessaire l'agrandissement de Port-Royal. Il y fut pourvu par M. de Bagnols et surtout par le duc de Luynes, une autre de « ces âmes cachées que Dieu tenait en réserve dans le secret impénétrable de sa prescience et qui venaient se donner à lui dans le moment qu'il avait marqué par ses décrets éternels (2). » Le duc, nous devançons un peu les temps, fit bâtir le château de Vaumurier, à quelques pas du monastère restauré et fortifié par ses soins. On était en pleine Fronde. Les *bons serviteurs du Roi* étaient entièrement dévoués au Coadjuteur. Les Mémoires ne sont pas très-explicites sur la part que les Jansénistes prirent aux armements de la Fronde, et Port-Royal a voulu les nier. Cependant les pamphlets ne s'en taisent pas. Le régiment de Paris, que commandait M. de Luynes, composé de 1500 hommes, y est appelé le régiment janséniste : ce régiment était à la solde des bourgeois de Paris; il n'était pas bien brave. On l'envoya rejoindre l'armée de la Fronde, campée à Villejuif; quand il approcha on lui cria : Qui vive ?

Il crut qu'il était déjà mort,
Et demanda quartier d'abord ;
Il était fait de jansénistes,
D'illuminés et d'arnaudistes,
Qui tous en cette occasion
Requéraient la confession,
Dont ils avaient blamé l'usage.
J'ouis un de ce badaudage

(2) Fontaine, *Mém.*, t. II, 261.

Qui demandait à Dieu tout bas
La grâce qu'il ne croyait pas.

Saint-Julien (1).

La guerre passée, la Mère Angélique revint avec ses religieuses et ses pensionnaires habiter sa chère vallée, que le jardin de M. d'Andilly et les constructions du *bon duc* avaient transformée. Les solitaires se logèrent aux *Granges*, ferme de Port-Royal peu éloignée du monastère, où quelques-uns de nos Messieurs gardèrent leur appartement. Religieuses et solitaires vécurent dans la plus étroite union. Les *Messieurs* servaient les *Mères*. Ecoutons le P. Rapin :

On vit des prêtres, des chanoines et d'autres personnes attachées aux autels; on vit des cavaliers, des gens de robe, des avocats, des pères de famille renoncer à l'état où la providence de Dieu les avait appelés et à leur première vocation pour en suivre une autre qui n'avait encore jamais eu lieu parmi des chrétiens et que les canons des Conciles et les saints Pères ont toujours déconseillée aux fidèles comme d'un usage très-dangereux, sçavoir est que des hommes s'enfermassent dans un même lieu pour servir des filles. Il fallait une doctrine aussi nouvelle que celle qu'on enseignait à Port-Royal pour autoriser une fantaisie de dévotion aussi peu usitée dans les premiers siècles. Je ne parle point de Robert Arnault d'Andilly, qui, pour avoir les entrées libres dans le couvent, afin de voir à discrétion ses sœurs, les mères Angélique et Agnès, et ses filles, s'était érigé en intendant des espaliers et des jardins de la maison ; je ne dis rien d'Antoine Le Maistre, qui avait cherché la solitude et le désert au milieu de tant de filles, et qui s'était fait l'écrivain du parti pour vivre en leur compagnie ; je passe sous silence Lusancy, frère d'Arnault, qui, pour la même raison, s'était fait l'homme d'affaires du couvent et qui ensemençait lui-même les champs du monastère ; Sainte-Marthe, qui se fit valet de jardinier pendant la persécution de Port-Royal pour demeurer dedans la maison et qui ne passait que par-dessus les murailles du couvent, la nuit, à cause des gardes, pour porter des nouvelles de ces filles à Paris. Mais

(1) Note de l'éditeur des *Mémoires* du P. Rapin, t. 1, p. 252.

le moyen de ne rien dire de l'abbé de Pontchâteau, neveu du feu cardinal de Richelieu, qui se fit vigneron à Port-Royal ; de Racine, nommé du Corail, qui se fit cuisinier. Le moyen de se taire de Charles Hilerin autrefois curé de Saint-Merry, de François Retart, docteur de Sorbonne et curé de Moyny-Lessart, de Pierre Le Roy de la Poterie, prêtre du diocèse de Paris, refusant, à ce qu'on dit, un évêché, et quantité d'autres qui renoncèrent tous à leur première vocation pour vivre par un nouveau mouvement de dévotion parmi des filles !..... Et cette fantaisie de dévotion eut alors tant de vogue dans le parti, parce qu'une des principales industries des chefs était d'imprimer dans les esprits une si haute estime et une si singulière vénération pour ces religieuses qu'elle y tint lieu d'un exercice de vertu des plus saints qu'on pût pratiquer, et que le plus grand éloge qu'on donna à ces personnes que je viens de nommer, pour rendre leur nom recommandable à la postérité, fut de marquer dans les épitaphes qu'on leur a dressées dans l'église de Port-Royal-des-Champs, et qu'on y voit encore aujourd'hui, que leur insigne mérite avait été de ce qu'ils avaient renoncé à tous les ordres de la providence de Dieu sur eux, qui sont marqués d'ordinaire par une première vocation, pour habiter avec des filles, les servir dans les fonctions même les plus abjectes de la vie, assister à l'office divin qu'elles célébraient avec bien de la dévotion, pour y chanter les louanges de Dieu, entrer dans une espèce de concert avec elles et y faire un même cœur : ce qui était une grande satisfaction pour eux, parce qu'on les regardait comme les seules véritables chrétiennes qu'il y eût alors dans l'Eglise, tous les autres fidèles étant corrompus, ou dans leurs mœurs ou dans leur créance, et qu'ainsi rien n'était plus capable de sanctifier des chrétiens que de vivre en la compagnie et au service de si saintes filles, qu'on faisait passer pour le seul modèle qui restait dans l'Eglise de la vie des vrais fidèles (1).

Que nous sommes loin de ces communautés religieuses nées au souffle des Saints, vivant d'une règle approuvée par l'Eglise, et couvrant l'éclat de leurs vertus du voile de l'humilité ! Nous trouvons à Port-Royal des chrétiens réunis pour pratiquer la pénitence ; mais ce qui les anime, c'est

(1) Rapin. *Mémoires*, t. II, p. 264, sq.

moins le désir de se sanctifier, que l'ambition de faire refleurir la primitive Eglise. Eux-mêmes s'appellent à cette prétentieuse vocation ; ils n'ont d'autres règles que leurs imaginations propres ou celles de guides sans autorité, parce qu'ils sont sans mission. Ils vivent, en général, austèrement, purement. Toutefois, comme les Pharisiens, ils sonnent de la trompette devant eux, élargissent les bords de leur tunique et donnent de magnifiques proportions aux franges de leurs manteaux. Ils sont souverainement dédaigneux de tout ce qui ne porte pas le sceau de la grâce efficace : ils se proclament les seuls purs, les seuls saints, les seuls élus. Ouvrez les *Mémoires* des Jansénistes, vous y verrez partout ce triple caractère d'individualisme (qui n'est au fond que du rationalisme) d'illuminisme et d'orgueil. Par exemple, Fontaine écrit, après nous avoir raconté l'arrivée aux champs de M. d'Andilly et de quelques autres *Messieurs:*

Je contemplais avec une admiration toujours nouvelle ces personnes choisies de Dieu de toute éternité, que le secret instinct de son esprit faisait venir au désert. La grâce était l'étoile qui les conduisait avec joie.... Dieu faisait tout lui seul. Il était la colonne qui les conduisait dans ce désert, la voie qui les y menait, le guide qui les y faisait arriver, la main qui les y soutenait, le bras puissant qui les retenait par la douceur d'une manne céleste. Il ne leur ôtait pas leurs plaisirs, mais les y changeait. On les voyait se rendre comme de nouveaux disciples dans cette école de pénitence ; y apprendre une langue qui jusque-là leur avait été inconnue ; y vivre d'une manière dont ils avaient peu d'exemples ; renoncer aux biens de ce monde, non comme ceux qui le font en apparence, mais très-véritablement ; faire passer le changement de leur cœur jusqu'au changement de leurs vivres et de leurs vêtements qui étaient pauvres, mais d'une pauvreté qui ne ressemblait pas à celle des personnes religieuses, qui est devenue honorable, et dont le sac et le froc sont plus révérés que l'écarlate et la soie. Toutes ces personnes paraissaient bien persuadées que depuis que Dieu a fait cesser les occasions du martyre, et que les chrétiens ne se font plus des roues et des chevalets où on les tourmentait, comme

autant d'échelles pour monter au ciel, il ne restait plus maintenan qu'à le ravir par la pénitence...

Cette vertu n'était presque plus en usage. Les personnes du clergé l'ignoraient presque autant que les laïques, et tout le monde se laissait endormir dans une vie molle. Mais pour réveiller les hommes de cet assoupissement, vous faites paraître, ô mon Dieu, des personnes de l'un et de l'autre sexe, qui sonnent *tacitement* de la trompette et qui, *sans faire du bruit au dehors*, ne laissent pas de faire sortir de leur retraite, par leurs secrets gémissements, une voix plus puissante que celles des prédicateurs... Aussi, mon Dieu, vous avez ouvert par eux à beaucoup de personnes les yeux et le cœur ; et vous avez dès ce monde récompensé leurs travaux, parce qu'ils ont vu le fruit, que, comme des grains de froment morts dans le sein de la terre, ils produisaient par les bénédictions de votre grâce...

Ce que j'admirais moi-même dans ces bons serviteurs de Dieu, c'est que le nombre s'augmentait tous les jours, et qu'on ne voyait point arriver là néanmoins le mal que produit d'ordinaire la multiplication qui est le relâchement, car on n'a qu'à ouvrir les yeux pour voir ce qui est arrivé tous les jours et de tout temps dans l'Eglise en général, et ce qui arrive dans les maisons particulières. Dès que le nombre y croît, la vertu y diminue... C'est le désordre ordinaire que causent les multiplications et les agrandissements dans les maisons religieuses ; et c'est ce qu'on n'a point vu à Port-Royal-des-Champs... On y faisait revivre le bonheur de la primitive Eglise. On y voyait refleurir cette sainte générosité dans tous ceux qui embrassaient la pénitence, qui se privaient plus sévèrement de l'usage des biens, que ceux qui se sont engagés solennellement à le faire. Nul membre ne démentait la beauté de tout le corps (1).

Le verbeux M. Fontaine poursuit et recommence sans cesse son panégyrique : *il ne se trouve jamais long.* Cependant, ces Saints solitaires, ces bienheureux jardiniers, qu'il nous représente avec leurs petits juste-au-corps de toile, ou d'autre étoffe qui ne valaient pas mieux, enfoncés dans la

(1) Fontaine, *Mémoires*, T. II, p. 256, sq.

retraite, fuyant tout visiteur, comme s'ils eussent vu un serpent, possédés du seul amour de la pauvreté, de l'abjection et de la pénitence, étaient aussi des savants et des littérateurs qui ne demeurèrent point étrangers aux disputes de la science. Ils n'étaient pas toujours, comme dit Fontaine, à cultiver leurs arbres et leurs choux ou à prier Dieu. Si nous pénétrons à certains jours dans le château de Vaumurier, nous y trouverons les pénitents changés en académiciens, en philosophes ; ils discutent sur les tourbillons de Descartes, embrassent son système, traduisent ses Méditations ; ils s'occupent surtout de cette grande question : Les bêtes sont-elles des horloges?

M. Fontaine a conservé le souvenir de ces doctes préoccupations des solitaires dans une page de ses *Mémoires*, qu'il convient de placer comme contraste, à côté du sévère tableau qu'il a tracé de leur vie d'austérité, de silence, d'abjection :

Combien aussi (1) s'éleva-t-il de petites contestations dans ce dé-

(1) M. Fontaine, faisant l'éloge de M. de Saci, venait de relever d'une plume fort discrète et pleine d'indulgence, quelques imperfections de Messieurs de Port-Royal : « On sait assez que dans un lieu où il y a plusieurs personnes ensemble, il est difficile qu'il n'y arrive quelque petit démêlé ! Ce n'est pas scandaliser personne que de dire ceci. Je ne crois pas devoir cacher ces petites fragilités, principalement lorsque par ce silence j'ôterais à M. de Saci une de ses plus grandes gloires (rameuer les esprits et rétablir la paix partout). Comme chacun faisait son capital en ce lieu de s'acquitter bien de son emploi, et de mettre en très-bon ordre tout ce qui était commis à son soin, chacun aussi désirait avec chaleur tout ce qui lui était nécessaire pour ce sujet. J'ai vu jusqu'à ceux qui se mêlaient du jardinage, s'empresser pour ce qui leur convenait, et avoir de petits différends l'un avec l'autre pour quelque tas de fumier. Eux qui auraient regardé comme un grand sacrilège d'en avoir pour les plus grands amas d'or et d'argent, en avaient pour l'ordure qu'ils regardaient comme leurs richesses, parce que c'était les richesses de leur jardin. J'ai vu quelquefois M. de Saci, avec toute sa gravité, avoir peine à s'empêcher de rire lorsqu'il les entendait plaider si hautement leurs petits procès. L'un plaidait pour des bleds et des avoines : l'autre prétendait que ses légumes et ses choux ne devaient pas être méprisés. Celui-ci présentait sa requête pour ses plantes d'arbre, qu'il avait la douleur, après tant de peines et de si belles

sort touchant les sciences humaines de la philosophie, et les nouvelles opinions de M. Descartes! Il n'y avait guère de solitaire qui ne parlât d'*automate*. On ne se faisait plus une affaire de battre un chien. On lui donnait fort indifféremment des coups de bâton, et on se moquait de ceux qui plaignaient ces bêtes comme si elles eussent senti de la douleur. On disait que c'était des horloges ; que les cris qu'elles faisaient quand on les frappait, n'étaient que le bruit d'un petit ressort qui avait été remué, mais que tout cela était sans sentiment. On clouait sur des ais de pauvres animaux, par les quatre pattes, pour les ouvrir tout en vie, et voir la circulation du sang ; ce qui était une grande matière d'entretien.

Le château de M. le duc de Luynes était la source de toutes ces curiosités, et cette source était inépuisable.

Ces curiosités nous offriraient une transition naturelle aux curiosités mathématiques et physiques dont s'occupait alors Pascal, déjà touché, et bientôt vaincu, par la grâce efficace, déjà brouillé avec les jésuites de Montferrand, qui l'accusaient de s'attribuer les travaux des Italiens et le Père Noël, de Paris, qui soutenait *le plein du vide*, et bientôt vengeant dans les *Provinciales* son amour-propre de savant blessé et sa nouvelle croyance religieuse. Mais, avant d'entrer dans la mêlée où Pascal va se couvrir de gloire aux dépens de la vérité, de la justice, et de l'honneur, écoutons encore un peu ce qui se dit à Vaumurier.

« On y parlait sans cesse, continue M. Fontaine, du nouveau système du monde selon M. Descartes, et on l'admirait... M. Arnauld,

espérances de voir mourir faute de fumier. Celui-là disait que sa vigne devait être privilégiée, et méritait d'être préférée à tout... M. de Saci était au milieu de ces solitaires en quelque sorte comme Moyse au milieu de son peuple : par sa douceur si saintement éclairée, il calmait tout... il écoutait tout, il examinait tout; et après que sa lumière toujours tranquille et jamais obscurcie d'aucun nuage de prévention, lui avait fait voir où étaient la vérité et la justice, il avait dans le fond de sa sagesse une source inépuisable d'inventions toutes saintes et de ressources ingénieuses, pour terminer tout avec la satisfaction mutuelle de ceux qui lui avaient porté leurs plaintes... » *Mémoires*, t. III, p. 67, sq.

qui avait un esprit universel et qui était entré dans le système de M. Descartes sur les bêtes, soutenait que ce n'étaient que des horloges et que, quand elles criaient, ce n'était qu'une roue d'horloge qui faisait du bruit. M. de Liancourt lui dit : « J'ai là les deux chiens qui tournent la broche (1) chacun leur jour. (M. de Liancourt était bon janséniste.) L'un s'en trouvant embarrassé, se cacha lorsqu'on l'allait prendre, et on eut recours à son camarade pour tourner au lieu de lui. Le camarade cria, et fit signe de sa queue qu'on le suivît. Il alla dénicher l'autre dans le grenier et le houspilla. Sont-ce là des horloges ? » dit-il à M. Arnauld, qui trouva cela si plaisant, qu'il ne put faire autre chose que d'en rire (2). »

(1) Ces chiens tournaient la broche en marchant dans une roue comme les écureuils dans leur cage.

(2) Fontaine, *Mémoires*. tom. III, p. 74; tom. IV, p. 206. Je trouve dans *le Véritable esprit des nouveaux disciples de saint Augustin* (tom. 1, p. 87), une histoire de chiens qui voulurent sans doute venger sur deux de nos *Messieurs* leurs frères ouverts tout en vie à Port-Royal :

« Un jour, c'est un abbé janséniste qui parle, que nous voyagions à cheval, un ecclésiastique et moi, nous nous égarâmes sur le soir, et la nuit nous surprit au milieu de la campagne. Après avoir marché longtemps au hasard, sans savoir où nous étions, ni où nous devions aboutir, nous arrivâmes enfin à une ferme écartée, et nous y demandâmes le convert. Le maître et la maîtresse du logis nous reçurent avec toute la charité possible. On prit nos chevaux, on nous alluma un grand feu : ces bonnes gens nous préparaient *un fort bon souper* à leur manière, et nous commencions à nous trouver à notre aise, lorsqu'un imprévu nous fit regretter l'embarras dont nous nous étions tirés. En effet, nous étant avisés de sortir dans la cour, voici deux mâtins qui viennent comme pour se jeter sur nous. Le fermier était sur le seuil de la maison et dit à sa servante : Marie, donne-moi ce bâton, que j'assomme ces deux jansénistes. La peur nous saisit dans le moment (*c'était pourtant une belle occasion de souffrir pour la vérité*), nous fuyons de toutes nos forces, sans savoir où nous allons, les chiens nous suivent et le fermier nous suit, tous criant à pleine tête : Arrêtez-vous, pestes d'animaux ! Mon compagnon tombe dans la mare : plus heureux que lui je l'avais évitée, et je courais toujours, lorsque le fermier nous dit : Eh, Messieurs ! ne craignez rien, ils ne vous feront pas de mal ; les chiens s'écartent, nous tirons mon compagnon de l'eau et nous rentrons à la maison... Le chagrin que nos hôtes témoignaient de cette aventure nous convainquit pleinement qu'ils ne nous voulaient point de mal... Je demandai au fermier comment on appelait ses chiens. Nous les appelons, dit-il, *jansénistes*. Pourquoi donc, repris-je, les appelez-vous de la sorte ?

O bienheureux solitaires, en lisant ce récit, votre ami lui-même, M. Sainte-Beuve ne peut s'empêcher de s'écrier : « On se demande où est Saint-Cyran ? (1) » Il est vrai qu'il vous félicite de cette déviation de l'esprit du *souverain docteur*, puisque, grâce à elle, vous devîntes cartésiens en haine des jésuites, enveloppâtes Aristote dans l'anathème que vous aviez prononcé contre Molina, et mîtes la nouvelle philosophie à la mode jusque parmi les dames. Toutefois, si M. Sainte-Beuve vous absout, votre saint évêque d'Ypres vous condamne. N'est-ce pas lui qui écrivait, dans *la Réformation de l'homme intérieur :*

Celui à qui Dieu aura fait la grâce de la vaincre (la concupiscence de la chair) sera attaqué par une autre d'autant plus trompeuse qu'elle paraît plus honnête. C'est cette curiosité toujours inquiète, qui a été appelée de ce nom à cause du vain désir qu'elle a de savoir, et que l'on a publié du nom de science. Elle a mis son siége dans l'esprit... Que si vous voulez reconnaître quelle différence il y a entre les mouvements de la volupté et ceux de cette passion, vous n'avez qu'à remarquer que la volupté charnelle n'a pour but que les choses agréables, au lieu que la curiosité se porte vers celles mêmes qui ne le sont pas, se plaisant à tenter, à éprouver et à connaître tout ce qu'elle ignore... C'est de ce principe que vient le désir de se repaître les yeux par la vue de cette grande diversité de spectacles : de là sont venus le cirque et l'amphitéâtre, et toute la vanité des tragédies et des comédies : *de là est venue la recherche des secrets de la nature* qui ne nous regardent point,

C'est, répliqua-t-il, le Père Procureur des jésuites, dont je suis le fermier, qui leur a donné ce nom à cause qu'ils avaient mordu son compagnon et qu'ils lui avaient déchiré sa robe. La fermière ajouta : Le P. Procureur nous a dit qu'il n'y avait que les jansénistes qui mordissent et qui déchirassent les jésuites... Mais, lui dis-je, savez-vous bien ce que c'est qu'un janséniste ? Non, répartit-elle, je ne sais pas quelle bête c'est. Ce n'est pas une bête, repris-je, c'est un homme. Cet homme-là est donc bien méchant, répliqua-t-elle, qui mord et qui déchire nos bons Pères? Le mari et la femme nous dirent sur cela beaucoup de naïvetés qui nous réjouirent. » — Il n'y avait pas de quoi.

(1) Port-Royal, t. II, p., 317.

qu'il est inutile de connaître, et que les hommes ne veulent savoir que pour le savoir seulement... »

Vous lisiez, ô bienheureux jardiniers, cette condamnation de la curiosité scientifique dans la belle traduction de M. d'Andilly, et vous continuiez à clouer des chiens sur des ais pour observer la circulation du sang, et vous sortiez de votre *silence plein de piété*, pour faire de *grands entretiens* sur l'amas de rognures, dont Descartes venait de composer le soleil, et vous parliez tous, même M. François, d'automate, et vous vous moquiez de ceux qui plaignaient les bêtes que vous frappiez et éventriez pour le plaisir de constater que leurs cris étaient simplement le bruit d'un petit ressort qui avait été remué. N'importe : cette nouvelle contradiction entre vos principes et votre conduite n'a pas diminué votre gloire ; le monde est encore persuadé que dans le *désert* de Port-Royal-des-Champs vous n'étiez occupés qu'à retracer une image vivante de la pénitence ancienne et vous êtes restés à ses yeux de *bienheureux jardiniers*, de *saints solitaires*, d'*humbles pénitents* et surtout de grands hommes. Triomphez ; vous aviez bien attaché le masque ; vos amis l'ont consolidé et embelli, et malgré les efforts des bons Pères, il tient encore solidement à votre figure.

Il y a dans le *Supplément au Nécrologe de l'abbaye de Port-Royal* une pièce intitulée : *Exercices de piété des solitaires ;* c'est une apologie souvent reproduite par les panégyristes et destinée à conserver l'auréole menteuse dont la sainteté de ces Messieurs s'est couronnée. C'est ainsi qu'on y lit sous ce titre, *leur solitude :*

Ils ne s'entretiennent que des nouvelles de l'autre monde, dont Jésus-Christ et l'esprit de Dieu nous instruisent dans l'Evangile, et par les saints pères. Ils ont renoncé à toutes celles de celui-ci, et à l'exemple de saint Charles, ne songent qu'à faire fortune dans la cour des anges et des bienheureux, *n'ayant de curiosité que pour apprendre la science des saints*, qui consiste à bien vivre et à bien mourir, et s'esti-

ment plus obligés de s'enquérir des merveilles de leur céleste patrie, que des accidents qui arrivent dans le lieu de leur bannissement. Ils tâchent le plus qu'ils peuvent que le monde soit mort pour eux, et qu'eux soient morts pour le monde. Ils ne voient personne, et ne sont vus de personne... »

Le véritable réglement des jansénistes, solitaires des Champs et pénitents de la ville, est celui que Charles Roberti dei Vettori, nonce à Turin, envoya au Saint-Office et qu'on lut en 1667 dans une congrégation tenue devant le Pape. Le P. Papin le trouva au Saint-Office et en prit copie. Cette pièce a pour titre : *Réglement et instructions de Messieurs les disciples de Saint-Augustin de l'union.* Elle nous ramène à la réalité et nous fait très-bien connaître que, malgré le dire du *Nécrologe*, nos saints avaient *d'autre ambition* que celle de sauver, d'autre affaire *que celle de leur conscience, d'autre joie que d'être pénitents et solitaires, d'autre aversion que celle de tout péché, de tout intérêt et de toute intrigue.*

I.

La fin principale de cette union sera de remédier aux abus et aux désordres qui se sont glissés dans l'Eglise depuis saint Augustin, par les différents sentiments qu'on a pris de son excellente doctrine ; de rétablir les prêtres et les ecclésiastiques dans l'estime des peuples et dans l'exercice de la conduite des âmes que les moines ont usurpé ; d'ôter aux peuples la trop grande confiance qu'ils ont aux religieux...

Premier moyen de se mettre en estime.

1° Pour bien s'établir auprès des peuples, il est à propos qu'on tâche de régler ses mœurs, *au moins quant à l'extérieur*, afin que par une vie exemplaire on donne bonne opinion de la doctrine ;

2° On se portera et l'on tâchera de porter les peuples à quelques pratiques extérieures de piété, comme visiter les malades et les prisonniers, honorer le saint sacrement de l'autel, *ce qui servira à éloigner le peuple de croire que la doctrine de saint Augustin est conforme à celle des Calvinistes ;*

3° On publiera partout que la doctrine de l'Eglise, comme on l'a mise en usage, est trop large, que les pénitences ordinaires ne sont nullement conformes aux péchés et à la pratique de l'Eglise primitive ; qu'on profane plutôt le saint sacrement de l'autel qu'on ne l'honore de la façon qu'on fréquente aujourd'hui la sainte communion ;

4° On déclarera les abus qui se sont glissés dans l'Eglise par la conduite des religieux et par le droit qu'ils se sont donné de se faire suivre au mépris des paroisses et des vrais pasteurs ;

5° *On se louera fort les uns les autres ;*

6° Ils feront profession d'être savants ; pour en acquérir du moins la réputation ils parleront souvent dans les chaires et dans les compagnies de la prédestination et de la grâce.

Second moyen.

1° Ils seront soigneux de recueillir tout ce qui a été écrit contre les moines, pour s'en servir dans les rencontres, en sorte toutefois qu'il y paraisse plus de zèle que d'animosité ;

2° Ils feront connaître aux peuples l'ignorance des religieux et leurs déréglements.

Troisième moyen.

Ruiner la doctrine des mérites et établir celle de la grâce...

INSTRUCTIONS POUR L'ÉTABLISSEMENT DE LA DOCTRINE DE LA PRÉDESTINATION.

Première instruction.

Comme il faut se gouverner avec les suspects.

« .. Ils déclareront qu'ils n'en veulent nullement aux bons religieux.

Ils ne feront point de difficulté de désavouer la doctrine de l'évêque d'Ypres et dire qu'ils ne sont point jansénistes...

Ils ne diront point ouvertement leur opinion, mais l'exposeront sous des termes qui la feront paraître semblable à l'opinion commune...

Ils pourront même dire que Dieu donne des grâces aux réprouvés.

Quoique nous ne connaissions point d'autre liberté que celle qui est opposée à la contrainte, il faut toutefois faire sonner bien haut le nom de liberté...

Quoique la grâce impose à la volonté la nécessité d'agir, il ne faut

point se servir du mot de nécessité, mais il faut dire que la grâce victorieuse emporte la volonté sans la contraindre.

Il faut bien se garder d'avancer d'abord certaines propositions choquantes, comme : que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes, que les commandements de Dieu sont impossibles, qu'il n'y a point de grâce suffisante, mais, soit qu'on prêche ou qu'on écrive, il ne faut parler que de la grâce victorieuse; on aura le reste quand on pourra obtenir cela. On dira que la contestation qui est entre les jansénistes et les molinistes ne vient que de ce qu'ils ne s'entendent pas, que l'une et l'autre opinion n'est point hérétique...

Ils témoigneront être des gens paisibles, bien fâchés du bruit et du scandale que cause cette contestation dans l'Eglise, qu'ils ne veulent que la paix, afin qu'on ne les croie pas les auteurs principaux de tous ces mouvements.

S'ils veulent dire leur opinion devant des gens suspects, que ce soit au moins par forme de narration, disant : les jansénistes avancent telles ou telles choses...

Si on leur demande raison de leur doctrine... il sera bon quelquefois de ne répondre que par ce mot de saint Paul répété tant de fois dans saint Augustin : *altitudo !*

Ils auront tous une liste des grands éloges que les papes et les conciles ont donnés à saint Augustin, afin de faire recevoir son autorité avec une telle promptitude et une telle vénération que l'on ne se donne pas la liberté de rechercher le sens de ses paroles.

. . . . . .

Seconde instruction.

Comme il faut se gouverner avec les simples.

... Il faut les traiter à peu près avec les mêmes précautions que les suspects pour ne pas les choquer...

Pour peu qu'on reconnaisse en eux l'amour de la nouveauté, il faut leur donner la doctrine comme nouvelle à l'Eglise d'à-présent et aux scolastiques.

Les femmes et les filles seront propres à recevoir cette doctrine et à lui donner vogue ; c'est pourquoi il faut s'insinuer par toutes sortes de voies auprès d'elles, et surtout par des dévotions extraordinaires,

parce qu'elles aiment le changement et sont fort capables d'attirer les hommes à leur sentiment.

Quand il y aura quelque livre propre à insinuer cette doctrine, les riches sont exhortés d'en faire provision et d'en avoir un nombre proprement reliés pour donner ou pour prêter... Si dans le pays on ne trouve personne propre à faire cette dépense, on la fera de la bourse commune.

Troisième instruction.

Pour les indifférents et les neutres,

Les disciples unis pourront traiter avec ceux qu'ils reconnaîtront ni pour ni contre, comme il a été dit des suspects, avec discrétion.

Ils pourront faire couler des écrits ou imprimés dans les bonnes maisons, et en envoyer en forme de lettres aux notables des lieux...

Il faut faire mystère des principaux articles de notre religion pour attirer leur curiosité...

Quatrième instruction.

Avec les fervents et les dévots.

Ils leur représenteront que la plus solide dévotion est celle de saint Augustin ;

. . . . . .

Que la plus grande gloire et la plus grande vertu de l'homme est de croire que la grâce fait tout en nous et sans nous.

Cinquième instruction.

Pour les indévots st les libertins.

Ils diront... que Dieu a résolu de toute éternité notre salut et notre damnation, et que nous ne pouvons changer ses arrêts ; que les pratiques de mortification des moines ne servent de rien si l'on n'est en grâce ; que c'est la grâce et non pas nos œuvres, qui fait notre mérite, si mérite il y a, et que si nous ne sommes en grâce ces bonnes œuvres sont de péchés mortels ;

Que si le concile de Trente enseigne le contraire, il faut dire qu'il n'était pas œcuménique et qu'il n'était composé que de moines et semblables autres ;

Que tous les savants et bons esprits sont jansénistes.

On leur dira ce qu'on ne dit pas aux autres, que Jésus-Christ n'est pas mort pour les réprouvés, qu'il ne donne aucune grâce, qu'il n'y a point de grâce qui ne soit efficace..., que quand on a reçu cette grâce, c'est une grande marque de prédestination ; et qu'on reconnaît cette grâce par certains indices.

Sixième instruction.

Avec les prélats, prêtres et autres ecclésiastiques.

Les disciples de Saint Augustin auront grand soin de traiter nos seigneurs les prélats avec de grandes soumissions, et messieurs les prêtres avec bien du respect et de la cordialité, pour marquer qu'ils savent mieux reconnaître la dignité sacerdotale que les religieux.

Ils feront entendre aux prêtres que les moines n'ont que du mépris pour eux, que la direction des âmes et le ministère de la prédication leur appartiennent de droit, privativement à tout autre, et que les moines n'en sont en possession que par usurpation ; qu'ils ne sont point dans l'ordre de la hiérarchie, et que leur office n'est que de pleurer leurs péchés.. ; que tous leurs soins ne tendent qu'à tenir les prêtres séculiers dans la haine et le mépris des peuples.

Il faudra encourager les prêtres de se faire paraître dans les chaires en leur procurant de l'emploi. Ils s'assembleront et s'uniront autant qu'il sera possible par le lien de la charité, pour faire corps contre les religieux.

Ils s'efforceront de gagner au parti .. ceux qui seront en réputation de prêcher et d'écrire le mieux.

Septième instruction.

Comme ils doivent se comporter entre eux.

Les disciples unis de la sorte seront tellement liés ensemble dans cette alliance spirituelle que rien ne soit capable de les désunir...

Ils ne communiqueront ces instructions qu'à ceux qui seront bien affermis dans la doctrine et dans la haine des adversaires...

Les plus sensés et les plus capables pourront faire profession ouverte de la doctrine, et faire la guerre ouvertement aux adversaires ; les autres non.

Les derniers s'appelleront disciples secrets, tels qu'en avait le fils de Dieu...

Ils tâcheront de faire une bourse commune pour fournir aux frais...

On gardera un secret inviolable...

Cette pièce, qui n'a pas besoin de commentaires, nous découvre la vraie physionomie de nos messieurs. Une citation de Saint-Evremond complètera le portrait. Saint-Evremond avait pour ami un élève de Port-Royal, M. d'Aubigny, grand aumônier de la reine d'Angleterre, à qui il raconta un jour que le père Canaye avait jugé devant lui les jésuites avec une très-grande impartialité.

Il n'est pas raisonnable, lui répondit le prélat, que vous rencontriez plus de franchise parmi les jésuites que parmi nous. Prenez la peine de m'écouter, et je m'assure que vous ne me trouverez pas moins homme d'honneur que le révérend père dont vous me parlez.

Je vous dirai que nous avons de fort beaux esprits qui soutiennent le jansénisme par leurs ouvrages ; de vains discoureurs qui, pour se faire honneur d'être jansénistes, entretiennent une dispute continuelle dans les maisons ; des gens sages et habiles qui gouvernent prudemment les uns et les autres.

Vous trouverez dans les premiers de grandes lumières, *assez* de bonne foi, souvent trop de chaleur, quelquefois *un peu* d'animosité.

Il y a dans les seconds beaucoup d'entêtement et de fantaisie. Les moins utiles fortifient le parti par le nombre ; et les considérables lui donnent de l'éclat par leurs qualités.

Pour les politiques ils emploient chacun leur talent à gouverner la machine par des moyens et par des ressorts inconnus aux particuliers qu'ils font agir...

Nos directeurs se mettent peu en peine des divers sentiments des docteurs ; leur but est d'opposer C. à C., E. à E., de faire un grand parti dans l'église, et une grande cabale dans le monde. Ils font mettre la réforme dans un couvent sans se réformer : ils exaltent la pénitence sans la faire : ils font manger des herbes à des gens qui cherchent à se distinguer par des singularités, tandis qu'on leur voit manger tout ce que mangent les personnes de bon goût.

Cependant nos politiques, tels que je vous les dépeins, servent mieux le jansénisme même par leur direction, que nos écrivains par tous leurs livres (1).

Nous connaissons maintenant d'une manière suffisante les *Défenseurs de la vérité ;* voyons-les à l'œuvre, car, comme parle Bossuet, les esprits s'émeuvent et les choses se mêlent de plus en plus.

F. Fuzet.

(1) Œuvres mêlées de M. Saint-Evremond. Troisième partie, *conversation de M. Saint-Evremont avec M. d'A****

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

Études Historiques et Théologiques d'après le docteur J. Hergenrœther.

3e article (1).

VIII. *La doctrine de la supériorité de l'Eglise et de son pouvoir sur le temporel.*

Dans tout le cours du moyen-âge, l'on trouve la doctrine universellement reçue qu'il y a deux pouvoirs, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, à savoir le sacerdoce et l'empire, tous deux venant de Dieu, tous deux nécessaires aux hommes, destinés à s'accorder mutuellement et à agir de concert. De la concorde des deux puissances dépend la prospérité, de leur division, la ruine des peuples et des empires.

D'autre part, lorsqu'il s'agit d'assigner le rang de ces deux pouvoirs, et en cas de conflit, le moyen-âge est unanime à assigner la préférence au sacerdoce, à l'Eglise.

Cette doctrine est celle des saints Pères. D'après eux, notamment d'après saint Jean-Chrysostôme, l'Eglise surpasse l'Etat, comme l'âme surpasse le corps, comme le ciel surpasse la terre. Le moyen-âge ne fit que conserver la tradition reçue. Aux images du corps et de l'âme, du ciel et de la terre, on ajouta fréquemment celle des deux luminaires placés au firmament pour éclairer le monde. De même que le soleil, qui préside au jour, communique sa lumière à l'astre de la nuit, de même l'Eglise, présidant aux choses supérieures et célestes, illumine l'Etat, le dirige, l'ennoblit, le

(1) V. ci-dessus, pp. 141, 217.

S. Bern., *de Cons.*, liv. IV, c. 3.

transforme et lui communique une vie surnaturelle. — Fréquemment aussi, les deux pouvoirs sont symbolisés par les deux glaives, déjà avant S. Bernard, mais surtout depuis ce saint docteur : *Celui qui te refuse le glaive* (matériel), écrit-il au pape, *semble ne pas considérer assez la parole du Sauveur : Mets ton glaive dans le fourreau. C'est ton glaive et c'est sur ton ordre, quoique non pas de ta main, qu'il doit être tiré.* » Tous les auteurs du temps sont unanimes à proposer cette doctrine. Il est vrai, comme le concède Bellarmin, que l'allégorie des deux glaives, prise en elle-même ne constitue pas une preuve théologique suffisante. Nous constatons seulement le fait de l'unanimité des auteurs, ainsi que leur accord avec les anciens Pères dont ici encore ils ne font qu'emprunter les idées. *C'est pour cela,* écrit S. Grégoire-le-Grand à l'empereur Maurice, *que la piété de mes seigneurs* (*les empereurs*) *a reçu le pouvoir sur tous les hommes, à savoir pour que ceux qui tendent au bien soient soutenus, que le chemin du ciel soit élargi, que le royaume terrestre soit le serviteur du royaume céleste* (1). S. Augustin avait écrit avant lui : *Nous estimons heureux les rois, s'ils gouvernent avec justice les peuples qui leur sont soumis.., s'ils font servir leur puissance à étendre le culte de Dieu et à faire révérer sa majesté infinie* (2). Nous ne finirions pas si nous voulions tout citer. Ecoutons encore le pape Pascal II écrivant au roi de Danemark : *C'est alors que le monde est bien gouverné, quand le pouvoir royal soutient l'autorité sacerdotale; car les prêtres sont les yeux dans l'Eglise* (3). *A l'heure de la mort,* c'est la remarque de Grégoire VII, *personne n'appelle le secours d'un prince de la terre, mais bien celui du prêtre : les prêtres sont les pères et les docteurs, même des princes et des rois.*

(1) Cf. Bossuet, *Politique, ad fin.*, et passim.
(2) S. Aug., *de Civit. Dei*, lib. v, c. 24.
(3) Grég. M., l. 3, ep. 65.

Cette doctrine était toute naturelle. On assignait aux sociétés leur rang conformément à leur but. L'on était persuadé que le but de l'Eglise était plus élevé, le plus élevé possible : par suite on voulait que ce qui est temporel fût mis au service de ce qui est éternel. On croyait fermement que sans la justice, qui est le vrai fondement des états, aucun état ne pouvait subsister, que sans elle les plus grands royaumes n'étaient que des repaires de brigands, que la vraie justice se trouve seulement là où règne la vraie foi, où règne Jésus-Christ. Cette vraie foi doit être enseignée par l'Eglise et en particulier par son chef, le Pontife romain.

C'est sur ces bases que les théologiens et les canonistes établirent leurs systèmes de doctrines. « Quand même, disent-ils, le pouvoir politique des souverains est suprême *in genere suo* par rapport à la fin de l'existence terrestre et au bien de la société temporelle, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse être subordonné à un autre d'un genre différent, c'est-à-dire au pouvoir spirituel, en raison de la fin plus haute de celui-ci. » Aussi longtemps que l'on ne niera point l'immortalité de l'âme et la fin supérieure de l'homme, en vue de laquelle l'Eglise doit le former et le diriger, il faudra bon gré mal gré accepter ces propositions. Cette doctrine n'empêche point d'admettre que les deux puissances ne soient de Dieu. L'âme et le corps sont de Dieu aussi, et pourtant le corps est soumis à l'âme. Deux puissances d'espèce différente peuvent parfaitement être indépendantes chacune dans leur propre sphère et dépendantes réciproquement chacune dans la sphère de l'autre. L'origine du pouvoir spirituel qui vient de Dieu immédiatement et d'une manière particulière, constitue encore pour ce dernier un avantage qui l'élève en dignité au-dessus du pouvoir temporel.

(1) Cf. Albert de Broglie, *la Souver. Pontific. et la liberté* Correspondant, oct. 1861.

Des principes exposés naît la nécessité de l'union mutuelle des deux pouvoirs. A la lumière de la foi catholique, la séparation de l'Eglise et de l'éatt, élevée à la hauteur d'un principe, n'est autre chose que la rupture violente entre le monde et Dieu, entre la créature et le Créateur. Par là la société est détournée de sa fin suprême, l'homme est divisé en deux parts, en homme de l'état et en homme de l'Eglise, ce qui est contraire à la nature des choses et amène nécessairement de nombreuses collisions de devoirs. En effet les deux puissances se rencontrent partout dans la vie de l'homme. La religion n'est pas une anachorète renfermée dans une cellule, et l'état ne se contente point du rôle d'un agent de police. Il faut que l'état soit dirigé par l'Eglise ou l'Eglise par l'état. Mais comme le bonheur de ce monde doit conduire au bonheur de l'autre, que la fin dernière doit précéder les autres fins, que les chefs des états chrétiens en tant que fidèles sont soumis aux mêmes devoirs que leurs subordonnés, l'état chrétien ne peut manquer de reconnaître la supériorité de l'Eglise. Sur d'autres bases que celles-là la concorde et la paix sont absolument impossibles.

Sans doute l'état que nous avons en vue n'est pas l'état païen. L'état n'est plus la fin dernière à laquelle les individus doivent se sacrifier sans réserve; ils ont à côté de celle-là d'autres fins qu'il ne leur est jamais permis de sacrifier. Néanmoins, si d'une part l'état a perdu de son importance, de l'autre il a gagné en dignité morale. Selon l'idée chrétienne, son autorité repose sur une commission spéciale de Dieu, et sa destination est de coopérer à la diffusion du règne de J.-C. et à la direction de l'humanité vers sa fin surnaturelle.

Ecoutons un théologien protestant : « Un chrétien ne peut jamais manquer de regarder comme *certain* que le ciel est plus élevé que la terre, que le salut des âmes est d'une valeur *incomparablement* plus grande que tout bien-être ma-

tériel..... Telle est et telle sera toujours l'idée chrétienne. *Il est impossible, purement et simplement impossible, aussi longtemps que durera le christianisme, que cette idée perde jamais son influence sur les âmes...* Tout le monde n'admet-il pas que l'esprit est au-dessus de la matière, que l'âme est plus que le corps, que le monde de la pensée s'élève au-dessus de ce monde que touche notre main, que l'*idéal*, quoique invisible et l'objet seul de la foi, garde son rang au-dessus de tout ce qui est visible à nos yeux et palpable à notre toucher (1)?

Qu'on appelle ces théories de la *théocratie* tant qu'on voudra. En ce sens, la théocratie est inséparablement unie avec l'idée chrétienne; elle est l'idéal des chrétiens vraiment pleins de foi et habitués à penser. Malheureusement pour l'humanité, cet idéal ne se réalise parmi les hommes que rarement et imparfaitement. S'il était réalisé, l'Eglise triomphante existerait déjà d'avance ici-bas; l'on verrait surgir un vrai royaume de Dieu qui, sans rendre inutiles les royaumes individuels, les élèverait à une plus haute unité. Quoique cet idéal ne se réalise pas complètement, c'est le devoir de chaque état d'y tendre. Les sociétés n'ont pas d'autre chemin à suivre pour arriver au salut que les individus. A elles comme aux particuliers s'adresse cette recommandation du Sauveur, de chercher par dessus tout le royaume de Dieu et sa justice.

Nous disions tout-à-l'heure que la supériorité du pouvoir ecclésiastique n'empêche pas que le pouvoir temporel ne soit suprême dans son genre. La décrétale *Per venerabilem* en fournit une preuve palpable. Le comte Guillaume de Montpellier avait prié le pape Innocent III de légitimer par rapport à la succession ses enfants nés d'un adultère. Le pape lui refusa cette faveur, par la raison qu'il n'était point son

(1) Hundeshagen, dans la *Zeitschrift für Kirchenrecht* de Dove.

supérieur temporel. Il fit encore observer que le cas du roi de France Philippe-Auguste, auquel le comte en appelait comme à un précédent était différent. Ce prince pouvait sans préjudice des droits d'un tiers se soumettre à la juridiction papale, vu qu'il n'avait aucun supérieur temporel au-dessus de lui ; et même, comme supérieur temporel, il aurait pu se dispenser lui-même. En outre, le premier mariage de ce prince avait été cassé par les évêques, ce qui permettait de présumer de sa bonne foi. Quoique Innocent élève très-haut l'autorité du Saint-Siége, il ne veut exercer la juridiction temporelle dans les pays qui n'appartiennent pas temporellement à son siége, que d'une manière accidentelle, *casualiter*.

Il n'est pas sans intérêt pour la question qui nous occupe, d'examiner aussi la doctrine de la célèbre décrétale *Novit*. Innocent III avait adressé une lettre à Philippe-Auguste pour l'exhorter à cesser la guerre entreprise contre le roi d'Angleterre Jean-sans-Terre. Comme Philippe tardait à tenir compte de ces observations, le pape écrivit aux évêques, et c'est cette lettre qui devint la célèbre décrétale.

Innocent fait observer qu'il n'a point l'intention de s'immiscer dans la juridiction royale, et qu'il n'entend exercer que sa juridiction spirituelle. Le droit d'avertir fraternellement les princes a toujours appartenu à l'Eglise. Le pape ne veut point juger de ce qui regarde le droit du suzerain à l'égard du vassal, mais de ce qui regarde *le péché*. De plus, il est question de contrats confirmés par serment, et la connaissance *du serment* appartient à l'Eglise. Le pape rappelle au roi l'exemple des princes chrétiens qui se sont soumis à l'autorité ecclésiastique. C'est toujours le même principe : le pape ne peut prononcer sur les choses temporelles comme telles ; il peut y toucher médiatement, si quelque transgression de la loi morale s'y est ajoutée.

La décrétale fut reçue partout avec le corps du droit cano-

nique. Le savant professeur de Wurzbourg cite un certain nombre d'auteurs qui en professent la doctrine et que nous ne ferons que nommer : Pierre Bertrand, évêque d'Autun, Gilles de Rome, archevêque de Bourges, S. Bernard, Guillaume Occam, Pierre de Blois, Pierre-le-Vénérable, etc.

Des différentes interprétations de cette décrétale, et conformément à la théorie et à la pratique du moyen-âge, sont nés parmi les catholiques au sujet de la supériorité de l'Eglise trois systèmes, à savoir : celui du pouvoir direct de l'Eglise sur les choses temporelles, celui du pouvoir indirect, celui du pouvoir directif. Nous allons les examiner l'un après l'autre.

A. — Système du pouvoir direct de l'Eglise sur les choses temporelles.

Les principes fondamentaux de ce système sont les suivants. Dieu a donné au pape, comme à son représentant investi par lui du pouvoir illimité de lier et de délier, le pouvoir de gouverner le monde aussi bien au temporel qu'au spirituel, de telle façon cependant qu'il doive exercer la puissance spirituelle par lui-même et confier la puissance temporelle aux princes, qui ne sont proprement que les serviteurs de l'Eglise, qui reçoivent d'elle leur pouvoir, sont responsables devant elle, et en cas d'abus peuvent être déposés par elle.

L'on trouve un certain nombre d'auteurs anciens partisans de ce système, entre autres Henri de Séguse, cardinal-évêque d'Ostie, Augustin Triomphe, Alvarez Pélage. Avant ceux-ci, Jean de Salisbury professa la même doctrine, quoique ses expressions soient plus adoucies que celles de ceux qui le suivirent : *Le prince*, dit-il, *reçoit son glaive de l'Eglise. Celle-ci a le glaive matériel, mais elle ne s'en sert que par la main du prince, à qui elle a transmis ce pouvoir..... Le prince est la tête dans la République chrétienne, il n'est soumis qu'à Dieu et à ceux qui tiennent sa place sur la terre*

Sa pensée fondamentale est : Les lois temporelles doivent se conformer à la discipline ecclésiastique, les princes doivent se régler d'après les commandements de Dieu.

S. Thomas Becquet écrivait à Henri II d'Angleterre : *Il est certain que les rois reçoivent leur puissance de l'Eglise, l'Eglise ne la reçoit point d'eux, mais de Jésus-Christ.*

La même doctrine, comme nous l'avons dit, se trouve dans Gilles de Rome, qui attribue à l'Eglise le domaine universel sur toutes choses, ainsi que dans Augustin Triomphe et dans Alvarez Pélage. Leurs expressions sont semblables à à celles que nous avons déjà rapportées : *Celui à qui les âmes sont confiées,* c'est ainsi que parle ce dernier, *doit avoir à plus forte raison le soin des corps. L'accessoire doit suivre le principal.*

Ce système, de l'avis de la majorité des théologiens, ne peut se soutenir. Quoique Jésus-Christ possède toute puissance au ciel et sur la terre, le pape n'est son représentant que pour le spirituel. Il ne lui a confié que les clefs du royaume des cieux. Les princes païens n'ont pas à craindre qu'en devenant chrétiens ils ne perdent leur pouvoir : *Non eripit mortalia, qui regna dat cœlestia.* Si le pape était le monarque universel, les évêques devraient être aussi chefs temporels dans leurs diocèses respectifs. Du reste les papes n'ont jamais revendiqué ce pouvoir. Innocent III, si zélé pour ses droits, distingue très-clairement entre sa juridiction spirituelle, qui n'a point de limites, et sa puissance temporelle, qui est bornée à ses Etats. Si les papes revendiquent un certain pouvoir sur le temporel, ils n'affirment jamais que la puissance temporelle leur soit soumise partout et en tous points ou dérivée de la leur. Les expressions des saints Pères peuvent et doivent s'entendre de l'Eglise comme royaume spirituel, continuant ici-bas l'œuvre de Jésus-Christ pour la sanctification des âmes (1).

(1) « *Mirum est,* disait à ce sujet le cardinal Turrecremata, *quod pontifi*

B. — Système du pouvoir indirect de l'Eglise sur le temporel.

Les partisans de cette théorie sont beaucoup plus nombreux. Ils enseignent que l'Eglise n'a directement d'autre pouvoir que le spirituel. Elle est établie pour diriger les fidèles dans l'ordre surnaturel du salut. Elle ne s'occupe du temporel qu'en tant qu'il s'oppose ou est nécessaire à ce but surnaturel. Il lui appartient de redresser la puissance temporelle, de la diriger et même de la punir, lorsqu'elle s'éloigne du droit chemin, qu'elle empêche d'atteindre le but surnaturel ou met en danger l'existence de la religion. Le pape ou l'Eglise ne peut pas directement déposer un prince, mais, lorsqu'il s'agit des intérêts les plus élevés de la religion, elle peut déclarer que le devoir de l'obéissance cesse. Lorsqu'un prince foule au pied les serments par lesquels il s'est engagé au maintien de la religion, il ne peut pas être aussitôt détrôné par son peuple, ce qui légitimerait toutes les révoltes ; il faut que l'Eglise délie les sujets du serment de fidélité. En lançant l'excommunication, l'Eglise exerce une puissance directe, en tant qu'elle fait perdre au prince sa couronne par là, elle exerce une puissance indirecte.

Bossuet expose cette doctrine, qu'il combat, d'une manière qui nous semble différente, quoique le professeur de Wurzbourg ne le fasse point remarquer. Il écrit : *Doctores docent omnem sæcularem potestatem eatenus in temporalibus Papæ esse subjectam, quatenus abusio aut negligentia regum circa temporalia nata sunt impedire finem spiritualem. Quam Papæ potestatem ideo indirectam vocant, quod non se extendat directe ad temporalia, sed indirecte, quatenus ex temporalibus spiritualia vel promoventur vel impediuntur.* D'après ces termes, l'Eglise posséderait un pouvoir *véritable* sur le temporel, mais qu'elle ne peut exercer que dans certains

ces eloquantur moderate de potestate iis data et quidam doctorculi sine aliquo vero fundamento volunt adulando eos quasi æquiparare Deo.

cas déterminés. Nous l'appellerions volontiers *potestas directa casualis*.

Nos lecteurs savent que Bellarmin s'est fait le grand défenseur de cette doctrine. D'après lui le pape peut déposer les princes, si cela est nécessaire au salut des âmes. Il peut dans le même cas révoquer et établir des lois, prononcer des jugements en matière temporelle. Les princes ne sont-ils pas, aussi bien que les derniers des fidèles, membres du troupeau confié à Pierre? le souverain pasteur n'a-t-il pas le devoir de les conduire au salut? et comment pourra-t-il le faire, s'il n'a pas les moyens de ramener la brebis égarée? Du reste, cette puissance indirecte a été revendiquée par l'Eglise dès les premiers temps. Ne se servait-elle pas de cette puissance quand elle défendait aux fidèles certains emplois où leur salut était en danger, quand elle excluait les pénitents des offices militaires et civils? Sans distinction l'Eglise s'attribuait toujours le droit de punir les grands aussi bien que les petits, quand même par là ils perdaient leurs dignités. En conseillant, en ordonnant la fuite dans les persécutions, elle agissait encore d'après les mêmes principes.

Les saints Pères sont d'accord sur ce point que tout doit être subordonné au salut. Lorsque donc des puissances légitimes deviennent illégitimes par l'abus du pouvoir, c'est à l'Eglise le de déclarer.

Avant Bellarmin, la doctrine du pouvoir indirect fut hautement affirmée par le cardinal Turrecremata. Il enseigne que le pouvoir du pape sur le temporel n'existe *qu'en tant qu'il est nécessaire* pour le bien spirituel, autant que les besoins de l'Eglise ou le devoir pastoral dans la correction d'un pécheur l'exigent. Ce pouvoir temporel lui arrive *ex consequenti*. Turrecremata répond ensuite à toutes les objections tirées de l'Ecriture. Entre autres il fait remarquer fort bien avec S. Jean-Chrysostôme que la puissance donnée par J.-C. à l'Eglise n'est point de ce monde, non pas en ce sens

qu'elle ne s'exerce pas ici-bas, mais en ce sens qu'elle est divine et supérieure à toute autre puissance.

Cette doctrine est aussi celle des anciens scolastiques, *Par rapport au but spirituel,* écrit Victoria, *le pape a une puissance très-étendue sur tous les princes, rois et empereurs. J.-C. n'aurait pas suffisamment pris soin des choses spirituelles, s'il n'avait donné à son Eglise une puissance à qui il fût permis de diriger et d'exercer le pouvoir temporel conformément au but spirituel, là où cela est nécessaire.... Le pape ne peut empiéter en matière temporelle sur la puissance séculière, excepté dans le cas où il y a danger de dommage considérable dans les biens spirituels.*

Les anciens Gallicans sont bien éloignés d'être opposés à cette doctrine.

Major s'exprime de la manière suivante : *Si dicatur maximus pontifex esse dominus omnium et omnes alii principes ejus vassalli et posse instituere et destituere, hoc judico falsum. Sed si intelligatur habere dominium in temporalibus* CASUALITER, *et multum posse agere ad depositionem regum suadendo, consuetando, imo alios ad gladium provocando in eos, quando sunt labefactores fidei et reipublicæ christianæ prorsus inutiles, hoc mitius ferendum est nec alienum a dictis nostris* (1).

Nous ne nous arrêterons pas longtemps avec notre savant auteur à résoudre les objections que l'on oppose à la doctrine du pouvoir indirect. Quelques indications rapides pourront suffire. Le divin Sauveur n'a pas donné à l'Eglise le pouvoir de déposer les rois, nous l'accordons sans difficulté, mais il lui a donné les clefs du royaume des cieux et par conséquent ce qui est nécessaire pour s'en servir efficacement. Si l'Eglise n'usa pas du pouvoir indirect dans les premiers siècles, en particulier contre Julien l'Apostat, il faut attribuer

(1). Mayor, *lib. IV, d.* 24 *ad* 4.

cette conduite, d'une part à l'hypocrisie de Julien, qui savait cacher ses desseins, de l'autre au peu de durée de son règne et à l'état encore faible du christianisme naissant. *Adulta jam Ecclesia,* dit un auteur, *non licet ejus filiis, quod aliquando licuit inimicis et si in primitiva Ecclesia sola patientia locum habuit, ut auferenti tunicam dimitteret et pallium, decet matrem corrigere filium, sicut docuit pupillum tolerare adversarium* (1).

Ce pouvoir indirect diffère considérablement du pouvoir direct. Dans la théorie du pouvoir direct, l'Eglise possède *toujours et en tous cas* une véritable juridiction sur le temporel, dans la théorie du pouvoir indirect le pouvoir est restreint à certains cas, où la religion est sérieusement en danger et où l'Eglise se trouve dans l'état de légitime défense (2). Il suit de là que les princes ne sont pas menacés par cette doctrine plus qu'il ne convient. Ils sont bien plutôt préservés par elle contre les caprices de la multitude. Ce n'est pas en rejetant la subordination du temporel à l'Eglise que l'on empêche les révolutions.

Les thèses de Molina, de Salmeron, de Santarelli etc., ne diffèrent point de celle de Bellarmin. Le pape ne possède aucun droit de destituer ou d'instituer un prince, quoiqu'en cas de doute il puisse être utilement consulté, excepté dans le cas et seulement *en tant que le but surnaturel l'exige* (3). L'ancienne Sorbonne, comme nous l'avons vu par la citation de Major, n'était pas opposée non plus à cette doctrine; ce n'est qu'en 1663, après bien des intrigues, qu'elle fut amenée à une déclaration contraire, prélude du premier des quatre articles de 1682.

(1) Petrus Cellensis, *ep. ad. Thom. a Becket.*

(2) Cf. Suarez, *Def. fid. l.* III, *c.* 5.

(3) Molina, *de Justitia et Jure,* 30, *n.* 18.

C. — Système de la puissance directive.

Ce système, comme le nom l'indique, cherche à adoucir encore davantage la doctrine tout-à-l'heure exposée. L'Eglise n'aurait, à l'égard de la puissance temporelle, aucun pouvoir coercitif. Son droit et son devoir est d'éclairer par ses définitions et ses avis la conscience des princes et des peuples, de s'élever contre les lois nuisibles à la fin surnaturelle afin d'en amener l'abolition, etc. Cette doctrine, empruntée à Fénelon, est celle de plusieurs auteurs modernes. Elle est implicitement soutenue par Bossuet dans la *Defensio declarationis* et plus encore dans la politique tirée de l'Ecriture sainte.

Les partisans de cette doctrine apportent à l'appui le fait de saint Ambroise par rapport à Théodose et celui de Grégoire-le-Grand par rapport à une loi de l'empereur Maurice, quoique ce dernier fait puisse être diversement expliqué. C'est à ce point de vue que Bossuet considère la décision de Zacharie au sujet de Pépin-le-Bref. Cette décision n'était, d'après lui, qu'un conseil; le pape ne fit que déclarer que le royaume devait être donné ou enlevé par ceux à qui il reconnaissait ce droit. Cette déclaration, émanée de l'autorité la plus haute fut regardée comme une décision juste et légitime.

Les défenseurs de ce système du pouvoir directif trouvent l'explication des faits du moyen-âge soit dans la position des papes comme pasteurs suprêmes et docteurs de la chrétienté, soit dans des titres spéciaux, soit dans le droit public de l'époque. Ils invoquent à l'appui de leur thèse le chancelier Gerson, à tort peut-être, puisque si cet auteur emploie les termes de *potestas directiva et ordinativa*, c'est dans un sens bien rapproché de ce que nous avons entendu par puissance indirecte. D'après ces auteurs l'exercice de cette puissance doit être nécessairement différente selon les temps.

L'Eglise doit tenir compte des rapports sociaux et du droit existants. Le pape garde toujours le pouvoir de juger si, et jusqu'à quel point, une loi civile contredit la loi divine. La chose reste ; la forme dans laquelle elle se manifeste, change avec les temps.

Au fond, les deux systèmes du pouvoir indirect et du pouvoir directif diffèrent assez peu. Pour ce qui regarde en particulier la déposition des rois, les défenseurs du premier ne l'autorisent que dans les cas extrêmes, tandis que les autres la restreignent au cas où le droit public la permet. Dans le sens des premiers, une pareille déposition serait justifiable encore aujourd'hui ; dans celui des seconds, elle ne serait plus possible, n'étant plus sanctionnée par les lois établies. Notre auteur semble se ranger de ce dernier côté (1). Pour ce qui regarde les lois, tous sont d'accord que le pape peut annuler des lois préjudiciables au salut, bien plus, qu'il le doit. Il en est de même pour ce qui regarde les jugements. D'après les deux systèmes encore, l'Eglise peut juger avec compétence toutes les questions temporelles en tant qu'elles ont quelque rapport avec le but suprême auquel elle tend.

IX. — *L'origine du pouvoir temporel et le droit de résistance.*

Nous abordons ici plusieurs questions aussi importantes que difficiles :

D'où vient la puissance de l'Etat ? Quelle est l'origine du pouvoir des rois ? Le peuple a-t-il le droit de les renverser ?

On a reproché à plusieurs papes, notamment à S. Grégoire VII et à Innocent III d'avoir enseigné que le pouvoir séculier vient du démon. Cette accusation est injuste. Les papes comme les Pères qui les ont précédés ont affirmé,

(1) Cf. *la lettre du cardinal Anbonelli au prince Chigi, du* 19 *mai* 1870.

avec raison, que la domination tyrannique est mauvaise. Ils ont dit encore que le péché a été *cause occasionnelle* de l'établissement du pouvoir, surtout du pouvoir coercitif. Mais d'autre part ils n'ont point manqué de proclamer hautement que *le pouvoir lui-même vient de Dieu*. Tous les théologiens catholiques sont d'accord sur ce point. La controverse commence à la question de savoir si ce pouvoir vient de Dieu immédiatement ou médiatement, c'est-à-dire par le concours de certains actes humains, comme serait le choix ou le consentement des peuples. Les deux opinions comptent de nombreux et sérieux représentants. Certains auteurs semblent être favorables tantôt à l'une, tantôt à l'autre opinion. Bossuet, par exemple, est cité par Bianchi, à notre avis avec raison, comme partisan de l'origine médiate, par d'autres comme partisan de l'origine immédiate. Bellarmin, Soto, Suarez, les théologiens de Salamanque, Billuart, Roncaglia et beaucoup d'autres encore défendent l'origine médiate. Leur principal argument pour renverser la thèse de leurs adversaires est le suivant : pour prouver que le pouvoir temporel vient immédiatement de Dieu, il faudrait prouver, ou bien que personne autre ne peut le conférer, ou bien que Dieu s'est réservé le droit de cette collation. Comment en outre expliquer dans l'opinion contraire l'origine ou la légitimité de l'aristocratie et de la démocratie ?

Nous distinguerons donc avec ces auteurs entre le pouvoir considéré *in abstracto*, et le sujet qui est revêtu du pouvoir. L'autorité prise en elle-même vient de Dieu. Il n'en est pas de même de la forme concrète. La citation suivante de saint Jean Chrysostôme résume très-bien ce point de doctrine. « Eh ! quoi, s'écrie ce grand évêque, chaque prince est établi de Dieu ? Non, ce n'est point là ce que j'affirme, dirait saint Paul ; je ne parle pas des princes en particulier, mais de la chose elle-même. Qu'il y ait une autorité, *que les uns gouvernent et que les autres soient gouvernés*, que les

humains ne soient pas abandonnés au hasard et au désordre, c'est là une disposition de la divine sagesse (1). »

Parmi les preuves que les théologiens partisans de ce système apportent à l'appui de leur thèse, nous remarquons les deux suivantes, qui nous semblent concluantes : Le pouvoir est de droit divin : or le droit divin n'accorde le pouvoir à aucun homme en particulier : donc il n'a pu être accordé par Dieu qu'à la communauté. — Supposé que le droit positif soit aboli, il n'y a aucune raison qui puisse autoriser un homme plutôt qu'un autre à s'attribuer le pouvoir. Il faut donc qu'il réside dans le peuple.

Cette doctrine, soutenue par les théologiens catholiques à une époque où il était nécessaire, comme dit Balmès, de mettre un frein à l'orgueil du pouvoir, est bien différente de celle de Rousseau. Selon Bellarmin le pouvoir vient de Dieu ; selon Rousseau, il vient des hommes. Selon le premier, il est transmis nécessairement en vertu d'une loi divine et naturelle ; selon le second, librement et en vertu d'un contrat révocable à volonté. Les théologiens ajoutent que, la nature imposant aux hommes le devoir de transmettre le pouvoir, *ils ne peuvent en même temps le transmettre et le garder.*

Cette théorie présente cependant un point vulnérable. Elle suppose partout et toujours cette transmission du pouvoir de la part du peuple comme ayant eu réellement lieu. Or il en a été souvent autrement. Il peut arriver qu'à la première formation d'une société les hommes se voient forcés pour le bien commun d'obéir à un homme déterminé

(1) Chrys. *hom.* 23 *in Rom.* — Qu'on nous permette de citer ici parmi les auteurs français à consulter : Rohrbacher, *Hist. de l'Eglise, passim* — Melchior Du Lac, *l'Eglise et l'Etat.* — Nous engageons surtout nos lecteurs à lire dans Balmès, *Protest. comparé au Cathol.*, le chapitre 51. Cet auteur ne voit guère dans cette controverse parmi les auteurs catholiques qu'une question de mots. En tous cas, la différence, si on regarde au fond, est presque imperceptible.

plutôt par la nécessité des choses que par un choix bien caractérisé. Nous dirons donc, que de quelque manière qu'un pouvoir s'établisse, l'individu n'a plus le droit de lui résister, dès qu'il ne peut le faire sans transgresser ses devoirs soit envers Dieu, soit envers le prochain, soit envers lui-même. L'Eglise maintient et maintiendra la doctrine d'après laquelle l'autorité est d'origine divine. Elle n'entre pas dans l'examen des faits particuliers qui donnent occasion à telle ou telle forme particulière.

A la question de l'origine du pouvoir se rattache très-intimement celle du droit de résistance.

Et d'abord, nous trouvons deux points sur lesquels tous les auteurs catholiques sont d'accord, à savoir qu'il faut obéir aux autorités établies, même mauvaises, même païennes ; ensuite, dans le cas que le prince, abusant de sa puissance, commande quelque chose de contraire à la loi divine, la *résistance passive* est non-seulement un droit, mais un devoir.

Quant à ce qui regarde la *résistance active*, les auteurs enseignent assez généralement qu'elle est permise dans le cas d'abus complet de pouvoir, dans le cas de tyrannie et d'oppression, lorsque la propre conservation du peuple l'exige. Celui qui se montre l'ennemi de tout un peuple, perd par là la puissance (1). On distingue habituellement deux espèces de tyrans, le tyran à la fois usurpateur et tyran et le tyran abusant de son autorité du reste légitime. La résistance dans ces cas extrêmes est regardée comme l'exercice du droit de légitime défense.

Le savant professeur de Wurzbourg entre ici dans l'examen détaillé de la doctrine de différents auteurs. Jean de Salisbury, après avoir tracé un tableau comparatif entre le prince digne de ce nom, lequel gouverne

(1) Ce point est formellement admis par Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte.*

selon la loi, et le tyran qui n'agit que selon ses caprices, contrairement au bien commun, finit par conclure que le tyrannicide est permis, avec cette réserve cependant qu'on ne soit pas lié par un serment particulier et qu'on n'emploie pas le poison. Il ajoute encore, d'après les exemples consignés dans l'Ecriture, que le meilleur moyen de se débarrasser des tyrans, c'est d'élever vers le ciel des mains pures de péché.

Saint Thomas d'Aquin ne nie pas non plus tout droit de résistance active. Pour le docteur angélique, le régime tyrannique n'est pas juste, et le renversement de ce régime n'a pas le caractère de sédition, à moins que le trouble qui s'ensuivra probablement ne soit encore plus nuisible au peuple que le gouvernement tyrannique lui-même. Le saint docteur ajoute cependant qu'il vaut mieux prendre son mal en patience, au moins pendant quelque temps. Il enseigne en outre que le soin de s'élever contre la tyrannie n'appartient pas au premier venu, mais à toute la société. Il ne dissimule pas que les méchants sont beaucoup plus portés à de pareils actes que les bons. C'est pour cela qu'il conseille, au défaut des moyens humains, de s'adresser à Dieu par la prière accompagnée de la pénitence (1).

Un peu plus tard l'histoire rapporte la thèse de Jean Petit qui soutenait la licité du tyrannicide. Combattue par Gerson, la doctrine de Petit fut condamnée au concile de Constance. Mais comme la proposition condamnée était complexe, il resta indécis si le tyrannicide était stigmatisé en lui-même ou seulement par rapport aux circonstances de serment, de contrat, de machinations insidieuses qui pouvaient s'y trouver jointes.

A l'apparition du protestantisme la discussion recommença plus vive. Dans leurs combats séditieux beaucoup de

(1) *Summa*, 2-2, *q.* 42, *a.* 2. — *De Regim. princ., lib.* I.

Calvinistes, en France, en Angleterre et dans les Pays-Bas, soutinrent la légitimité de la rébellion pour motif de religion et propagèrent les idées les plus révolutionnaires. Ils y étaient autorisés par les doctrines expresses des auteurs de la Réforme et par les décisions des synodes (1). Si l'on rencontre çà et là une doctrine différente, plutôt favorable à la tyrannie la plus arbitraire, parmi les disciples des novateurs, cela tient à des circonstances spéciales ou à la faiblesse momentanée du parti. Le fond révolutionnaire se maintint chez eux comme dans son domaine propre et finit par amener les catastrophes qui ont ensanglanté les temps modernes. « C'est à bon droit, s'écrie Henri Léo, auteur protestant, qu'on peut l'affirmer : le développement des théories sociales révolutionnaires fut la suite nécessaire et inévitable de la réforme. A mesure que l'influence religieuse sur la puissance séculière diminua et que les limites qu'elle lui assignait devinrent plus étroites, l'idée révolutionaire s'étendit et se fortifia (2). » Tandis que les doctrines catholiques étaient opposées à la fois à la révolution venue d'en haut et à celle venue d'en bas, qu'elles élevaient une digue contre l'arbitraire de la puissance et contre l'arbitraire de la révolte, les doctrines protestantes favorisaient tour à tour la tyrannie et la révolte, selon le double exemple donné tour à tour par Luther lui-même, et amenaient, d'une façon ou d'une autre, selon la belle expression de Balmès, quoique sous des formes différentes, *le pouvoir de la force brutale et de la violence*. Les doctrines de Rousseau, avec les applications qui s'ensuivirent, remontent en ligne droite au protestantisme.

Nous ne voulons pas nier que certains catholiques n'aient professé aussi des doctrines dangereuses, mais ces doctrines

(1) Calvin, *in Danielem*, c. 6. — Buchanan., *de Jure regni*. — Jean Camus, loué par Calvin et Bèze, *Admonit. ad Scot.*, et autres.

(2) Cf. Bossuet *Def. de l'Histoire des variat.*, n° 55 *et passim*.

étaient le fait de particuliers et ne ressortaient pas des principes universellement admis parmi les théologiens

Quant à ce qui regarde en particulier la Ligue, il faut observer qu'à cette époque les doctrines que nous appellerions volontiers démocratiques-chrétiennes étaient grandement en vogue (1). On s'en tenait au principe que le roi n'était plus roi lorsqu'il cherchait à détruire la vraie religion et forçait ses sujets à rompre la fidélité jurée à Dieu. On croyait que la religion devait avoir pour des chrétiens plus de valeur que la vie. On s'appuyait sur l'Ecriture et sur l'exemple des martyrs. Même un serment ne pouvait obliger à agir contrairement à la loi de Dieu. Les liens les plus sacrés se brisent lorsqu'on en abuse pour offenser Dieu. Se contenter de la résistance passive peut être le propre de la perfection chrétienne, mais ce n'est pas un devoir qui convienne à toutes les circonstances. L'exemple des premiers chrétiens n'est pas une preuve décisive pour la raison déjà indiquée, et aussi parce que ces chrétiens n'avaient pas le moyen d'organiser sérieusement la résistance. Les temps ont changé depuis lors. La situation est toute différente, maintenant que la lumière du christianisme a pénétré partout et s'est soumis l'ordre social. Il y a deux manières de défendre la religion : le martyre d'une part, de l'autre le combat à l'exemple des Machabées.

Tels étaient les principes universellement reçus. On ne pouvait concevoir qu'un roi hérétique pût devenir le chef de la nation très-chrétienne. Quelques-uns sans doute allaient jusqu'à approuver le meurtre de Henri III comme tyran, mais pour ce fait particulier ce n'était point la doctrine générale.

A la même époque se rapporte le livre du Père Mariana, jésuite, paru en 1598. L'auteur expose d'abord des théories saines sur l'origine du pouvoir, conseille d'établir certaines limites à la puissance des rois dans le sens des constitutions modernes, finit enfin par permettre le meurtre d'un tyran. Lorsque le prince méprise toutes les lois divines et humaines,

(2) Cf. Rohrbacher, très-favorable à ce mouvement.

foulant aux pieds le bien public et violant le droit des particuliers, la nation réunie peut procéder contre lui, et même un particulier, après avoir constaté la voix générale du peuple, peut le tuer comme ennemi public. Il faut observer ici qu'en permettant le tyrannicide, Mariana suppose qu'il s'agit d'un monstre exécrable condamné par l'opinion publique, et que tous les moyens plus doux ont été épuisés. Malgré cela sa doctrine fut blâmée et tous les jésuites reçurent la défense expresse de l'enseigner.

Suarez, jésuite aussi, procéda avec plus de réserve et de mesure. Il admet qu'il est permis de tuer un *usurpateur*, lorsqu'on se trouve en cas de guerre contre lui. Il ne consent pas à ce qu'un *prince légitime*, même abusant d'une manière criante de son autorité, puisse être mis à mort par un particulier. Mais il accorde ce droit à la société, qu'il suppose être dans le cas de légitime défense. Grégoire de Valence est complètement d'accord avec Suarez, ainsi que les autres auteurs de l'ordre des jésuites.

L'expérience est venue depuis pour prouver le danger de certaines doctrines à cause de l'abus que les gens mal intentionnés peuvent en faire. L'on a pu se convaincre que les révolutions se font d'ordinaire au profit d'une faction et précipitent le peuple dans de plus grands maux. Les principes du christianisme, bien loin de favoriser la révolte, la rendent à peu près impossible. Ils se réduisent en effet à ceci : La puissance une fois transmise au prince n'appartient plus au peuple. Dans le seul cas où le prince agirait en ennemi ouvert de ses subordonnés pour les forcer à la rébellion contre Dieu, alors seulement, selon le droit de propre conservation et de légitime défense, le peuple peut se soustraire à l'obéissance. Mais comme le peuple est sujet à des illusions, qu'il peut faire d'une fausse liberté de conscience un brandon de discorde, qu'il s'agit de la rupture d'un lien sanctionné par la religion, il lui faut pour agir licitement une déclaration du gardien suprême de la morale chrétienne, une décision du chef de l'Eglise.

L'abbé Jules Gapp.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

I.

Considérations préliminaires.

1. — Les études que nous entreprenons ici appartiennent par leur but à la démonstration de la religion, et par leurs moyens à la philosophie. Elles se proposent d'affermir pour le chrétien les bases rationnelles de sa foi, et de conduire celui qui ne l'est pas jusqu'à la vérité de cette foi, à l'aide de principes dont l'étude relève de la philosophie. Offrir à l'incrédule, au rationaliste, les motifs qui l'engagent à sortir de son indifférence, et en même temps munir le croyant des armes dont il a besoin pour repousser les attaques quotidiennes qui menacent de lui ravir son bien le plus précieux, tel est tout le dessein de cette suite de méditations. Il est superflu de montrer qu'à l'heure qu'il est, ce dessein est opportun. Il suffit d'ouvrir les yeux et de voir le danger que courent les uns, le triste dénuement dans lequel les autres se débattent, et qui leur arrache parfois des aveux déchirants.

Mais plusieurs ne comprendront pas de même que pour une question aussi restreinte que celle de la vraie religion il faille remuer toute la science philosophique, et donner à ce travail le nom général de philosophie. Il est facile pourtant de leur faire entendre que si cette longue étude n'est nécessaire à personne, elle est pour le moins convenable aux esprits à qui je m'adresse, et à une époque où les voies pour atteindre le but proposé ont été toutes et entièrement encombrées par la sophistique du siècle.

La question ne paraît aussi restreinte qu'à ceux qui se font une idée également restreinte de la religion, et limitent sa fonction au seul culte extérieur. C'est là une fausse conception qu'il importe fort de redresser. Le devoir de la religion enlace toute la vie de l'homme ; sa vie intime encore plus que sa vie extérieure ; et ce devoir est fait pour assurer l'accomplissement de tous les autres. Réciproquement, la nécessité d'accomplir ceux-ci conduit nécessairement à la religion comme au seul moyen suffisant : tant est étroite la connexion entre ces deux

choses. Et à cause de cette connexion même, les preuves de la religion ne se peuvent pas bien comprendre, si on ne comprend avant tout le principe divin du devoir, sa sainteté, les caractères qui en font la principale et en un sens vrai l'unique affaire de l'humanité. Il y a évidemment une connexion non moins étroite entre la religion et les destinées de l'homme, entre la religion et les attributs de Dieu. Si maintenant l'on fait réflexion que la connaissance de ces grandes choses : Dieu, le devoir, les destinées futures, repose sur celle des premiers principes de la philosophie, on cessera de s'étonner qu'une seule question ouvre à notre étude un champ si vaste, et qu'il y ait vraiment lieu, surtout de nos jours, où tous les principes chancellent, à conduire à la religion les esprits fermes et sérieux, par la lente étude d'une philosophie chrétienne.

Je dis donc que la considération du devoir conduit à celle de la religion, et réciproquement.

Il est bien vrai que lorsqu'on parle de religion, on entend par ce grand devoir la connaissance et la pratique réglée, soutenue, de ce qui est dû à la Majesté divine, et qu'ainsi on semble en exclure les actes qui ne sont point un hommage direct à la Divinité. Mais l'exclusion est plus apparente que réelle. Prenons garde, en effet, que cette Majesté est en même temps l'universelle et souveraine Justice ; que dès lors tout acte de justice ou de vertu, tout ce qui est selon l'ordre l'honore, toute iniquité et tout acte vicieux ou déréglé l'offense. Si la religion prend soin, comme il n'y a pas à en douter, de tout ce qui honore Dieu, elle doit veiller sur toute la vie, et avoir de secrets moyens pour s'emparer de la conscience tout entière. Sans cela, on ne peut pas dire qu'elle soit vraiment la gardienne de l'honneur de Dieu.

Vous prenez les âmes, disait Napoléon, et vous ne me laissez que les corps. C'est très-vrai, et cela doit être. Et même, la religion ne lui livre les corps que sous conditions.

Il s'en faut immensément qu'on paie à Dieu toute sa dette en accomplissant les actes spéciaux du culte ; il y faut joindre une vie irréprochable et qui accomplisse toute justice ; il y faut joindre le don du cœur et des plus secrètes intentions. Autrement, on soustrait de son hommage le meilleur de soi-même. C'est justement là ce qu'il faut donner avant tout.

Il n'y a pas de doute : la religion est préposée au devoir tout entier, et l'on a le droit de la juger à la manière dont elle accomplit cette fonction, et à l'efficacité de ses moyens. Aussi, l'un des plus grands bienfaits de la religion, l'un des moyens les plus faciles et les plus précieux que nous ayons de juger une religion donnée, est-il l'avancement moral que cette religion réalise parmi les peuples qui la pratiquent.

Voilà pourquoi l'autorité qui préside à la religion ne doit pas s'occuper seulement de rassembler les hommes dans les temples et de leur faire accomplir certaines cérémonies, mais qu'elle doit étendre sa sollicitude à tous les moments de l'existence : façonner à la vertu l'âme encore flexible de l'enfant ; dire et redire à tous les motifs puissants qui les engagent à faire le bien, à dompter leurs passions, à corriger leurs habitudes vicieuses. « Il sta opportune, importune. » Si une religion manque à ce devoir essentiel, soyez sûrs qu'elle n'est pas la vraie. Si une autre y excelle et si le zèle de la maison de Dieu tient ses ministres en haleine, loin de les accuser d'usurpation, reconnaissez à ce signe qu'un principe supérieur les conduit. Le paganisme n'eut point d'école de vertu pour l'enfant et pour le peuple : par cela seul il est jugé. L'Eglise catholique a dépensé pour l'un et pour l'autre les soins d'une mère ; et aujourd'hui qu'on veut lui arracher l'un et l'autre elle pousse d'incessantes clameurs.

Voilà la mère véritable. La persévérance de son zèle est une apologie. Son immixtion obstinée dans l'éducation, dans les mariages, dans les questions de justice et de mœurs, immixtion qui vous irrite si fort, est justement ce qui fait sa gloire, et décèle un courage tout divin, tandis que votre susceptibilité prouve que vous avez perdu le sens profond du mot religion.

Suivons un ordre inverse : il va nous montrer une seconde fois l'étroite connexion du devoir et de la religion.

S'il y a une question dominante dans la vie, une question nécessaire, vitale, universelle, élevée au-dessus de toutes les autres et qui s'impose aux consciences les plus dévoyées, c'est la question du devoir. La solution de cette question est faite pour régler la vie tout entière et chacun de ses actes ; et c'est par la garde fidèle du devoir que l'homme fait régner dans la famille et dans la société l'ordre, la paix, l'harmonie, le

bonheur relatif qu'on peut goûter en cette vie. C'est par elle surtout qu'il devient grand aux yeux de Dieu et digne de l'immortalité. Tout le reste : les biens et les maux physiques, les plaisirs et les douleurs passeront, et bientôt il n'en restera pas même la valeur d'un souvenir ; car ce n'est pas là-dessus que l'homme sera jugé. Qu'il ait été riche ou pauvre, savant ou ignorant, qu'il ait occupé les derniers degrés de l'échelle sociale ou qu'il se soit élancé aux premiers rangs, ce n'est pas ce que lui demandera la souveraine Justice ; mais elle lui demandera s'il a aimé la justice, et banni de son cœur l'iniquité. Si oui, il lui sera dit : « Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem ; propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ. » Le devoir observé ou le devoir trahi : voilà ce qui demeure dans l'âme comme une empreinte ineffaçable, et lui vaut en échange un glorieux couronnement, ou un arrêt de condamnation. Quiconque obéit au devoir, travaille pour un bonheur éternel ; quiconque transgresse le devoir se prépare d'éternels regrets.

Ces vérités élémentaires seront éternellement vraies ; et malgré qu'on en ait, elles auront dans toute conscience un éternel retentissement. Mais aujourd'hui, les malheurs qui coup sur coup sont venus fondre sur notre patrie, y ajoutent un douloureux intérêt. D'où viennent-ils, en effet, sinon d'un tel oubli du devoir ? Les gardiens de l'Etat, plus soucieux de leur fortune que des intérêts de la patrie, ont négligé ceux-ci, et l'ennemi les a pris au dépourvu. Ces officiers, ces chefs de corps à qui la France était confiée, ont laissé languir dans leurs intelligences oisives une science que leurs fonctions réclamaient, et l'unité a marqué dans les conseils, la suite, la résolution dans l'exécution. Ces fournisseurs cupides ont dévoré l'argent qui devait équiper l'armée. Issu peut-être d'un sang déjà appauvri par l'inconduite, le soldat a perdu dans une recrudescence d'habitudes vicieuses l'esprit de discipline et la vigueur qui enchaîne la victoire. Un ignoble calcul a tari la fécondité dans les familles, et le nombre nous a écrasés. Au jour du danger, mille choses ont failli, parce que les courages d'un grand nombre ont molli, et qu'ils ont préféré à l'austère devoir leurs plaisirs, leurs aises, leurs intérêts. Voilà ce qui a valu à la plus vaillante des nations des hontes sans exemple dans toute l'histoire, et une déchéance qui excita la pitié des deux mondes.

Chose plus douloureuse encore : la patrie aux abois s'est vue déchi-

rée au dedans par ses propres enfants ; et en ce moment même on ne peut pas songer sans une cuisante amertume que des foules entières nourrissent des projets parricides.

Voilà où l'oubli du devoir devenu endémique a pu précipiter un peuple qui hier dictait des lois à l'Europe.

Donc, si nous voulons vivre, vivre dans le temps avec honneur et dans l'éternité avec gloire, reprenons le devoir, aimons le devoir sur toutes choses.

Mais d'où nous est venue cette contagion de mollesse et d'indiscipline universelle, sinon de l'oubli de Dieu et de sa religion ? Comment pourrons-nous la vaincre, sinon en resaisissant le secours d'en haut que notre légèreté plus encore que notre malice nous a fait dédaigner?

N'est-il pas vrai, que dans un cœur où les passions bouillonnent, dans une âme naturellement cupide ou ambitieuse, la froide abstraction du devoir exerce un trop faible empire ? Que chaque conscience réponde ; et qu'elle dise si un nom qui éveille à peine l'attention sera une digue assez puissante pour arrêter le torrent grossi de nos iniquités.

« Pour la plupart des hommes, tout amour s'éteint quand son objet est trop général. Rien n'est plus froid pour eux qu'une idée abstraite. Dites au premier venu d'aimer Dieu, il vous comprendra, et peut-être vous obéira ; dites-lui d'aimer l'*être en soi,* et cherchez ensuite si son cœur bat bien fort. » (E. Montégut.)

Il n'y a qu'un moyen. C'est de substituer à ce nom glacé, à cette vide abstraction, la vivante Majesté du Dieu dont ils sont une image lointaine. Il faut faire parler, agir, introduire au sein des familles, au sein de la société, ce Dieu guide de la conscience, et maître souverain des cœurs. Au lieu de le bannir des écoles et de la famille comme les impies entreprennent de le faire, il faut qu'il y soit toujours présent. Il faut enfin que nos sociétés désunies retrouvent la concorde au sein du père commun, et se rallient sous le drapeau sacré de la religion. A défaut des raisons que nous ne savons plus comprendre, nous pouvons au moins entrevoir par ce côté quel empire salutaire cette divine chose : l'Église, la religion, est appelée à exercer dans l'humanité.

Non, la religion n'est point comme tant d'hommes se l'imaginent, un devoir entre les autres, qui a ses pratiques particulières et momentanées dans les temples ; son action est de tous les instants, et elle s'é-

tend à toute la conduite morale de l'homme. Outre que son objet divin est la raison première et la raison dernière de tout devoir, elle est encore une institution et une force; et cette institution, cette force nécessaires à l'homme tel qu'il est, ont pour mission de le mettre et de le remettre sans cesse en la présence continue de son créateur, et de placer ce Dieu au fond de son âme comme un père qui commande, comme un juge redoutable dont les arrêts sont éternels, comme un ami qui tend la main et qui fortifie. L'homme est fidèle au devoir dans la mesure de sa fidélité à la religion qui enseigne, qui inculque, qui divinise le devoir. Il y a des exceptions ; je parle de la règle générale. Ce que nous avons dit de la nécessité, de la grandeur, de l'universalité du devoir, se reporte donc avec une force nouvelle sur la religion par qui le devoir est connu dans toute son étendue, dans toute sa divine signification, aimé et pratiqué dans toute son austérité.

Quelle sera cette religion? Quand un Français, quand un homme civilisé prononce ce mot, sa pensée se porte tout de suite à cette grande institution qui seule a mérité le nom de catholique, et qui emplit dix-huit siècles de sa divine influence.

Oui, depuis que le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous, la souveraine question que la conscience nous pose a reçu une solution qui confond l'esprit, et qui ravit le cœur. L'adoration en est devenue plus profonde, l'amour de Dieu et des hommes en a reçu des ardeurs jusqu'alors inconnues ; les règles du juste, mieux entendues, ont perdu en passant par la bouche du Sauveur, ce qu'elles avaient de trop austère, et les plus furieuses passions ont été domptées par sa grâce. « Apparuit benignitas Salvatoris nostri Dei. » La bénignité de notre Sauveur-Dieu est apparue, et elle a provoqué le pécheur à la pénitence, le juste à la charité. La religion qui est née de ce don s'est élevée à une telle hauteur au-dessus des autres, à une telle pureté de doctrine, elle a accompli de telles œuvres, qu'aujourd'hui encore, malgré les préjugés amassés contre elle, sa grandeur et sa puissance incomparables commandent la première et la principale attention. On s'efforce de la mépriser, on la conspue, on lui fait une guerre à outrance ; mais on ne peut pas détruire le fait, et ce fait impose au plus indifférent. Etre chrétien ou vivre sans Dieu est la seule alternative posée aux nations qui ont une fois connu et goûté la religion de

l'Evangile. C'est-à-dire être chrétien ou s'abîmer dans les désordres qui suivent nécessairement l'impiété. Il faut choisir entre ces deux partis.

Ainsi, tout l'intérêt qui s'attache à la question du devoir vient se concentrer dans cette autre : Qu'est-ce que la religion de Jésus-Christ ? Et vice versâ, l'examen de la religion de Jésus-Christ ne peut se faire rationnellement sans la solution préalable de la question du devoir, et des autres que celle-ci implique et que nous avons indiquées.

Il y a donc vraiment lieu à une philosophie chrétienne.

Tout ce qui conduit à Dieu, et tout ce qui renverse les obstacles pour le trouver ou pour concevoir la plénitude de son empire appartient à cette philosophie. Il nous sera difficile dans de simples articles de Revue, d'en embrasser toutes les thèses : nous choisirons celles qui nous paraissent les plus nécessaires, et qui sont l'objet des attaques de l'incrédulité moderne. Plus tard, si Dieu seconde nos désirs et nos travaux, un ouvrage plus complet achèvera ce que nous aurons commencé ici.

Nos premières thèses, opposées au scepticisme et au matérialisme contemporains, seront préparatoires à la démonstration de l'existence de Dieu. Trois voies sont ouvertes pour atteindre ce grand objet : la voie des idées, indiquée dans la parole de Dieu même : « Ego sum qui sum ; » la voie de la conscience et la voie des faits cosmologiques, qui racontent la gloire de leur cause première. Nous y engagerons successivement le lecteur qui voudra nous suivre. La première a son point de départ au principe même de la certitude, et c'est ce principe, fondement de tout le reste, qui sera l'objet de notre première étude.

Il est entendu que nos seuls moyens de preuves et d'investigations seront des vérités accessibles à notre raison, et des faits de l'ordre naturel. Nous ne nous écartons en rien des procédés qui sont propres à la philosophie, et en cela, nous ne faisons qu'obéir au vœu de l'Eglise, qui enseigne que chez l'adulte, « la *raison précède l'acte de foi.* » Et puisque parmi les principes de la raison nous adoptons pour point de départ le premier de tous, celui que tout langage suppose nécessairement, nous ferons nos premiers pas en accord avec le lecteur quel qu'il soit. Pour pouvoir nous entendre avec lui jusqu'au bout, nous nous efforcerons de marcher constamment et par un progrès continu, sur le sol ferme de la certitude.

Nos pages ne montreront d'inimitié pour personne. L'erreur, voilà notre seul ennemi ; et nous croyons faire honneur à nos lecteurs en supposant que cet ennemi nous est commun ; et que pourvu qu'il soit seul frappé, qu'on puisse le constater, nul d'entre eux n'en sera blessé.

J'entends une autre difficulté : nous sauvons bien par notre méthode l'indépendance du procédé philosophique ; mais il ne paraît pas que nous sauvions de même la dignité de la science. Il est de l'honneur de la philosophie d'être cultivée pour elle-même, sans considération d'utilité, comme l'artiste cultive l'art pour l'art. On l'abaisse quand on la réduit à un rôle de simple utilité.

Je distingue. C'est abaisser une science, un art, que de le faire servir à un ordre d'utilité inférieur au sien, par exemple à un bien-être matériel ; mais lui faire atteindre son but le plus élevé, c'est au contraire l'ennoblir. Michel-Ange a-t-il forfait à l'honneur de l'architecture, quand il a pris le Panthéon pour l'élever dans les airs ? Les Palestrina ont-ils dérogé à la dignité de leur art, quand ils l'ont égalé à la majesté auguste des mystères chrétiens ? Bossuet a-t-il fait descendre l'histoire, quand il nous en a montré la suite tracée d'un doigt divin ? Laplace enfin a-t-il fait tort au calcul, en le faisant servir à dévoiler la mécanique des cieux ? Non. Toute chose à son but ; et quand elle l'atteint, elle est utile à sa manière. L'utilité n'est donc pas déshonorante par elle-même. Il y a des services qui honorent à l'égal d'une royauté : « Servire Deo regnare est. »

Ne nous laissons donc pas éblouir par ces grands mots : l'art pour l'art, la science pour la science. « In omnibus respice finem. » Outre que la fin que nous poursuivons est nécessaire à atteindre et que « nécessité n'a pas de loi, » cette fin est si noble, que tout ce qui y conduit est ennobli par là même. Comment pourrions-nous humilier la philosophie en faisant ressortir ses plus hautes vérités, et en montrant que ces vérités touchent aux premiers problèmes de la conscience ? Le noble usage qu'on en fait ne saurait rien enlever à sa beauté. Mais elle ne sera que trop humiliée de passer par une plume débile, et ici, nous ne pouvons que nous humilier nous-même en protestant toutefois que nous dévouons à sa cause tout ce que Dieu nous a donné de forces, de temps et de patience.

2. — Tout ceci est fort bien, nous dira-t-on. Je conçois que votre

foi éprouve le besoin d'écrire ces choses, et d'en faire part aux catholiques pour les affermir, aux incrédules, pour leur persuader de se convertir ; mais pour ce qui est de ces derniers, vous prêchez dans le désert. Ils ne vous liront pas ; ils ne sauront pas même que vous ayez écrit.

Hélas ! Nous ne comprenons que trop la gravité de cette difficulté. Mais une foi de chrétien, une foi d'apôtre ne se décourage pas facilement. La nécessité de l'entreprise l'engage à y concentrer ses efforts ; la certitude d'un appui divin double son énergie et lui fait mépriser les obstacles. Pour elle, une défaite apparente cache un succès réel qui se manifestera tôt ou tard. N'obéit-elle pas à cette grande parole prononcée par Jésus montant au ciel : « Allez, enseignez toutes les nations... Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. »

La prudence est sans doute aussi sa loi ; mais cette prudence ne lui demande qu'une chose : de proportionner les moyens à la fin. Ces moyens sont-ils raisonnables ? Sont-ils faits pour être accueillis par les esprits qui ont conservé quelque amour de la sagesse ? Et ces esprits seront-ils mis en demeure de se prononcer ? Cela suffit. Dieu fera le reste, par des voies et au temps qu'Il connaît.

Voyons donc si les conditions énumérées sont ou peuvent être remplies.

D'abord, l'entreprise de ramener à la foi les âmes que les bouleversements répétés de nos révolutions lui ont enlevées, cette entreprise, dis-je, est-elle urgente ? nécessaire ? — Qui ne le voit ?

Nos sociétés sont arrivées à l'époque prédite par Bossuet, à celle de la dernière et de la plus dangereuse des hérésies : l'incrédulité. Déjà, si l'on excepte le bas peuple, le fléau a envahi l'immense majorité des hommes. Il nous enveloppe, il nous pénètre, il nous étreint. C'est l'incrédulité qui dicte les lois et qui nous gouverne. Elle, qui nous juge dans ses tribunaux, qui élève nos enfants dans ses écoles, et qui flétrit leurs jeunes cœurs du souffle de son scepticisme. Elle repaît nos esprits de ses livres et de ses spectacles, elle les régit dans ses académies ouvertes à l'athéisme lui même, elle pervertit les peuples par ses clubs, ses intrigues, ses journaux. Demain, elle aurait étouffé l'Eglise par son nombre et par son audace, si l'Eglise pouvait périr. Nous sommes enfin à sa merci, et nous n'avons que le degré de liberté qu'elle veut

bien nous octroyer. Elle a chassé notre Père du domaine qui assurait son indépendance. Quand il lui en prend fantaisie, elle chasse nos religieux, ferme nos écoles et nous enlève nos prêtres.

Quelle est l'âme chrétienne que tant de maux trouveraient insensible? Quelle poitrine d'apôtre ne renouvellerait ces cris du roi prophète : « Numquid in æternum projiciet Deus, aut non apponet ut complacitior sit adhuc? Aut in finem misericordiam suam abscindet, a generatione in generationem? Aut obliviscetur misereri Deus? Aut continebit in ira sua misericordias suas? »

Qui enfin, au souvenir des miséricordes anciennes et des changements inattendus qu'elles ont opérés, n'ajouterait plein d'espoir avec le même roi : « Et dixi : nunc cæpi ; hæc mutatio dexteræ Excelsi. »

Par quel changement de sa droite Dieu relèvera-t-il son Eglise de l'abjection où elle se trouve ? Quels triomphes lui prépare-t-il ? Nous ne le savons pas. Tout frémit, tout s'agite, mille voix s'élèvent comme à l'approche de grands événements. Quels seront-ils, quand et comment arriveront-ils, c'est le secret de Dieu.

Quoi qu'il en soit, l'action de l'homme, l'action de l'apôtre se meut dans une sphère plus humble ; et sans fermer son âme à aucune espérance, il appuie sa confiance et les motifs de son zèle sur des données plus précises. Il sait par toute l'histoire que les grands périls de l'Eglise ont toujours été suivis de secours proportionnés. Toutes les fois qu'une grande infortune, un grand danger ont apparu dans son sein, ce sein fécond, semblable à ces vigoureux tempéraments qui ne peuvent souffrir les poisons, a su produire un puissant antidote pour combattre le mal envahissant, et pour en limiter les ravages avec une efficacité qui remplit le monde d'admiration.

Elle sortait à peine de son berceau, que cette conquérante pacifique rencontra une puissance colossale lâchement armée contre son apparente faiblesse. Elle prêcha, elle versa son sang, elle donna le spectacle de ses vertus, et le colosse fut abattu.

Arius vint. Il entreprit de lui ravir son Rédempteur divin, et la puissance des Césars s'éleva une seconde fois contre elle : Dieu lui donna des Athanase, des Hilaire, des Basile.

Abélard rencontra dans saint Bernard une éloquence et une vertu qui brisèrent son orgueil de novateur.

Deux ordres religieux furent suscités de Dieu pour arracher les peuples à la séduction des Albigeois. Un troisième, sous l'impulsion d'Ignace, arrêta les flots de l'hérésie protestante. Grâce à son intrépide opposition, l'Allemagne, la Suisse, l'Angleterre gardèrent la bonne semence.

Remarquons que dans toutes ces crises menaçantes Dieu a voulu se servir des labeurs de l'homme.

Toute l'histoire de l'Eglise est pleine de ces faits qui témoignent d'une fécondité intarissable, d'une force invincible et d'un appui divin.

Eh bien, cette fécondité et cette force ne sont point épuisées, et l'appui divin n'a pas cessé d'être promis. Et puisqu'un nouveau danger, le plus terrible de tous, est venu menacer et frapper de profondes blessures cette épouse du Christ, il est temps qu'elle montre ce que son époux l'a faite, et ce qu'il a promis qu'elle resterait jusqu'à la fin des siècles. Après ses solennelles promesses et dix-huit siècles de bénédictions, Dieu ne peut point abandonner le chef-d'œuvre de ses mains, et le livrer sans défense à la merci de l'impiété.

Donc, si nous le voulons, nous avons ce qu'il faut pour combattre avec un divin avantage l'ennemi conjuré. D'ailleurs, si restreint qu'on le suppose, cet avantage est d'un trop haut prix pour ne pas solliciter tous les efforts et tous les dévouements. Or, vouloir sérieusement, c'est agir. Il faut donc que tous ceux qui dans l'Eglise sentent battre au fond de leur poitrine un cœur chrétien et qui ont une plume ou une parole, les mettent au service de la plus urgente des causes. Tout travail, tout secours est opportun, si humble qu'il soit.

L'Eglise exerce sur l'humanité deux genres d'action. Elle a un apostolat conservateur et un apostolat conquérant. Par le premier, elle instruit les siens, elle les défend contre l'ennemi, elle revendique auprès des puissances séculières la liberté de son culte et de son enseignement. Par le second qui seul nous occupe ici, et qui est aussi essentiel, ou du moins aussi nécessaire à notre époque que le premier, elle passe intrépidement la frontière, pour obéir à l'ordre de son chef : « Docete omnes gentes, » et pour combattre l'ennemi chez lui. Je me trompe : elle tend la main à tous sans distinction.

Fût-elle aussi tranquille qu'elle est menacée, elle courrait avec la même ardeur à la recherche des âmes en péril, comme font ces

sociétés de sauvetage qui se portent aux lieux où la tempête fait fureur, pour lui ravir sa proie. Ce n'est point pour se défendre qu'elle envoie ses missionnaires en Afrique, en Chine, en Australie ; c'est pour offrir ses secours, pour multiplier ses enfants, pour répandre les trésors sacrés dont elle est la dépositaire.

Mais ici, toutes les raisons de l'apostolat se réunissent. Enveloppée d'ennemis qui l'étreignent de toutes parts, l'Eglise doit arrêter leurs envahissements pour sauver ses propres enfants. La prudence toute seule l'obligerait à l'audace des conquérants. Combien plus la charité de Jésus-Christ, dont elle porte en son sein les expansives ardeurs !

A la différence de ces nations ambitieuses qui engagent des luttes sanglantes pour opprimer des rivaux, l'Eglise, cette mère des âmes, ne connaît que des luttes libératrices. Elle sauve ceux qu'elle subjugue. Elle enrichit de dons célestes les contrées qu'elle envahit. Partout, elle se présente en amie et de la part de Dieu. Voilà ce qui fait sa force et sa confiance ; voilà ce qui inspire aux siens des entreprises que la prudence humaine n'oserait imaginer. Ses procédés ne doivent point se juger aux règles ordinaires des entreprises mondaines ; il faut tenir compte des motifs, des ressources, des divins secours qui lui sont promis.

Trois moyens lui sont donnés pour travailler saintement les âmes : la prédication, la lecture, la méditation personnelle de ceux qu'elle a instruits.

Je ne parle pas des moyens plus ou moins extraordinaires que la Providence se réserve, et qui agissent sans le concours de l'homme. L'apôtre les désire, les espère, les hâte de ses vœux, mais il agit et se résout comme s'il ne les attendait pas. Dans aucun cas, ils ne le dispensent d'appliquer à la sainte cause ses forces et son industrie ; et il en repousserait la pensée comme une tentation, si elle devait ralentir son ardeur.

La prédication sera toujours le grand moyen de l'apôtre. « Fides ex auditu. » Pour la généralité des hommes, la parole, cette puissance aux aptitudes si variées, aux accents si vifs et si pénétrants, est le moyen par excellence d'instruire et de toucher. Elle s'accommode aux dispositions des auditeurs, et se met à leur unisson. Elle fait vibrer leurs âmes par un mouvement sympathique.

Sortie de la poitrine brûlante d'un saint, la parole évangélique est une flamme qui répand au loin la charité. Dix-huit siècles l'ont bien montré ; et il n'y a pas de raison pour penser qu'elle ait perdu cette puissance divine. Aussi, le plus ardent désir d'une âme chrétienne est-il de voir retentir au sein de nos sociétés blasées, quelques-unes de ces paroles conquérantes comme Dieu en a suscitées, quand il a voulu répandre sur les peuples une nouvelle effusion de sa charité.

Notre ambition ne peut pas prétendre à ces grandes conquêtes de la parole apostolique.

Le livre : l'action lente et resserrée d'une lecture sérieusement faite, voilà notre humble lot.

Le livre est très-propre à seconder le travail d'un esprit judicieux et réfléchi. L'homme sérieux et ami de la vérité aime à se poser sur des pages sérieusement écrites ; à lire, à relire, à comparer, à rapprocher les principes des conséquences ; il s'assure tout à loisir qu'il n'y a pas de surprise, et que les conclusions sont certaines. Sans exclure ses autres mérites, on doit accorder au livre le rôle d'instruire, et de convaincre la raison.

Il y a plus : par un artifice que facilitent aujourd'hui la rapidité et l'universalité des communications, la lecture peut s'élever à un apostolat moins étendu sans doute, moins pénétrant, mais pourtant comparable en efficacité à celui de la parole elle-même. Il suffit de l'offrir sous la forme d'un commerce épistolaire. S. Paul, Bossuet, la plupart des Pères l'ont, en effet, élevé jusque-là ; et nous voudrions voir ce genre d'action sérieusement inauguré, à une époque où tant d'hommes se refusent à venir entendre la parole du prêtre, et n'achètent que des livres qui achèvent de les égarer. N'est-il pas souverainement affligeant, de penser que des sociétés entières vivent tout proche de la lumière et de la chaleur, et qu'elles n'en reçoivent aucun rayon ? Que faire à cela, sinon imaginer quelque procédé pour introduire cette chaleur et cette lumière dans les demeures mêmes où l'on se renferme ? Le soleil de l'Evangile serait-il moins puissant, moins flexible, moins pénétrant que ce grand astre dont il est dit : « Nec est qui se abscondat calore ejus? »

Non. Il y a moyen. Une lettre d'ami ouvre toutes les portes. Une

lettre d'apôtre convaincu et rempli d'amour pour les âmes, une lettre répétée autant de fois que l'exigent l'instruction à offrir, la résolution à persuader, traversera, sans rien ébranler, les barrières qu'on nous oppose. Aux avantages du livre, le commerce épistolaire en allie plusieurs dont se glorifie la prédication, puisqu'il met en rapport avec le lecteur, qu'il permet d'en recevoir des réponses et des demandes et de se plier aux besoins si divers des hommes.

Je n'entends point par là, c'est trop clair, un échange de pensées entre deux personnes, où chacun s'astreint à la forme ordinaire d'une lettre ; ce serait à n'en pas finir. J'entends simplement qu'un auteur chrétien, se plaçant en face des besoins d'une classe de personnes, leur compose une suite progressive de lectures, et *prenne soin de la leur faire parvenir gratuitement*, avec une lettre explicative qui sollicite leur attention, et qui offre de donner ultérieurement les explications dont le désir serait exprimé par les intéressés. Plus il s'établira d'intimité entre l'auteur et les lecteurs, mieux le but sera atteint.

C'est à l'auteur à s'industrier pour cela ; et ce n'est que par son zèle industrieux, que son action pourra devenir vraiment apostolique. S'il se contente d'écrire, ou d'établir des bibliothèques dont les chrétiens seuls font usage, il perd le fruit le plus précieux de ses peines. Sans doute, il sera toujours difficile de faire accueillir par toute une classe d'hommes une lecture qui heurte ses préjugés les plus chers, et l'on n'y réussira jamais que partiellement ; il faudra même, pour ce succès incomplet, y mettre de la résolution et de la prudence ; braver le respect humain ; ne pas craindre des rebuts multipliés. Je conviens que les moyens ordinaires et accoutumés sont plus commodes, et qu'ils exposent à de moindres inconvénients. Mais depuis quand l'apôtre calcule-t-il la peine et les dangers, lorsqu'il a devant lui un but de charité ? Fort de l'appui de Dieu, fort de sa foi et de son zèle, l'apostolat de Jésus-Christ a l'audace des conquérants. Tant qu'il ne craint de blesser que la routine et la délicatesse du monde ou sa propre renommée, il marche d'un cœur ferme à sa sainte conquête.

Je n'ai pas besoin de citer les faits : tous les siècles de l'Eglise en sont pleins. Sans eux, sans cette audace plus qu'ordinaire, l'Eglise ne serait point catholique.

Mettons-nous sans respect humain et sans parti pris dans la réalité

des choses, et puisqu'on parle de prudence, pesons les raisons de part et d'autre. Quel mal peut entraîner l'apostolat que je propose ? Ces lettres parties d'une âme aimante et convaincue, sont-elles de nature à blesser en quelque chose le destinataire ? Voyons. Que blesseront-elles en lui ? Le corps ? Non. L'esprit ? Elles sont faites pour l'ouvrir à la lumière. Le cœur ? Elles le convient à un divin amour. La liberté ? Que peut faire un simple papier pour la violenter ? Les préjugés ? Oui, et ce sera un bienfait : bienfait bénévolement offert, et qu'on a la liberté de refuser. La susceptibilité ? Peut-être. Oui, l'originalité du procédé en étonnera plusieurs, et pourra irriter pour un moment quelques fibres trop sensibles : voilà tout.

Mettez ce léger inconvénient en balance avec l'espérance d'éclairer quelques âmes, de les arracher aux sophismes dont on a assourdi leurs oreilles, et prononcez.

Il faudra, sans doute, faire un choix ; s'adresser aux esprits présumés les plus sérieux, les plus accessibles à une parole de bon sens ; à ceux qui tiennent à honneur qu'on leur dise la franche vérité. Il faudra se souvenir aussi qu'on n'est pas chez soi, et qu'on n'a le droit de se présenter chez les autres qu'avec les marques du respect, de l'estime, et d'une véritable amitié. Toute entreprise a ses règles, qu'il faut savoir garder.

Le problème est résolu. La difficulté de trouver des lecteurs parmi les plus intéressés à nous lire, est vaincue, autant du moins qu'elle puisse l'être.

Ceux-là mêmes qui feront les revêches, sentiront l'aiguillon ; et, la grâce de Dieu aidant, la liqueur divine une fois introduite, produira tôt ou tard quelques salutaires effets. Des préjugés seront détruits ou ébranlés ; des doutes seront ravivés ; des consciences endormies seront réveillées, et mises en présence d'elles-mêmes et de leurs destinées...

En somme, et dans une entreprise où l'on se propose d'instruire et de convaincre la raison, il y a au moins autant à espérer de l'action d'une lettre d'apôtre adressée à des esprits choisis et qui aiment à réfléchir, que d'une prédication qui coule, qui glisse avec la vitesse de la parole.

Qui ne désirerait pouvoir parler à tant d'âmes éloignées du salut par

le malheur du temps? Eh bien, qu'on leur écrive, qu'on écrive pour elles, et qu'on place sous leurs yeux les réflexions que la charité aura dictées, et on aura fait plus encore peut-être. Naguères, un généreux chrétien donnait l'exemple de ce procédé pour solliciter en faveur des pauvres l'aumône de plusieurs. Une association catholique mettait en avant tout dernièrement un semblable moyen. Il est adapté aux goûts de l'époque, puisque partout la presse aspire à gouverner les hommes et que déjà peut-être elle est, en fait, la première puissance de l'univers civilisé.

Je n'ai pas besoin de dire que l'apostolat dont je parle est susceptible de se multiplier comme les diverses classes de la société, et qu'il doit le faire, tout comme l'apostolat de la parole. Il me semble, par exemple, qu'il y aurait un grand bien à espérer d'une correspondance amicale offerte aux écrivains hétérodoxes qui s'occupent d'histoire. Que d'erreurs funestes on leur épargnerait ! Habitués à lire de préférence les auteurs qui circulent dans leur milieu, ils tombent comme fatalement dans la partialité et l'injustice, et leur plume ne sert qu'à perpétuer la calomnie. Certainement plusieurs accepteraient avec reconnaissance de plus sûres informations. Les études d'un Gorini n'ont pas été sans succès auprès des illustres écrivains dont il a relevé les méprises.

Il est encore entendu que la forme de pareils écrits, leur mode de publication, leur périodicité plus ou moins éloignée sont autant de moyens à adapter à leur fin commune. La pensée essentielle est celle-ci: *Faire parvenir franco aux différentes classes de nos sociétés dévoyées un enseignement qui leur dessille les yeux, et qui les sollicite à cesser cette existence d'athéisme pratique qui certainement leur pèse.* Les presser de revenir à ce Jésus, qui aujourd'hui comme il y a deux mille ans, est leur seul Sauveur, leur seul Médiateur auprès de Dieu, leur seule voie pour retrouver Dieu.

Si l'on peut proposer cet enseignement par lettres, et pour ainsi dire *de ore ad os*, ce sera très bien. Si on ne le peut pas, qu'on le propose sous une forme plus générale, mais toujours appropriée à la classe de personnes qu'on aura choisie, à la manière des écrits de Mgr de Ségur ; qu'on entreprenne des publications périodiques, et que dans chaque localité, des personnes entendues et amies de Dieu fassent parvenir les écrits *franco* à leur destination.

En deux mots. La presse est devenue une puissance, et elle est extrêmement active pour corrompre : qu'elle ne le soit pas moins pour régénérer.

Pour cela, un double progrès est à réaliser.

1. Si l'on excepte des écrits fort peu nombreux, tels que les belles études de M. A. Nicolas et les intéressants opuscules de Mgr de Ségur, les écrivains catholiques s'occupent peu de ces multitudes d'âmes qui ont abandonné la pratique de la religion, et qui sont nos voisins, nos proches, nos instituteurs, les arbitres de nos destinées : il me paraît urgent, nécessaire, de s'en occuper très-sérieusement.

2. Le peu qu'on écrit à l'adresse de ces âmes abandonnées, on ne prend pas un soin suffisant de le leur faire parvenir gratuitement. Il arrive de là qu'on aura écrit pour des lecteurs qui ne liront pas : on doit aviser aux moyens de faire mettre chaque ouvrage sous les yeux des intéressés. Les aumônes des fidèles couvriront les frais de port et d'impression, et l'industrie de personnes amies du bien saura faire une judicieuse distribution.

Mais quoi ? Faut-il donc remuer tout un monde à propos d'un ouvrage qui obtiendra à peine quelques lecteurs sérieux ? — En faveur de l'auteur, non. En faveur des âmes qu'il a voulu secourir, pourquoi pas ? Jésus-Christ a donné son sang : pourquoi ses membres ne donneraient-ils pas et et joyeusement leur obole ou leur industrieuse activité ? La charité chrétienne est universelle. Plus elle donne, plus elle veut donner.

Au reste, l'œuvre dont nous parlons ne doit point être l'œuvre d'un seul, ni l'œuvre d'un jour. C'est une œuvre continue, où les apôtres succèdent aux apôtres, le zèle au zèle. La bonne presse ne doit pas plus sommeiller que la mauvaise, et elle a droit à plus d'audace et d'insistance : « Insta opportune, importune. »

On devine le reste, et je ne me sens pas mission pour en dire davantage. Le jour où la miséricordieuse bonté de notre Sauveur-Dieu aura décidé de répandre aussi par cette voie, sans préjudice des autres, ses eaux inépuisables, elle suscitera des apôtres ; et ces apôtres trouveront dans leur prudence, dans leur zèle, dans l'esprit de leur vocation, dans l'obole et l'industrie multipliée des fidèles, les moyens de faire fructifier leur sainte entreprise. Ils sauront aussi lui assurer les conditions d'universalité et de durée que l'Eglise sait attacher à toutes ses œuvres.

Rogemus ergo Dominum messis, ut mittat operarios in messem suam. Que d'épis mûrs, dans cette immense moisson du monde, attendent la main qui les rassemble au grenier du Père de famille ! Que de malades qui ignorent leur médecin, et périssent ! Que de navigateurs qui, toute leur vie, font force de rames en direction contraire au port, et qui finissent par tomber épuisés dans l'abîme !

Les présentes études ont été entreprises sous l'inspiration de ces pensées et avec le dessein de poursuivre, dans une sphère fort étroite, il est vrai, le but indiqué. J'ai encore à expliquer en quelques mots le troisième des moyens offerts à l'apôtre, moyen qui doit mettre le couronnement à son action, et dont nous proposerons l'usage par une suite de méditations placées aux dernières pages de notre ouvrage. Je veux parler de *la méditation personnelle des âmes à ramener à Dieu.*

Un négociant a résolu de faire fortune. C'est à cela qu'il consacre les talents que Dieu lui a donnés. C'est pour cela qu'il équipe des vaisseaux, qu'il entretient des correspondances à l'étranger, qu'il s'informe du mouvement des affaires, qu'il achète et qu'il vend. On peut faire deux parts des moments de cet homme. Tantôt il est tout occupé à faire réussir une entreprise ; il va, il vient, il écrit, il mène son monde ; tantôt il se retire seul dans son cabinet : et là, en présence de ses comptes et des données de son commerce, son esprit combine les moyens de réparer telle perte, de grossir ou d'assurer tel bénéfice. Dans le premier cas, il agit ; dans le second, il agit encore ; mais son action s'appelle une méditation. Il médite pour retourner à l'action proprement dite avec une nouvelle résolution, et de nouvelles garanties de succès.

Tout homme sérieux, tout homme résolu d'appliquer à un grand dessein ses facultés, son temps, tout lui-même, se comporte de la sorte, et partage ainsi ses moments. C'est une nécessité de notre nature. On ne peut pas tout à la fois se dépenser à l'action, et mûrir ses conseils ; être le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif de son propre royaume. Il faut être l'un et l'autre successivement pour satisfaire l'adage du sage : Age quod agis.

L'affaire d'embrasser une religion est sans doute aussi un grand dessein. Elle est susceptible d'être conduite avec plus ou moins de savoir-faire, de prudence et de résolution. Il faut donc également distribuer en deux parts les occupations dont elle se compose. Il y aura un

temps pour les recherches de l'esprit ; pour peser les raisons, vérifier les titres historiques, interroger qui de droit ; et puis, il y aura un autre temps pour les décisions de la volonté. C'est le moment du conseil. Chaque faculté fait son rapport sur les données qu'elle a recueillies, et le jugement définitif est prononcé, en présence de la souveraine Justice.

Alors, le cœur se met de la partie ; car il s'agit de contracter avec le plus aimant des Pères une alliance désormais indissoluble. Et pour cela, il faut rompre avec d'anciennes habitudes ; s'en proposer de nouvelles ; comprendre la nature et l'étendue des engagements, afin de ne point forfaire à la plus haute des obligations, et de mériter ce beau nom de fidèle à qui Jésus-Christ a promis la couronne d'immortalité.

Un homme raisonnable, un philosophe, doit comprendre les convenances, j'allais dire la nécessité d'une semblable préparation.

Donc, après que la lecture et l'étude, après que le souffle de la grâce, auront conduit une âme de l'incrédulité à l'assentiment de l'indifférence, à un commencement d'affection, il sera opportun de lui offrir une suite de méditations qui la préparent au grand acte où la logique, la conscience, l'action divine l'auront amenée. Ce sera le couronnement de notre philosophie chrétienne.

S. Augustin impose trois conditions à celui qui entreprend de persuader ses semblables : « Veritas pateat, veritas placeat, veritas moveat. » La suite de nos études philosophiques s'efforcera de remplir la première condition. La deuxième se remplira d'elle-même, si nous avons le bonheur de rencontrer des esprits qui se plaisent aux grandes et sérieuses vérités, et qui les aiment sous leur plus simple vêtement. Dieu et la piété de plusieurs aideront les méditations dont nous venons de parler à remplir la troisième condition.

Tout ce travail d'études et de méditations privées s'adresse à un trop petit nombre de personnes pour que nous n'ayons pas le désir de le voir se répéter sous cette autre forme de l'apostolat où l'homme par la parole et par les autres ressources de l'éloquence, transmet pour ainsi dire son âme tout entière. Il est évident qu'une suite semblable d'études et de méditations sera avantageusement exposée, prêchée avec l'accent de la conviction et du zèle, à une réunion qu'on aurait pris soin de former. Ceci regarde ceux qui se sentent une âme d'apôtre, secondée par une parole puissante.

Ah ! si nous en avions les aptitudes, il y a longtemps que nous eussions nous-même tenté cette belle entreprise. Nous y eussions versé de bon cœur toute notre âme et toutes nos forces. Mais dans sa sagesse adorable, Dieu nous a refusé ces aptitudes, et nous remplaçons du moins une action impossible par nos supplications et par nos cris. Nous crions à nos frères dans l'apostolat de toute l'énergie que donnent une conviction longuement mûrie, un profond amour de notre Mère, l'Eglise catholique, et l'amère douleur de voir tant d'âmes sans secours, sur la pente de la perdition.

Nous n'avons qu'une plume déjà vieille et fatiguée : nous l'userons jusqu'au tronçon. Et parce que son trop froid langage ne saurait pas trouver d'oreilles disposées d'elles-mêmes à venir l'entendre, par un coup d'audace que la charité autorise, nous irons nous-même frapper à ces oreilles endormies. Et puis, nous prierons le Sauveur des hommes de se souvenir de son sang versé et de ses promesses.

Domine, salva nos, perimus.

Voici la suite sommaire de nos études :

Thèses de philosophie générale opposées au scepticisme, au rationalisme et au matérialisme, et préparant celles de l'existence de Dieu et de la spiritualité de l'âme.

Existence et attributs de Dieu.

Nature et destinées de l'homme.

Principes de morale.

Démonstration de la religion.

Méditations sur les motifs d'un retour à la pratique de la religion.

J. Chartier, S. J.

L'EMBRYOTOMIE AU POINT DE VUE MORAL.

REPONSE A UN ARTICLE DES *Acta Sanctæ Sedis.*

DEUXIÈME ARTICLE (1).

II.

Nous arrivons à la deuxième partie de la dissertation des *Acta*, où l'auteur se propose de démontrer qu'en faveur de la licéité de l'embryotomie, quand il s'agit de sauver la mère, milite une raison très-grave et très-claire, qui a échappé jusqu'à ce jour aux théologiens et moralistes : « Quod ratio admodum gravis et clara ab auctoribus haud observata occurrit. » — C'est là, nous semble-t-il, assumer une tâche bien ardue. La craniotomie ne date pas d'hier, ni même des temps modernes : « Aucune opération, dit le docteur Naegelé n'a été entreprise plus souvent dans l'antiquité... A partir d'Hippocrate, qui en a déjà décrit le manuel opératoire, l'embryotomie a joui pendant de longues années d'une grande considération. » — Il n'est pas de casuiste dans l'école qui n'ait posé le doute relatif à la destruction du fœtus, quand il s'agit de sauvegarder soit l'honneur, soit la vie de la mère. Et il aurait fallu dix-neuf siècles de christianisme, pour révéler à l'Eglise un considérant « très-grave et très-clair, » qui renverse une solution jusque-là regardée unanimement comme la seule vraie, et la seule conforme aux principes de la loi naturelle et divine ! Ne semble-t-il pas que nous pourrions passer outre, et terminer ici notre réponse à l'article du canoniste romain ? Toutefois, comme ce n'est point contre un adversaire vulgaire que nous défendons la doctrine traditionelle, nous poursuivrons jusqu'au bout notre examen.

Avant tout, dégageons un côté important de la question où, par suite d'une connaissance imparfaite du sujet, l'on a cru découvrir un argument plus ou moins décisif : *In craniotomia occurrit quoque, quod maximum est, bonum spirituale infantis Omissa enim ejusmodi craniotomiæ operatione infans moritur sine baptismate ; sed hac operatione adhibita baptizatur : medicum enim instrumentum ita est confectum ut primum lacerare valeat membranam qua fœtus involvitur, ut inde aqua infundi possit in capite e*

(1) Voir le numéro de septembre, p. 247.

membrana prodeunte. — L'auteur met ici en cause l'intérêt spirituel de l'enfant. Avec la craniotomie, dit-il, son salut éternel est assuré : en négligeant cette opération l'âme, de l'enfant est perdue à tout jamais. Sans nul doute un pareil argument, s'il était justifié, pèserait lourd dans la balance, mais la vérité est qu'il manque absolument de base. La collation du sacrement de baptême n'a rien de commun avec l'embryotomie. Nous nous croyons autorisé à l'affirmer, et nous prions notre honorable contradicteur de nous dispenser ici d'une démonstration qui nous écarterait un peu trop des sentiers de la science purement théologique. Qu'il veuille bien, la définition de la craniotomie sous les yeux, lire ce qu'a écrit sur le baptême de l'enfant non encore né le docte Lambertini (de Syn. diæc., l. VII, c. V, n. 2) et il retranchera volontiers ce paragraphe de son argumentation.

Nous oserions le prier d'en effacer aussi un autre, où les théologiens sont accusés de produire une citation peu digne de leur gravité.

Il s'agit des paroles de S. Ambroise : *Si alteri subveniri non potest nisi alter laedatur, commodius est neutrum juvare.* Nous avons entendu Mgr Kenrick citer ce texte après la plupart des anciens théologiens. A ce propos, l'auteur des *Acta* écrit ce qui suit : *Nullimode est habenda ratio auctoritatis, quam frustra allegant, S. Ambrosii, quæ quidem allegatio digna haud est adeo gravium auctorum. Namque S. Ambrosius Off. l.* III, *c.* 9, *loquitur de clerico qui ut moribundus testamentum commutet curat, ut scilicet alium hæredem instituat, qui nullum jus habet ad ejus hæreditatem. At vero quomodo hæc locum habere possunt in matre, quæ verum jus habet ad tuendam propriam vitam.*

En vérité, nous ne voyons pas comment cela prouve que la dignité des théologiens soit ici le moins du monde atteinte. Ils n'ignoraient point que S. Ambroise avait prononcé la susdite sentence en parlant des devoirs des clercs à l'endroit des biens temporels. Ils citent le chapitre et le livre d'où elle est tirée, et de plus ils apprennent au lecteur qu'on la trouve insérée dans le Décret de Gratien, c. *Denique* 14 q. 5. Mais ils ont pensé d'une part, que cette même sentence énonçait un principe absolu et général de la morale chrétienne, et d'autre part que dans le cas en question, écraser ou transpercer la tête de l'enfant, dût même cette opération sauver la mère, c'était le *blesser.* Ils ont donc pu, semble-t-il, très-légitimement proclamer l'immoralité d'un pareil acte en se fondant sur ce que, comme dit très-bien S. Ambroise : Si alteri subveniri non potest nisi alter laedatur, commodius est neutrum juvare. S'il était permis de taxer un auteur de légèreté pour une citation analogue, on pourrait se demander qui échapperait à ce reproche.

Nous redonnons la parole à notre honorable contradicteur.

Ad instar fundamenti in hac quæstione ponendum est, quod craniotomia non adhibita certum sit infantem pater perire ; ita ut in hoc consistat discrimen, quod omissa craniotomia ambo pereant, tum mater tum infans ; eo remedio adhibito, infans in eadem conditione manet, id est moritur, mater servatur. Porro hoc erat considerandum, quod nemo auctorum consideravit, quæstionem collocantes in falsa positione. — Ce que l'auteur établit ici « comme fondement de la question,» nous l'avons nous-même exprimé dans un de nos articles (1), avec la différence que cela nous avait paru très-obvie et ressortant naturellement du sujet, tandis qu'il y voit un considérant inaperçu jusqu'à ce jour.

Il est douteux que nos lecteurs trouvent là rien de nouveau En tous cas, ce côté de la question n'a point échappé aux moralistes anciens. Pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir le premier venu d'entre eux, au chapitre *de abortus* ou *de occisione innocentis*, et les yeux tombent aussitôt sur des questions comme celles-ci : « Quid si certa mors utriusque nisi adhibeatur tale pharmacum et probabile sit matrem posse salvam conservari illo adhibito ? » (Lessius) — « Si tali remedio non adhibito valde probabile esset utrumque moriturum, eo vero adhibito probabile esset matrem saltem posse conservari, an in tali casu possit adhiberi. » (Diana) — « Quid si de vita matris et fœtus omnino desperatum sit ?..» (Sanchez), etc., etc...

Nous continuons le texte des *Acta* : « *Ipsi enim auctores in ejusmodi quæstione semper considerarunt in infante jus vitæ, quod facto perdidit, atque haud animadverterunt unicum jus quod infanti superfuit, esse illud eligendi modum moriendi. Hinc verus quæstionis status non ille est quem auctores supposuerunt, sed e converso hic est : an infans, cum necessario mori debeat, jus habeat eligendi medium quod cum ipso simul matrem perimat alio medio omisso quod, dum pejorem conditionem suam non facit in qua est (cum tandem mori debeat), matrem incolumem reddit. Porro, ita constituta quæstione, puto non solum clarum esse, sed etiam evidens, neminem posse sibi vindicare ejusmodi electionis jus cum damno vitæ alienæ, multoque minus cum damno vitæ matris. Namque quodnam tandem est bonum illud uno potius quam alio modo moriendi, quod comparari possit cum vita alterius et, quod magis est, um vitaematris ? Idem enim esset ac in comparatione poner irrationabile arbitrium (quod utpote irrationabile nullum creare potest jus) cum supremo bono ac jure temporali hominis atque adeo propriæ matris.*

Dans ces lignes jointes à celles que nous avons transcrites plus haut, le lecteur a tout ce que l'écrivain des *Acta* prétend donner de neuf pour

(1) V. tome VI, 1872, p. 194.

justifier la craniotomie. Le reste de sa dissertation est consacré à rebattre les arguments un peu usés de l'agression injuste et de l'intention indirecte, dont nous avons parlé nous-même assez longuement l'an dernier (1). Nous nous en tiendrons donc au texte qu'on vient de lire. Or, pour en juger la valeur probante, il convient de rappeler ce qui suit : chaque fois que le théologien se trouve en face d'une doctrine non pas précisément unanime, mais seulement commune dans l'école, il doit, suivant Melchior Cano et S. Alphonse cités par notre honorable contradicteur, s'y ranger, « nisi plane gravis et nemini observata ratio aut auctoritas, *sed clara atque perspecta* obstet. » Or en ce qu'on vient de lire, aperçoit-on cette raison claire et évidente...? Nous osons aller plus loin et nous demandons : Ces lignes énoncent-elles à proprement parler une raison, c'est-à-dire une preuve ou un argument? Sans nul doute, les moralistes, en appliquant au cas présent le commandement du Seigneur : *Non occides*, ont vu dans l'enfant le droit de n'être pas tué ou un droit à la vie. Vous dites que pour lui ce droit est perdu, qu'il ne lui en reste point d'autre que celui de choisir « le mode dont il mourra. » Mais si nous ne nous faisons point illusion, c'est là précisément le nœud de la difficulté. La résoudre par une affirmation pure et simple, ce n'est pas enrichir le domaine de la science. Vous fondez votre solution uniquement sur la situation réciproque de la mère et de l'enfant. Or, nous le redisons, cette situation a été parfaitement connue et appréciée par nos devanciers. De tout temps on a su que la pauvre Eve, par sa coupable légèreté, avait attiré sur elle et sur ses filles cette sévère mais juste sentence : *In dolore paries filios.* On savait également que cette douleur, au lieu d'engendrer une vie nouvelle, ne produit parfois qu'une double mort. On n'ignorait pas non plus que la nature, dont le péché a fait un ennemi, va quelquefois jusqu'à opposer au petit être qui demande à faire son entrée dans le monde une barrière infranchissable, et le force à mourir avant de lui avoir permis de naître. L'histoire des misères de l'humanité déchue avait appris tout cela aux casuistes d'autrefois, comme elle le redit à ceux d'aujourd'hui ; mais la morale chrétienne n'a jamais admis que le fait seul de l'impossibilité de prolonger, pour les causes naturelles, l'existence au-delà d'un terme donné, ravisse à l'homme le droit actuel à la vie, ni même le dispense du devoir de vivre, tant que l'heure suprême

(1) V. la *Revue*, t. v, 1872, p. 565 et suiv.; — t. vi, p. 301. — L'auteur des *Acta* insiste sur la distinction de l'agression *formellement* et *matériellement* injuste. Nous oserions lui demander qui jamais a songé qu'il pût être ici question d'une agression coupable *formellement.*

n'a pas sonné. Elle n'a jamais admis qu'à cet homme il ne reste d'autre droit que celui de décerner par quelle issue son âme immortelle s'échappera de l'enveloppe périssable qui la retient prisonnière. Saül blessé mortellement n'était point autorisé à se jeter sur son épée, ni à se choisir « le mode de mourir ; » et de son côté le soldat amalécite, en se vantant de l'avoir achevé, se déclarait coupable du crime d'assassinat.

Une autre comparaison. — Un batelier reçoit un passager dans sa frêle embarcation. La mer est battue par les vents ; ils vont être fatalement engloutis tous deux, si l'un ou l'autre n'est sacrifié. Le batelier se jette sur son compagnon, lui brûle la cervelle et abandonne son corps aux flots. Cet acte est-il justifié par la morale chrétienne ? Nous ne pensons pas que l'on puisse citer un seul théologien casuiste ayant répondu affirmativement ; et cependant telle serait la réponse de notre auteur, au moins si l'on en juge d'après ses principes. Ne dira-t-il pas que le pauvre passager devant périr dans quelques instants a perdu son droit à la vie, et qu'il ne lui reste que la liberté de choisir le genre de mort ? D'où la question se pose en réalité ainsi : *An* juvenis vector, *cum necessario mori debeat, jus habeat eligendi medium quod cum ipso simul* navicularium *perimat, alio medio omisso quod, dum pejorem conditionem suam non facit in qua est* (*cum tandem mori debeat*) navicularium *incolumem reddit ?* Il demandera encore : *Quodnam tandem est bonum illud uno potius quam alio modo moriendi, quod comparari possit cum vita alterius ?* Et en effet il n'y a pas grand avantage à être enseveli dans les ondes plutôt qu'à recevoir une balle dans la tête. Il existe, il est vrai, une différence entre les deux cas. Le passager est entré dans la barque librement, peut-être sur ses plus vives instances ; peut-être il y a été reçu par charité, et sans doute il aura prévu le danger qu'il allait courir, *saltem in confuso* ; tandis que l'innocent petit être que la mère porte en son sein y a été renfermé sans sa participation, par suite d'un acte peut-être tout égoïste, librement posé par celle dont il a droit d'exiger aide et protection.

Nous n'insisterons pas davantage. Aussi bien nous suffit-il d'avoir démontré que, d'une part, *nulle* autorité théologique ne saurait être invoquée en faveur de la licéité de la craniotomie, et d'autre part que la dissertation des *Acta* ne produit aucun argument nouveau qui nous autorise à nous écarter sur ce point de l'enseignement unanime et traditionnel.

III.

Il reste toutefois encore une difficulté mise en avant par notre honorable adversaire, et dont il ne sera pas inopportun de dire un mot

avant de conclure : *Craniotomia... ætate nostra in communi usu est apud artis medicæ peritos, qui bona fide existimant rem licitam esse.* Et l'on demande si, « cela étant, il est permis d'imposer ce *Numquam licet*, qui enverrait nécessairement en enfer beaucoup de médecins auxquels, vu la coutume générale, il est impossible de s'abstenir de cette opération. » — Le sentiment qui a dicté ces lignes est sans doute très-louable, et à ne consulter que l'inclination de notre cœur, nous nous y associerions pleinement et bien volontiers. Mais nous estimons que, dans des questions de principe, comme celle dont nous nous occupons, la raison doit primer le sentiment, et nous soutenons le *Nunquam licet*, à la suite de toute la tradition chrétienne, sans que pour cela nous entendions envoyer personne en enfer. Il en est un autre qui jugera et qui condamnera, et ses sentences seront justes, quoique dans plus d'un cas elles puissent paraître en contradiction avec la rigueur de certains principes abstraits.

Au reste, nous ne nions pas que la science moderne tend de plus en plus à justifier, et même à imposer parfois au praticien l'opération que nous continuons à croire immorale. Voici certaines indications puisées à bonne source, et qui donnent la mesure du progrès des doctrines embryotomistes ; nous dirons ensuite sous quelle influence ce progrès s'est effectué. « Les praticiens les plus anciens (c'est-à-dire ceux des siècles de foi) admettaient en principe qu'il ne faut faire l'embryotomie que sur les fœtus *morts* » (1). — « L'embryotomie, à laquelle les anglais et les allemands ont souvent recours quand rien n'annonce que le fœtus ait cessé de vivre et dans le seul intérêt de la conservation de la mère, n'est pratiquée en France que quand on a toute raison de penser que le fœtus est mort (2). » — Ces lignes ont été publiées à Paris en 1835. Vingt années plus tard (1853), les célèbres docteurs Naegeli et Grenzer écrivaient encore ce qui suit : « La plupart des médecins, surtout en France et en Allemagne, admettent qu'il n'est permis *sous aucun prétexte* de perforer le crâne d'un fœtus vivant . » Et incontinent après ils ajoutaient : « Nous avons déjà exprimé notre avis sur la question. La mère seule, si elle est saine d'esprit, a le droit de se prononcer dans un pareil conflit entre son existence et celle de son enfant... Si elle préfère sacrifier ce dernier, le praticien fera la perforation. Dans notre conviction, c'est la seule qui soit approuvée par la raison et la morale. »

(1) Les docteurs Naegeli et Grenzer.

(2) Les docteurs Desormeaux et P. Dubois. — Diction. de médecine ou répertoire général des sciences médicales ; art. *Embryotomie*.

— En 1869 on écrivait : « Presque tous les praticiens anglais sont d'avis qu'il faut sacrifier l'enfant, toutes les fois qu'il peut être extrait par l'embryotomie. Ces principes tendent de plus en plus à se répandre en France (1). » Enfin le nouveau Dictionnaire de médecine et de chirurgie (en 30 volumes) paru en 1870 (2), contient ce qui suit : « Quand le fœtus est mort, l'embryotomie peut être pratiquée.... La seule question délicate à résoudre est celle de la vie ou de la mort préalable de l'enfant..... Lorsque l'enfant est vivant et viable, la ligne de conduite à suivre est plus difficile à tracer. Aussi médecins, théologiens, juriconsultes se sont séparés en deux camps. *Adhuc sub judice lis est.* Chacun est libre d'écouter la voix de sa conscience..... En Angleterre on se décide facilement à pratiquer l'embryotomie ; la plupart des praticiens sacrifient l'enfant. Ils estiment que la vie de la mère est plus précieuse pour la famille et la société, que celle d'un enfant dont l'existence et l'avenir sont précaires..... De jour en jour on se rapproche en France de la pratique anglaise.... Cependant le professeur Stoltz (de la faculté de Strasbourg) déclare qu'il ne se résoudra jamais à porter des instruments destructeurs sur un être plein de vie. » — Telle est donc aujourd'hui la situation. C'est l'Angleterre protestante qui la première a emboîté le pas ; l'Allemagne également protestante a suivi ; la France, après avoir résisté de longues années, se laisse enfin elle aussi entraîner par le courant.

Maintenant, sous l'empire de quelles idées cette doctrine a-t-elle envahi le corps médical? Les voici telles qu'en substance elles se sont produites dans des ouvrages spéciaux publiés en notre siècle. « L'embryon est un être vivant et non animé ; un être qui diffère à peine de la plante ; un parasite presque inerte, ne jouissant d'aucune faculté morale. L'embryon est déjà menacé de toutes parts ; sa vie future est incertaine ; c'est un être à peine ébauché ; il ne tient au monde par aucun lien extérieur ; son importance sociale est presque nulle (3). » — « Nous croyons d'une manière absolue qu'une mère de famille a plus de droit à la vie que le fœtus qui n'est pas encore vivant (on le suppose cependant déjà arrivé à terme), et qui est soumis avant

(1) Le docteur Aubenas, de la faculté de Strasbourg.

(2) Ce dictionnaire est rédigé par les représentants les plus autorisés de la science médicale en France.

(3) Les docteurs Bichat, Velpeau, Simonart, Fodéré, Cazeaux, etc., cités par le docteur Hubert. — V. Bulletin de l'Académie royale de médecine de Belgique, t. XI, n. 6.

d'être homme à tant de chances de périls. » Suit une statistique du nombre de vies que sauve l'embryotomie comparée à l'opération césarienne ; puis l'auteur continue : « Mais ces chiffres deviennent bien autrement effrayants et militent singulièrement en faveur de la mère, si l'on se demande combien il vivra de ces enfants à l'âge de la mère (1). » — La conclusion du docteur qui a écrit ces lignes est qu'il faut supprimer, autant que possible, l'opération césarienne, et sacrifier l'enfant sans scrupule, aussitôt qu'il a été constaté qu'il ne peut naître vivant.

Tels sont les doctrines et les principes auxquels la craniotomie sur l'enfant vivant doit son triomphe, de date récente, dans la science moderne. Ils diffèrent quelque peu, pensons-nous, des principes qu'un théologien pourrait faire valoir dans le même sens, mais dont l'influence a été nulle, ou à peu près, sur l'esprit des docteurs de nos facultés. Le seul argument que le moraliste honnête et chrétien doive et puisse prendre en considération, c'est celui de la légitime défense contre une agression injuste. Mais sa faiblesse est telle, qu'il n'a jamais pu se naturaliser, même dans la science médicale. Au commencement du dernier siècle, le célèbre chirurgien de Francfort, Heister (2), essaya de le faire valoir ; il eut quelques partisans et la chose en demeura là. Il a fallu que le *progrès* vînt aplanir les voies à des arguments plus palpables, et habituât la raison à se montrer moins raide et moins absolue, quand les grands intérêts matériels sont en jeu.

Avant de terminer, qu'on nous permette de transcrire, en abrégeant, ce qu'a écrit, au sujet de l'agression injuste du fœtus, une des plus grandes illustrations médicales de la faculté de Louvain, le docteur Hubert, déjà plusieurs fois cité dans notre travail : « Nous ne le cachons point, il (l'argument susdit) a pendant un certain temps ébranlé notre conviction, et ce n'est qu'après y avoir longtemps réfléchi que nous croyons être parvenus à en découvrir les vices.

« Pour le réduire à sa juste valeur, examinons 1° en quoi consiste la légitime défense ; 2° si la mère et le médecin réunissent les conditions que requièrent la morale pour opposer au fœtus une défense légitime.

« Se défendre, c'est repousser la force par la force. Aussi longtemps que par ses actes il ne l'a point aliéné, chaque individu a et conserve

(1) Le docteur Vincent-Genod. — Des droits à la vie de la mère et de l'enfant (1858).

(2) V. Caugiamila, *Embryologia sacra*, l. I, c. III et IV.

le droit de repousser toute agression corporelle par des moyens proportionnés à la gravité de l'attaque. Voilà le principe.

« Or est-il soutenable en morale pure, qu'ici il y ait attaque injuste de la part du fœtus ?

« Toute attaque suppose une action. Un être passif ne saurait être considéré comme agresseur, à moins d'admettre une agression passive, ce qui implique contradiction dans les termes. L'enfant est resté complètement étranger à sa conception, et, dans l'état de nos connaissances, il est impossible de dire s'il *prend* ou s'il *reçoit* les liquides et l'espace nécessaires à son évolution. Reconnaissons toutefois qu'il ne se comporte pas à la manière d'un corps inerte, qu'il jouit d'une certaine activité, qu'il se développe vitalement en vertu d'une force propre, et que ce développement constitue un fait nuisible à la mère.

« Si, forçant un peu la signification du mot, on qualifie ce fait du titre d'attaque, est-elle injuste aux yeux de la morale ?

« L'injustice d'un acte doit s'envisager à un double point de vue : au point de vue de celui qui le pose, au point de vue de celui qui s'en trouve lésé.

« Au point de vue de celui qui le pose, l'acte n'est injuste que quand son auteur sort de la limite de ses droits ; *nam qui suo jure utitur nemini facit injuriam.* Lorsque les sphères individuelles sont bien distinctes et indépendantes, l'homme ne peut empiéter sur celles du prochain sans sortir de la sienne propre, et l'agression, si elle a lieu, présente sûrement les caractères de l'injustice. Ainsi l'assassin, le fou furieux, en nous frappant, commettent un acte injuste, parce qu'ils compromettent notre existence en même temps qu'ils sortent de la sphère de leurs droits.

« Mais l'enfant qui se développe dans le sein de sa mère n'est pas dans les mêmes conditions ; car si on lui reconnaît un seul droit, ce doit être avant tout celui de vivre et de se développer conformément aux lois de sa nature. A ce point de vue, son développement ne peut donc être considéré comme un acte injuste, et s'il constitue un mal, *c'est un mal de force majeure* sans moralité aucune.

« Pour celui qui se trouve lésé, l'acte est injuste dès qu'il y a empiétement sur ses droits et qu'il n'a rien fait pour légitimer cet empiétement. Or, dira-t-on, la mère a le droit de vivre, et le développement du fœtus porte atteinte à ce droit, et comme en concevant elle n'a fait qu'un acte naturel parfaitement légitime, elle doit conserver le droit de réagir contre le danger qui la menace.

« Ce raisonnement serait peut-être juste, si le danger procédait d'un

tiers envers lequel elle ne serait liée par aucune espèce d'obligations. Mais en concevant librement, la mère a pris envers son enfant un de ces engagements que l'on désigne sous le nom de *quasi-contrats*, c'est-à-dire qu'elle a posé un de ces faits volontaires d'où résultent pour elle des obligations réelles, positives, et pour lui des droits naturels corrélatifs.

« En vain dira-t-on que si la mère a pris l'engagement tacite de nourrir le fruit de ses entrailles, c'est uniquement dans la pensée qu'elle le pourrait sans s'exposer à un danger aussi grave que celui de l'opération césarienne. Ce serait prétendre que la morale n'oblige que quand sa pratique est facile ; ce serait prétendre que le milicien enrolé volontairement et chargé de la défense d'un pont, peut abandonner son poste sous le prétexte qu'en s'engageant il n'a pensé courir que les chances d'une guerre ordinaire. Pour lui cependant il ne s'agit que de *l'omission* d'un devoir, tandis que pour la mère il s'agit en outre de la violation d'un droit, d'un fœticide par *commission*.

« Remarquons, d'autre part, que c'est elle-même qui a mis l'enfant dans une position qu'il ne pouvait refuser, qu'il ne peut changer et *dans laquelle il se conforme aux lois de sa destinée*, de sorte que, en provoquant sa ruine, elle écarte un péril dont elle est en réalité *l'auteur et la cause première*. Or s'il est permis de se défendre contre ses propres actes, c'est, nous semble-t-il, à la condition que ce ne soit pas au détriment d'un être innocent.

« Si l'enfant ne sort pas un instant de la sphère de ses droits, si son attitude à l'égard de sa mère ne présente nullement les caractères d'une agression injuste, si le mal qu'il constitue est un mal sans moralité, de force majeure, et si, comme fait matériel, ce mal dérive de la mère elle-même, on ne peut soutenir qu'en le repoussant par un fœticide, celle-ci réunisse les conditions voulues par la légitime défense.

« L'embryotomie ou le fœticide, conclut M. le docteur Hubert, n'est donc pas justifiable ; c'est la violation des droits d'un tiers, c'est un mal *positif*, *malum ab intrinseco*, que la fin ne peut légitimer. »

Cette conclusion est aussi la nôtre et, redisons-le en terminant, la doctrine qu'elle énonce ne nous paraît pas pouvoir être rangée parmi les opinions librement discutées dans l'école. Si pour nos jurisconsultes contemporains et les docteurs de nos facultés, saturés tous plus ou moins

(1) Cangiamila l'avait déjà dit : *Infans non est invasor injustus, sed a natura coactus cujus auctor est Deus.* (Op. cit. l. I, cap. III et IV.) Nous modifions cette pensée : *Infans non est invasor injustus, sed a matre ipsa coactus.* (Note de M. le docteur Hubert.)

de ce qu'on appelle esprit moderne, *adhuc sub judice lis est*, aux yeux du théologien catholique la cause est jugée. Pour lui *Nihil innovetur, nisi quod traditum est.* Pas plus que l'Eglise, il ne reconnaît *d'esprit moderne* en fait de dogme et de morale. S'il admet le progrès, c'est à condition qu'il n'impliquera pas de changement. Or, proclamer le *sic* après qu'unanimement et pendant dix-huit siècles les oracles de la science chrétienne ont fait retentir le *non* ; c'est changer, c'est contredire et donner du nouveau.

Maintenant que le lecteur attentif juge de quel côté doit se trouver la vérité.

A. E.

NOTES D'UN BIBLIOTHÉCAIRE.

XVI. Nous avions le projet de réunir ici, pour nos lecteurs, plusieurs documents relatifs à la triste querelle soulevée par les *Vengeurs* de S. Alphonse contre le R. P. Ballerini ; mais il nous arrive de Belgique un recueil qu'il nous suffira de signaler et d'analyser pour compléter nos notes précédentes. Le travail que nous avions en vue est très-bien fait dans les *Vindiciæ Ballerinianæ, seu gustus recognitionis Vindiciarum Alphonsianarum*, (1 vol. in-8° de 168 pages, 1873) qu'on peut se procurer à Bruges (Beyaert-Defoort, libraire) et à Bruxelles (Alfred Vromant, imprimeur). Cet ouvrage a paru avec l'approbation de Mgr de Bruges. L'auteur, sans nous donner son nom, ne cache point qu'il est un des confrères belges du savant professeur incriminé.

Le volume contient premièrement une préface historique, *Prolusio historica*, (pages 5-35,) écrite en latin, d'un style vif et fort, qui contraste heureusement avec celui des *Vindiciæ Alphonsianæ*. Espérons qu'il sera compris de certains *vindices*, qui n'ont pas toujours réussi à entendre le langage vraiment classique du R. P. Ballerini (1). Après avoir constaté la paix théologique dont l'élévation de S. Alphonse au rang de Docteur de l'Eglise était comme la consécration définitive, l'auteur se demande d'où est venu le trouble et qui a déclaré la

(1) Avec un peu plus de science grammaticale on ne se serait point scandalisé de lire, dans le P. Ballerini, que parfois S. Alphonse « hallucinatus est, » ou que le théologien Comitolus « admisit hoc facinus. » (*Vindiciæ Baller.*, p. 104. note 2 ; cf. l'*Univers* du 29 juillet 1873, article du R. P. Boulangeot, rédemptoriste.) Le Collége Romain sait parler latin ; c'est une de ses supériorités et l'un de ses malheurs.

guerre. La rupture a éclaté d'une façon qu'on ne pouvait certes prévoir. Quand on sait la déférence du P. Ballerini pour la Congrégation du S. Rédempteur (1) ; sa vénération pour son glorieux fondateur ; le soin qu'il prit, pendant de longues années, de commenter en classe la *Théologie morale* de S. Alphonse ; le zèle respectueux avec lequel il ne cessa de recommander cet ouvrage lorsque, cédant aux prières de ses élèves, il dut adopter un manuel plus clair et plus didactique (2) ; la prudence consommée dont il fait preuve dans l'instruction scientifique et dans la direction spirituelle de ses jeunes confrères aussi bien que de ses élèves ; quand on sait l'importance du Collége où il enseigne et avec quelle sollicitude la Compagnie de Jésus et le Saint-Siége même surveillent un établissement d'une telle importance et d'une telle renommée ; quand on sait qu'après avoir longuement professé la philosophie et l'histoire ecclésiastique, le R. P. Ballerini occupe depuis 17 ans la chaire de théologie morale aux applaudissements unanimes de ses disciples, charmés de sa lucidité, de son érudition et de son zèle tout apostolique ; quand enfin l'on sait qu'il est un des *réviseurs* généraux des livres publiés dans son ordre, on se demande comment les *Vindiciæ Alphonsianæ*, certains *prospectus* de France et de Belgique, et surtout l'anonyme E. P. de l'*Univers*, avec son défenseur le R. P. Boulangeot, ont pu concevoir le dessein de discuter la réputation de ce savant homme.

Et sa réputation n'est pas seule intéressée dans ce débat ; les élèves qu'il a formés sont nécessairement, nous l'avons déjà dit, atteints par les censures qu'on lui inflige ; sa Société, elle aussi, est bon gré mal gré blessée des coups qu'il reçoit, et nous comprenons parfaitement le zèle qu'un de ses membres met à la défendre, surtout en Belgique, où cette affaire, nous dit-on, a produit une assez vive excitation.

Quel est au juste le motif de la publication des *Vindiciæ Alphonsianæ?* Le succès du *Compendium* du P. Gury ? On le pourrait croire, à la vue de ces 86 colonnes (*Vind. A.*, p. 906-948) où sont péniblement accumulées les *Præcipuæ quæstiones in quibus P. Gury a S. Alphonso dissentit.* Qu'est-ce que tout cela prouve et que vont devenir les pauvres écrivains, s'ils sont menacés, à chaque volume, d'une pareille confron-

(1) Voyez la dédicace de la *Dissertation* citée dans notre *Note XIV.*

(2) Ce changement est rapporté à l'année 1866 en un endroit des *Vind. B.*, (p. 48) et dans un autre (p. 100, note 2) à l'année 1864 ; ces dates sont légèrement inexactes, car en 1864 c'était déjà la *Medulla* de Busembaum qui servait de texte classique au R. P. Ballerini, de même qu'autrefois à S. Alphonse et à d'autres commentateurs.

tation avec leurs devanciers ? Mais, paraît-il, on a simplement voulu nous épargner la peine de découvrir par nous-mêmes, tant la chose est difficile, que notre illustre théologien français savait examiner et juger par sa propre raison. (*V. A.*, p. VIII, 906.)

Cherchons donc ailleurs la source de tant de zèle. Le *promoteur de la foi*, chargé de présenter d'office des objections à l'élévation de S. Alphonse au rang des Docteurs de l'Eglise, a naturellement profité des *Adnotationes* où le P. Ballerini, complétant et rectifiant le *Compendium* de son prédécesseur, remarquait certains défauts soit dans les citations, soit dans les appréciations de S. Alphonse, leur maître à tous deux. C'était assurément une bonne fortune pour le promoteur de la foi, que d'avoir une *trentaine* d'arguments à son actif, dans une cause qui ne lui offrait pas précisément toutes les facilités du monde ; je vois d'ici son air de fine et triomphante candeur.

Les demandeurs prirent la chose tout autrement. Non-seulement ils appuyèrent leur avocat d'une *Responsio ad animadversiones* et d'un *Summarium additionale* qui étaient tout-à-fait dans leur droit et qui répondaient plus ou moins aux objections soulevées contre la doctrine de leur saint fondateur, mais ils s'imaginèrent et dirent même à un Cardinal que le R. P. Ballerini intervenait expressément contre eux : « Quod quum a nonnullis nostris audiissem, écrit le P. Ballerini, qui » id ex ore Eminentissimi Viri audierant, ego non dubitavi literas ad » eumdem dare, quibus ista omnia ipsi per falsas calumnias ingesta » contestarer et conquererer. » (*Vind. B.*, p. 16.) Mais il ne pouvait se faire entendre au sein de la Congrégation des Rites, où cependant ses adversaires ne le ménageaient point. Leurs réponses furent imprimées dans les *Acta Doctoratus S. Alphonsi*, avec le *Votum* favorable d'*un* des deux consulteurs que l'on voit solennellement rapporté dans la préface des *Vindiciæ Alphonsianæ* (p. VI). Les *Acta* ne devant pas être livrés au grand public (1), de jeunes rédemptoristes (*Vind. B.*, p. 18) pleins de zèle et obéissant à des instigations (*Vind. A.*, p. VI) qui certainement ne venaient point des leurs, jugèrent utile de négliger les attaques impies qui se produisaient contre le Décret pontifical et de faire campagne contre le P. Ballerini. De là, les *Vindiciæ Alphonsianæ*, que nos lecteurs connaissent, et qui contiennent, avec de nom-

(1) Ils ont été seulement distribués à un certain nombre de prélats, et Mgr l'Evêque de Poitiers en a fait l'éloge dans l'une de ses *Instructions Synodales*. Voyez, à ce sujet, une respectueuse observation des *Vindiciæ Ballerinianæ* (p. 106, note 3).

breuses additions, le suc de la *Responsio* et du *Summarium* déjà cités. Rarement livre a été si vanté par les catalogues de librairie et par le journalisme. « Statim lingua vulgari, ut res etiam ad aures devoti » feminei sexus deveniret, triumphus anonymorum Vindicum in actis » diurnis ubique fere terrarum pronuntiatus est et irremediabilis » Ballerinii clades conclamata, non sine aliquo vituperio doctrinæ » moralis universæ Societatis Jesu. » (*Vind. B.*, p. 19.)

Cependant le R. P. Ballerini, averti, par la rumeur publique de la prochaine apparition de cette grande machine de guerre, avait mis tout en œuvre pour empêcher les maux qu'elle ne pouvait manquer de produire.

« Scilicet, dit-il lui-même, cum audirem, post ea quæ in *Actis Sacrae Congregationis Rituum* contra me scripta videram, novum parari ab iis volumen, non dubitavi Patrem Generalem seu Majorem Rectorem adire, rationesque exponere, quæ illos ab hoc consilio deterrerent. Plura, eaque maxime idonea dixi ad diluendam præposteram eorum opinionem de animo meo in beatum Alphonsum iniquo et infenso ; addidi inopportunissimam esse controversiam, quo tempore non solum vires colligendæ erant contra communes ecclesiæ hostes, ac prorsus vitanda erant inter nos dissidia, dum persecutionibus, odiis, vexationibus, exiliis uterque ordo religiosus afflictabatur, verum etiam quia cum pessima diaria contra recens Sanctæ Sedis decretum de beato Alphonso inter S. Ecclesiæ doctores recensendo probra ingeminarent, pessimo consilio de opinionibus ejusdem S. Doctoris quæstiones a nobis agitarentur. Paratum insuper me exhibui, si quid collatis privatim inter nos studiis mihi ostenderetur in quo injuste doctrinis beati Doctoris detraxissem, ad ea omnia emendanda suumque S Doctori honorem restituendum. Rogavi, ut hæc omnia mature perpenderentur, illud etiam subjungens, pervidisse me satis ea quæ in *Actis S. Congregationis* de his scripta fuerant, eaque reperisse partim absurde, partim sophistice, partim etiam non sine mala fide fuisse digesta ; proinde, si me demum cogerent ad suspiciones contra me injectas diluendas, id profecto neque in voluminis eorum auctores, neque etiam in S. Doctoris laudem ac decus tandem cessurum. Ad ipsum Patrem Rectorem Majorem post interpositam unam vel alteram hebdomadam redivi, perhumaniter rogans, quid demum de re decrevissent, precesque ac rationes undequaque quæsitas ingeminavi, ut in meum consilium descenderent. At omnia incassum, firmissimosque in arrepto consilio eos cognovi. Paulo post autem illud etiam ab iis qui id ex ipsorum ore exceperant didici, meam hanc curam sollicitam vitandi ista perniciosa

dissidia, illos ita interpretatos, quasi teterrimus tantummodo timor, ne ab ipsis opprimerer, me ad ipsos adeundos, precesque adhibendas permovisset. Quod et scripserunt in Belgium ; ubi, aliquanto ante *Vindiciarum* editionem, illa eadem vox audita est. » (*Vind. B.*, p. 18-19.)

Le style parfois incisif du P. Ballerini dans ses *Adnotationes ;* sa simplicité et sa liberté de langage ; la *masse* énorme des *Vindiciæ* qui, pour le vulgaire, est une preuve péremptoire de science profonde et d'infaillible érudition, en même temps qu'une raison qui dispense d'aller jusqu'au bout du livre et d'en vérifier exactement le contenu ; l'impossibilité de répondre sérieusement à tant d'allégations dont la réfutation exigerait un travail ridicule par ses dimensions et du reste parfaitement inutile, tels étaient, dans la lutte si inopinément ouverte, les désavantages du professeur du Collége Romain.

Aussi gardait-il le silence, lorsque l'article du R. P. *E. P.*, dans l'*Univers*, le contraignit d en sortir un instant. La lettre et la note du R. P. Boulangeot, dont nous reparlerons plus loin, ne l'en ont pas fait sortir de nouveau.

A quoi bon, du reste ? Les *Vindiciæ Alphonsianæ* n'ont pas de valeur réelle. Leur sincérité, leur exactitude, leur intelligence des questions et des textes du P. Ballerini laissent beaucoup à désirer. (*Vind. B.*, p. 23.) Elles se contredisent; la *Clavis operum moralium S. A.* (Appendix III, p. 898-905) ne s'accorde pas avec la *Dissertatio proœmialis* (p. IX-XXXIV); elles blâment dans autrui ce qu'elles ont dit elles-mêmes ; elles citent à tort, ne brillent ni en dialectique ni en histoire, et sont vraiment le fruit d'une passion toute juvénile, (*Vind. B.*, p. 23-33.) Le critique belge que nous suivons pas à pas cite (pp. 5, 6, 22, 23) les appréciations de plusieurs doctes personnages sur le P. Ballerini et ses adversaires ; elles sont, nous en avons la conviction, aussi justes que curieuses.

On aurait grand tort de croire que la responsabilité de la Congrégation du T. S. Rédempteur soit engagée en tout ceci. Les plus savants religieux de cette compagnie témoignent depuis longtemps une haute estime pour le P. Ballerini (*Vind. B.*, p. 9-10); les *Vindiciæ Alph.* ont paru, chose singulière, sans l'approbation du supérieur général. « Viri » graviores, doctiores et sanctiores Congreg. SS Red. secus senserunt » omnino. Alii superoribus S. J. profiteri se amarissime deplorare *Vin-* » *diciarum* editionem ; alii adire prælatos ecclesiasticos et dicere se ti- » mere ne *Vindiciis* insit plus passionis (vocabulum aliud non occurrit) » quam sapientiæ ; alii aliter improbare librum : adeo ut dici nequeat » ullum virum prudentem inter sodales Congr. SS R. stare pro » *Vindiciis*. (*Vind. B.*, p. 34. Cf. p. 65, note 1.) »

Après ce récit historique de la controverse, les *Vindiciæ Ballerinianæ* nous donnent (p. 37-60) le jugement d'un prêtre séculier belge, autrefois disciple du P. Ballerini, sur les attaques dont son vénérable maître est l'objet. Le *Mémorial, revue* (belge) *des intérêts religieux,* ayant publié dans son n° d'avril, une appréciation assez peu compétente des *Vind. Alph* , a cru devoir donner à ses lecteurs, dans le n° de juillet 1873, cette dissertation latine fort bien faite et qui va réellement au fond des choses. Elle reproduit d'abord les trois décrets pontificaux relatifs aux ouvrages de S. Alphonse ; expose ensuite de quelle manière étroite et inintelligente les *Vindiciæ* les ont entendus, et montre quel en est le véritable sens au jugement de l'excellente revue romaine *Acta Sanctæ Sedis.* Le jugement du S. Siége « latum non fuit super doctrina *S. A.* » considerata *absolute propter seipsam*, sed super doctrina *relative* consi- » derata *propter aliud*.....: An aliquid scriptum a servo Dei esset quod » *actui canonizationis* obstaret....., quod rectæ fidei et bonis moribus » opponatur (*Vind. B.*, p. 43.) » Pour le *doctorat* de S. Alphonse et des autres saints Docteurs de l'Eglise, rappelons-nous « eminentiam doc- » trinæ non fuisse *absolute* consideratam ut doctores appellarentur, sed » *relative* ad magnum aliquem effectum quem, pro varia Ecclesiæ con- » ditione, præclaro ingenio, sanctimonia et doctrina sunt consecuti. » (*Ibid.*, p. 46.)

L'écrivain du *Mémorial* indique ensuite quelques-unes des circonstances qui ont marqué le débat et que nous avons mentionnées plus haut. Puis il démontre catégoriquement combien il est *faux* que le P. Ballerini ait attribué aux opinions de S. Alphonse *notas et vituperia* ; nous recommandons spécialement cette vigoureuse argumentation (p. 49-59) à tous ceux qui veulent juger du degré de science théologique et d'exactitude littéraire des *Vindiciæ Alphonsianæ.* Voici la conclusion de notre docte et modeste confrère : « Liceat denique hoc iterum » commendare *Vindiciarum* lectoribus non ex earum grandissimæ molis » disputationibus rectum sensum P. Ballerinii esse quærendum, sed ex » ipsis P. Ballerinii *Adnotationibus* aliisque scriptis in se inspectis : » tunc ipsis P. Ballerinius apparebit, non ut adversarius S. Alphonsi, » sed ut studiosus verusque S. Doctoris amicus, qui, dum ei plerisque » in sententiis assentit ejusque merita debitis laudibus prosequitur, » defectus a quibus humanus intellectus etiam perfectissimus cavere » non potest, pro suis viribus, occasione data, indicat ut jura serventur » veritati. » (*Vind. B.*, p. 59.)

Les *Vindiciæ Ballerinianæ* contiennent, en troisième lieu (p. 61-82) le compte-rendu laudatif des *Vind. Alph.* qui a paru dans l'*Univers* du 8 mai 1873, sous la signature E. P. (Voyez notre *Note X.*) Il sera peut-

être agréable à quelqu'un de nos lecteurs d'en avoir le sommaire que je vais transcrire d'après les notes marginales du recueil belge. « Autrefois S. Alphonse était attaqué comme laxiste ; aujourd'hui il l'est comme rigoriste par le P. Ballerini, mais il est défendu contre celui-ci par les *Vindiciæ Alph.*— Elles prétendent que S. Alphonse a été prédestiné de Dieu pour être le père de l'équiprobabilisme, et que Ballerini et ses adhérents versent dans le laxisme pratique. — Elles reprochent aussi au P. Ballerini d'appliquer ce laxisme aux *récidivistes.* — Elles indiquent les divergences qui existent entre S. Alphonse et le P. Gury, et prétendent que la doctrine de S. A. a reçu du S. Siége l'approbation *négative* et *positive*, et elles examinent si un théologien peut sans témérité s'éloigner des opinions du saint Docteur. » Inutile de le dire, les assertions et prétentions du jeune E. P. sont vigoureusement redressées et rabattues par l'éditeur belge dans de curieuses notes dont plusieurs sont de conséquence. On y verra comment les plus savants rédemptoristes, les RR. PP. Heilig et Haringer, éditeurs de S. Alphonse, sont probabilistes à la manière du P. Ballerini, ou admettent avec celui-ci que l'équiprobabilisme du saint évêque ne diffère pas du probabilisme des jésuites. (*Vind. B.*, pp. 66, note 3; 68, note 1.) On y trouvera aussi de bons extraits des *Etudes religieuses* de Lyon, qui élucident pleinement la question de l'autorité du saint Docteur (*Ibid.*, p. 76-78), en quoi elles ne sont que l'écho du P. Heilig, des cardinaux Gousset et Villecourt, etc. (*Ibid.*, p. 78.)

Le quatrième document contenu dans les *Vind. Ball.* (pp. 83-100) est la réponse du P. Ballerini, publiée par l'*Univers* du 25 juin 1873 et analysée dans notre *Note* XIV. Je n'y reviendrai donc pas en ce moment. Seulement, à propos du projet manifesté par le R. P. Ballerini de répondre aux *Vindiciæ*, l'éditeur belge fait la remarque suivante que je tiens à enregistrer :

« Ce n'est pas que l'auteur se propose de publier une apologie de son enseignement ou une réfutation des *Vindiciæ* : ce serait opposer un gros livre inutile à un libelle de 1000 pages qui n'aura qu'une vogue très-passagère. Il compte faire mieux. Comme la *Medulla* du P. Busembaum est, quant à la méthode, la clarté, la brièveté et l'excellence des définitions, le meilleur abrégé de théologie morale, au point que, non-seulement La Croix et S. Alphonse, mais même des antiprobabilistes l'ont commentée, le P. Ballerini en prépare une nouvelle édition, destinée à servir de livre classique. Dans le texte, mais avec des signes distinctifs, il intercalera ce qui manque à Busembaum et remplira ainsi bien des lacunes. Dans de courtes notes, au bas des pages, il ré-

duira à leur juste valeur les accusations des *Vindiciæ* » (*Vind. B.*, p. 90, cf. p. 112, notes.)

Le R. P. Boulangeot, professeur de théologie dans la Congrégation du T. S. Rédempteur, ayant lu la réponse du P. Ballerini, notifia, le 25 juillet, à l'*Univers*, que l'anonyme E. P., sur qui il a quelque droit d'autorité, étant probablement son maître, avait écrit « une longue et éloquente apologie » qu'il avait soumise à son appréciation. « Autorisé » en cela par mes supérieurs, je l'ai prié d'en faire le sacrifice, lui » promettant, du reste, de justifier suffisamment sa conduite person- » nelle en justifiant celle des auteurs de l'ouvrage. » Cette lettre et la note qui la suit forment le cinquième document des *Vind. Ball.* (p. 101 à 112) Les *Vindiciæ Alphonsianæ*, dit le P. Boulangeot dont nous résumons les pensées, ont été louées par la *Scienza e fede* de Naples, et les *Acta doctoratus* qui en sont la source, par Mgr Pie ; les *Vindiciæ* ont trouvé appui dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques* (mai 1873, p. 471 à 479). Donc, c'est là un livre sincère et avec lequel il faut compter. Le R. P. Boulangeot ne veut d'ailleurs plus discuter, et il se contente de renvoyer le P. Ballerini, pour la partie doctrinale, à certains passages des *Vindiciæ* et même des *Acta Doctoratus*.

Cette défense est fortement ébranlée par les notes de l'éditeur. On avait lieu d'attendre de l'anonyme E. P. autre chose qu'une *éloquente* apologie, et de son conseiller mieux qu'une justification ; une rétractation était et demeure sinon nécessaire, au moins de haute convenance chrétienne. Ni l'anonyme n'a fidèlement analysé les *Vindiciæ*, ni les *Vindiciæ* n'ont la même autorité que les *Acta doctoratus*, ni les *Acta* ne sont tout entiers d'une valeur incontestable, puisqu'on y trouve le plaidoyer du postulateur de la cause et la *Responsio* avec le *Summarium* des PP. Rédemptoristes, documents qui n'ont évidemment qu'une autorité particulière proportionnelle à la science de leurs auteurs. Le rédacteur de la Revue napolitaine, *Scienza e fede*, a jugé le R. P. Ballerini sans avoir étudié ses écrits et uniquement sur le témoignage de ses adversaires. Quant à la *Revue des sciences ecclésiastiques*, le R. P. Boulangeot « s'appuie sur un article inséré dans la livraison de mai dernier » (p. 471-479). Que n'a-t-il lu quelques pages de plus de la même li- » vraison (p. 509)? Il y aurait vu le revers de la médaille » (*Vind.* » *B.*, p. 107, note 2.) C'est, en effet, un oubli ou un artifice des plus regrettables que d'invoquer un titre en sa faveur sans ajouter que ce titre prouverait également bien le contraire.

C'est aussi trop de hardiesse d'affirmer que la *Lettre* du R. P. Ballerini à l'*Univers* ne produit aucun argument nouveau, et qu'elle est réfu-

tée complétement, aussi bien que ses autres écrits, par les *Vindiciæ Alphonsianæ*. Mais le critique belge soupçonne véhémentement, et selon nous avec quelque raison, le R. P. Boulangeot et M. E. P., de n'avoir point lu entièrement, je ne dis pas seulement les *Adnotationes* du professeur romain, mais les *Vindiciæ* elles-mêmes ; autrement ils en auraient reconnu les contradictions et senti l'irrémédiable faiblesse. Ils auraient vu, par exemple, que la meilleure partie de ce lourd volume, la *Clavis operum S. A.*, morceau bien rédigé et d'une certaine utilité, renverse par la base tout l'échafaudage monté contre le P. Ballerini. Cette *Clavis* enseigne, en effet, qu'un fidèle disciple du saint docteur « ne doit ni ne peut se conformer aux opinions qu'il a enseignées : 1° lorsque la doctrine du Saint est en opposition avec un décret ou décision du Saint-Siége que le Saint n'a pas connu, à moins que ce même décret n'ait été réformé ; 2° lorsque, depuis la mort de saint Alphonse, il est survenu une décision semblable, contraire à la doctrine du saint Docteur. Les *Vindiciæ* donnent des exemples de ces deux genres de décrets ou décisions ; 3° lorsque la doctrine du saint est en opposition avec une coutume universelle approuvée implicitement ou explicitement par le Saint-Siége ; 4° lorsque la doctrine de saint Alphonse, pour autant qu'elle a rapport aux lois ecclésiastiques générales, est modifiée par les Constitutions Synodales d'un diocèse et les Statuts des Conciles Provinciaux ; 5° lorsqu'elle est en opposition avec une nouvelle loi civile, pourvu que celle-ci ne soit pas contraire à la loi divine ou n'ait pas été réformée ou corrigée par l'Eglise.

« Qui ne voit que ces cas, surtout le premier, sont l'antithèse de la proposition que « toutes les opinions de saint Alphonse, toutes en général et *chacune en particulier*, sont *positivement* déclarées tout-à-fait probables, très-prudentes, très-salutaires et communes, enfin éminentes quant à leur esprit et à leur mérite ; que nous sommes tous obligés de les regarder comme telles. » (*Vind. B.* p. 75, note 1 ; cf. p. 99, note 1.)

Avec plus de lecture et d'érudition théologiques, le R. P. Boulangeot et son disciple sauraient aussi que « les citations inexactes de S. Alphonse ont été plus relevées, non-seulement par le P. Heilig, rédemptoriste, mais encore par l'avocat Alibrandi et les auteurs des *Vindiciæ* mêmes, que par le P. Ballerini. Ensuite, que le P. Boulangeot veuille demander au R. P. De Fooz, son contrère, si toutes les citations des Œuvres Ascétiques de leur saint fondateur sont exactes. Il lui répondra que, pendant plus de quinze ans, il a parcouru toutes les grandes Bibliothèques de Belgique pour corriger les citations erronées du saint Docteur et qu'il est loin d'avoir pu les rétablir toutes. Ces citations avaient également désespéré le P. Heilig. (Voir *Theol. Mor. S. Alphonsi*, Monitum editoris, page XI.) » (*Vind. B.*, p. 104, note 1.)

« Quant aux autres défauts que l'on remarque dans les Œuvres de saint Alphonse, jamais, ainsi que nous l'avons dit dans la *Prolusio his-*

torica, nous ne nous permettrons de mettre ensemble tout ce que l'on lit à cet égard dans le P. Heilig, dans la *Responsio ad Animadversiones*, dans le *Summarium additionale*, dans les *Vindiciæ* et même dans des livres français écrits par des Pères Rédemptoristes. » (*Vind. B.*, p. 105, note 1.)

Le *sixième* document des *Vindiciæ Ballerinianæ* (p. 113-131) est la *Dissertatio de morali systemate S. A.*) publiée à Rome en 1864 par le R. P. Ballerini et autrefois analysée et complétée dans cette *Revue* par le R. P. Montrouzier. (Tome XVI, p 302-325. Cf. notre *note* XIV.) — L'éditeur y ajoute de bonnes remarques d'où il résulte que Scavini et les PP. Heilig et Haringer ont entendu l'équiprobabilisme du saint évêque de la même manière qu'il est compris au Collége Romain.

De S. Alphonsi probabilismo et æquiprobabilismo, tel est le titre d'une dissertation qui vient en septième lieu dans le recueil belge (p 135-152), et dont l'auteur « in seminario Belgico theologiæ moralis magister est, doctrina (ut vel ex hac lucubratione apparebit) plane conspicuus, nequaquam Ballerinii discipulus, sed vir jam annis gravis, et sæpius coram auditoribus professus omnia lectoris Romani placita sibi non æque arridere. Sed, quum legit libellum famosum, cum siglis E. P. in acta diurna *l'Univers* receptum, tanta eum cepit indignatio ut ex adversario patronus factus sit. » (*Vind. B.*, p. 136.)

Cet opuscule fut composé avant l'apparition des *Vindiciæ Alph.*, pour répondre au *Summarium additionale*, et sans que l'auteur eût encore pu se procurer la *Dissertation* du P. Ballerini. Aussi le point de vue n'est-il pas absolument le même dans ces deux travaux de critique. Le professeur romain se borne presque à démontrer que l'équiprobabilisme des écrits de S. Alphonse revient au probabilisme commun, sans chercher quelle différence on peut établir entre eux. Le théologien belge s'occupe de cette distinction, et prouve ensuite qu'elle ne saurait produire de divergences dans la conduite pratique des consciences. Une note de l'éditeur (p. 142-145) résume aussi d'intéressantes leçons données, sur le même sujet, au séminaire de Bruges, par notre savant confrère, M. l'abbé Th. Bouquillon, professeur de théologie morale et autrefois élève du P. Ballerini. On voit qu'il ne manque pas de contradicteurs sérieux aux téméraires assertions des journaux et des *prospectus;* et si, dans la *Bibliographie catholique* du mois d'août 1873, p. 166, un rédacteur a estimé convenable de propager de telles faussetés (*Vind. B.*, p. 108, note), quelques semaines auparavant, la faculté théologique de Louvain applaudissait, en séance d'examen, aux vues théologiques des amis du P. Ballerini sur l'autorité, considérable sans doute mais non définitive, de S Alphonse de Liguori, (*Ibid.*, p. 155.)

Plusieurs *Annotata* intéressants (p. 153-161) et une table analytique bien faite (p. 163-168), terminent cet utile volume des *Vindiciæ Ballerinianæ*.

JULES DIDIOT,
Docteur en Théologie.

CHRONIQUE.

1. Le R. P. Séraphin, de l'ordre des passionnistes, est un profond théologien, spécialement versé dans la théologie mystique, comme le démontrent les ouvrages antérieurement publiés par lui et spécialement sa volumineuse étude sur Marie d'Agreda (1). En s'occupant de l'affaire de Bois-d'Haine, par commission de l'ordinaire, il a eu l'idée de résumer dans une sorte de Manuel les principes de sa science de prédilection (2). Son livre est divisé en quatre parties : *De la Contemplation en général et de ses principales divisions ; — des Degrés de la Contemplation unitive, qui procède par voie d'actes indistincts ; — les Purifications passives ; — de la Contemplation infuse du genre inférieur, qui procède par voie d'actes clairs et distincts.* En supplément, l'auteur a donné quelques études sur des points spéciaux se rattachant à son sujet : sur les longues abstinences de toute nourriture, sur la bilocation, sur le Cœur de Jésus substitué à celui de l'homme, sur les souffrances mystiques et symboliques des serviteurs et des servantes de Dieu, sur les énergumènes.

2. Comme le fait remarquer S. Alphonse de Liguori (*Th. mor.*, l. III, n° 413), les péchés contre le sixième précepte du Décalogue sont la matière la plus fréquente de l'accusation au saint tribunal de la pénitence, la cause la plus ordinaire et presque unique de la perte des âmes. Il faut donc que le confesseur soit instruit sur les questions qui s'y rattachent. Il est vrai qu'elles ont été traitées déjà dans un grand nombre de livres, mais d'une part le rigorisme janséniste a fait son œuvre ici comme partout et sur plusieurs points ses décisions sont à réformer. Puis le gallicanisme a faussé aussi la doctrine en écartant certaines constitutions pontificales, sous prétexte qu'elles n'étaient point reçues en France. Enfin, quoique les nouvelles découvertes médicales ne puissent guère modifier les décisions de la théologie morale, cependant il importe d'en tenir compte et sur quelques points elles apportent leur contingent de lumière. Tels sont les motifs qui ont porté M. Craisson à écrire un nouveau Traité ou plutôt un Précis où tout ce qui se rattache à ces matières est traité avec la concision et en même temps la netteté du style et de méthode qu'on lui connaît (3).

E. Hautcœur.

(1) V. la *Revue*, t. IV, p. 584 et suiv.

(2) *Principes de théologie mystique, à l'usage des Confesseurs et des Directeurs des âmes.* Paris et Tournai, Casterman. 8° de XXVII — 552 pp. et une planche.

(3) *Notiones theologicæ circa sextum Decalogi præceptum et usum matrimonii, artis medicæ recenter inventis adaptatæ.* Paris, Poussielgue. In-12 de VI—239 pp.

Amiens. — Imp. Émile Glorieux et Cie, rue du Logis-du-Roi, 13.

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

Études Historiques et Théologiques d'après le docteur J. Hergenrœther.

4e article (1).

X. — *La Juridiction ecclésiastique.*

L'autorité judiciaire de l'Eglise, autrefois universellement reconnue, ainsi que l'exemption du clergé à l'égard du for séculier, a été dans les temps modernes l'objet de nombreuses attaques. Il est donc utile de montrer comment cette autorité et cette exemption sont fondées en raison et conformes aux usages de l'antiquité chrétienne.

Nous en trouvons les germes dès les temps apostoliques dans la défense faite aux fidèles de porter leurs plaintes devant les juges païens. Les évêques furent considérés non-seulement comme des arbitres, mais comme les juges naturels des chrétiens.

Constantin le Grand reconnut le pouvoir des évêques et le sanctionna par une loi, d'après laquelle les partis en litige pouvaient quitter le tribunal séculier pour aborder celui de l'évêque. Il serait trop long d'indiquer les changements accidentels survenus sous les empereurs chrétiens. Qu'il nous suffise d'indiquer que sous Justinien les fidèles furent généralement libres de porter leurs causes civiles devant le tribunal séculier ou devant le tribunal ecclésiastique. Il est inutile de dire que les évêques et les prêtres ne pouvaient

(1) V. ci-dessus, pp. 141, 218 et 323.

s'adresser qu'à leurs supérieurs hiérarchiques et que les laïques ne pouvaient citer les prêtres que devant les évêques. Ce dernier point souffrait une exception pour les crimes graves, auquel cas le laïque pouvait aussi porter son accusation devant le tribunal civil, qui agissait alors de concert avec l'évêque.

Malgré de nouveaux changements peu essentiels, le principe reste, même en Orient. Héraclius confirme l'exemption judiciaire des clercs. Plus tard les empereurs exceptent de l'exemption le cas où l'on en appellerait directement au tribunal impérial, non sans réclamation de la part des évêques et des moines.

Dans les royaumes germaniques l'exemption des clercs fut complète. On suivait du reste en cela un principe du droit germanique, d'après lequel chacun, autant que possible, devait être jugé par ses pairs. En outre, l'extension de la juridiction ecclésiastique était au moyen-âge une nécessité. Elle devait agir là où le pouvoir ne se trouvait pas en mesure d'accomplir sa mission. Les papes et les conciles soutinrent énergiquement les droits du clergé. Aucun clerc ne pouvait renoncer à son privilége.

Les ennemis de l'Eglise ont attaqué sous plusieurs rapports l'exemption ecclésiastique. Ils ont prétendu qu'elle était cause de la décadence du clergé. Et pourtant il suffit de jeter les yeux sur le code du droit canonique pour voir que cette législation était bien supérieure à la législation civile. On la trouve trop douce et trop indulgente, en ce qu'elle se contente dans certains cas graves de condamner un prêtre à être déposé. Mais en formulant cette accusation, on ne tient pas compte de l'idée que l'on attachait alors à la déposition d'un clerc, et l'on oublie que l'Eglise livrait le clerc relaps et incorrigible au bras séculier.

Ici l'auteur repousse incidemment une attaque souverainement injuste de la Gazette d'Augsbourg inspirée par les

nouveaux hérétiques contre le pape Alexandre III, qui aurait rangé l'adultère parmi les péchés assez légers (minora). Il suffit d'observer que le texte du « Corpus juris canonici » emprunté au pape Alexandre suit immédiatement dans la décrétale de ce pape la mention de l'apostasie et de l'homicide, péchés assurément plus grands que l'adultère. La traduction de « minora » par « assez légers » est donc perfide. Plusieurs faits que rapporte encore l'auteur prouvent d'une manière plus que suffisante la sévérité d'Alexandre III contre les clercs coupables d'incontinence.

Avec la suite des temps, les tribunaux cherchèrent à empiéter sur les droits de l'Eglise, malgré une possession plusieurs fois séculaire. Les conciles du treizième et quatorzième siècle se plaignirent amèrement des empiètements dont les magistrats se rendaient coupables en Italie. Dans sa lutte avec S. Thomas de Cantorbéry, Henri II avait voulu faire cesser complètement le *privilegium fori*, et ses successeurs, comme l'attestent les actes de divers conciles, entrèrent plusieurs fois dans la même voie. En Allemagne, le pouvoir judiciaire de l'Eglise se maintint plus facilement, malgré certains faits isolés contre lesquels les conciles protestèrent. En France, nous trouvons dès le quatorzième siècle une tendance non-interrompue à restreindre l'exemption des clercs. Les juristes laïques, plusieurs fois réprimés par des édits royaux obtenus par le clergé, distinguaient entre les cas ordinaires, qu'ils laissaient aux évêques, et les cas *privilégiés*, dont ils s'attribuaient la connaissance. L'on connaît du reste les intrigues des parlements français pour asservir l'Eglise. En Espagne l'immunité personnelle se maintint longtemps, mais non sans conflit. Les républiques de Gênes et de Venise cherchèrent aussi à introduire les cas *privilégiés*. Le concile de Trente maintint l'exemption et frappa de peines ecclésiastiques ceux qui la violeraient.

A l'époque ou nous vivons, l'on ne comprend plus l'exemp-

tion cléricale par la raison que l'on ne comprend plus l'importance de l'état ecclésiastique. Le *caractère* dont le prêtre est revêtu lui confère une dignité au-dessus du commun des laïques, et c'est ce caractère que les peuples du moyen-âge savaient estimer. Ils honoraient dans les prêtres les représentants de la religion, et ne voulaient pas les soumettre au jugement de ceux qui doivent ordinairement leur être soumis.

Si l'autorité judiciaire des évêques s'étendait quelquefois aux laïques, ce n'était que pour les affaires religieuses, ou bien encore par suite de circonstances particulières. Le code ecclésiastique exerça aussi la plus salutaire influence sur les mœurs publiques. Les dispositions des lois civiles étaient insuffisantes pour déraciner des usages fortement enracinés. Les idées juridiques avaient besoin d'être purifiées par le christianisme et imprégnées de son esprit.

Nous ne dirons qu'un mot du droit d'asile, que les églises possédèrent longtemps en Orient comme en Occident. Ce droit étant devenu la source de certains abus, les papes eux-mêmes, sur la demande des princes, le restreignirent peu-à-peu. En général, l'Eglise fut toujours prête à céder aux observations des gouvernements, lorsque ces observations étaient fondées. Nous en avons un exemple dans les concessions faites récemment par le Saint-Siége à la république de l'Equateur. Notre auteur cite les notes officielles, dans lesquelles le Saint-Siége permet de traduire devant les tribunaux séculiers les clercs qui seraient convaincus d'être retombés dans l'année dans les mêmes crimes. De fait, la juridiction exempte n'existe plus nulle part dans les Etats européens. Les ennemis de l'Eglise peuvent jouir de leur triomphe. Les ministres de J.-C. sont heureux, quand ils ne sont point soumis à des lois exceptionnelles, quand l'Etat ne met pas une main sacrilége sur ce qui est évidemment du domaine

exclusif de la foi et du culte. Mais cet état de choses n'en reste pas moins un état violent, que l'Eglise supporte comme elle a supporté les persécutions sanglantes, mais qu'elle ne regardera jamais comme l'idéal auquel elle aspire.

XI. — *Les lois pénales contre l'Hérésie et l'Inquisition.*

Selon les idées de l'antiquité chrétienne les péchés contre la religion, en particulier l'apostasie et l'hérésie, comptent parmi les plus grands.

Dès les temps des apôtres et de leurs disciples, l'on trouve les expressions les plus fortes contre l'erreur. Les hérétiques sont appelés empoisonneurs, sacriléges, homicides des âmes, dignes du feu éternel, etc., etc.

De ces idées naquirent les lois pénales contre l'hérésie dans toute la suite des siècles.

Lorsque les Donatistes eurent été condamnés par les conciles de Rome et d'Arles, et les Ariens par le concile de Nicée, les empereurs chrétiens prêtèrent main-forte à l'Eglise pour combattre les hérétiques. Les édits de Théodose en particulier enlevèrent les églises aux hérétiques et leur défendirent l'exercice de leur culte. Des édits plus sévères encore furent portés contre les Manichéens. Justinien, semblable en cela aux empereurs ses prédécesseurs, regarda les hérétiques comme violateurs des lois de l'Etat. Il y avait peine de mort contre celui qui avait perverti un catholique.

D'après ces principes du droit romain, dont l'influence fut immense, l'hérésie apparut comme un crime contre la société, plus grand que la haute trahison, puisqu'elle s'attaquait directement à la vérité divine. Les doctrines de S. Augustin n'exercèrent pas une moindre influence par rapport au développement de ces idées. D'abord porté vers la douceur, ce

(1) S. Augustin, *Retract.*, 2, 5. *Ep.* 93, *alias* 48, *ad Vincent.* n° 17.

père changea complétement d'avis, comme il le rapporte lui-même, lorsqu'il eût considéré plus attentivement, outre la nécessité absolue d'être membre de l'Eglise pour le salut, l'utilité de certaines pénalités pour faire rentrer les errants en eux-mêmes, les violences mêmes des hérétiques contre lesquelles il fallait se défendre, enfin l'offense commise contre Dieu.

On a fait des objections contre les théories du grand docteur d'Hippone, mais on n'a pu ébranler aucune de ses raisons. S. Augustin se mettait au point de vue d'un État chrétien, qui sait estimer la haute valeur de la vraie foi. Ce n'est point l'homme qu'il voulait persécuter, mais le mensonge qui se trouvait en lui.

Cette doctrine n'appartient pas exclusivement à S. Augustin. On la trouve dans S. Léon, S. Jérôme, S. Grégoire, S. Bernard, etc. *Magna est enim pietas*, écrivait le premier de ces auteurs, *prodere latebras impiorum et ipsum in eis qui serviunt diabolum debellare.* — *Inordinata sane pietas*, ajoute S. Pierre Damien, *nutrit impietatem et timida manus medici vulnus auget ægroti* (1).

On a voulu trouver une doctrine différente dans S. Ambroise et S. Martin de Tours, parce qu'ils avaient désapprouvé la conduite des évêques qui avaient procuré l'exécution de l'hérétique Priscillien. Il n'en est rien cependant. S. Ambroise et S. Martin pouvaient désapprouver cette conduite, peu conforme à la mansuétude convenable à des évêques, sans blâmer en général les mesures de répression contre les hérétiques. S. Jean Chrysostôme aussi veut qu'on les empêche de nuire, qu'on défende leurs assemblées, etc. Il s'oppose seulement à ce qu'on les punisse de mort, et il applique à ce point la parabole de l'ivraie, d'après laquelle Jésus-Christ aurait défendu le massacre des hérétiques pour prévenir des guerres continuelles.

(1). S. Leo M., serm. 9, c. 4. — S. Petrus Dam. *Opusc.* 57.

Nous ne devons point perdre de vue aussi que les Pères ont fait une grande différence entre ceux qui n'avaient jamais reçu la foi et ceux qui l'avaient abandonnée après l'avoir reçue. Quant aux premiers, l'Eglise répudie toute espèce de violence. Quant aux seconds, ils restent soumis à l'Eglise et sont justiciables devant elle, quoique révoltés. Au moyen-âge l'on ne touchait jamais au principe : Personne ne doit être forcé à croire, mais en même temps on revendiquait le droit de punir pour leur apostasie ceux qui abandonnaient la foi. On suivait encore en cela les traces de S. Augustin : *Ad fidem nullus est cogendus invitus, sed per severitatem, imo et per misericordiam Dei, tribulationum flagellis solet perfidia castigari* (1).

Conformément à ces principes, la punition des hérétiques est un *droit* de l'Eglise, et même un *devoir*, et un devoir impérieux, lorsqu'il s'agit de défendre des sujets chrétiens, soit que l'Eglise agisse par elle-même, soit que l'Etat animé des mêmes principes y soit poussé par elle. L'Eglise enseigne que la peine de mort contre les hérétiques, comme contre d'autres malfaiteurs, peut être portée, qu'elle n'est nullement illicite. Elle n'enseigne pas que cela soit toujours nécessaire. Sous Innocent III, les Vaudois convertis, qui avaient regardé comme illicites les peines corporelles et surtout la peine capitale, furent forcés à reconnaître expressément que ces peines pouvaient être licitement appliquées. La même doctrine ressort de la condamnation d'une thèse de Jean Huss et de Luther, ainsi que de l'enseignement du concile de Trente. Quoiqu'on reconnût une différence de gravité entre une hérésie et une autre, on était unanime à reconnaître que l'hérésie exclut du royaume des cieux et mérite d'être punie et réprimée. Si les peines édictées contre

(1) S. Augustin., *Cont. litter. Petil.*, 2, 83. — Ch. S. Thom. *Sum.* 2-2, q. 10, art. 8.

l'hérésie semblent dures, l'on ne doit pas oublier que c'était là le caractère général des pénalités au moyen-âge.

Les mêmes idées se retrouvent en Orient. L'hérésie y a toujours été regardée comme le plus grand crime. Dioscore s'écriait à Chalcédoine : « Si Eutychès s'éloigne de la doctrine de l'Eglise, il mérite non-seulement la mort, mais le feu. » Quelques-uns s'élevèrent contre la peine de mort, sans condamner les autres moyens de répression

Les premiers empereurs avaient ordonné de rechercher les Manichéens et édicté contre eux la peine de mort. Cette législation passa en Occident.

Sainte Hildegarde et Pierre le Chantre désapprouvent, il est vrai, la peine de mort, mais le nombre croissant des hérétiques, et leurs abominables doctrines, qui s'attaquaient aux bases mêmes de la société, furent cause que la peine capitale leur fut souvent appliquée. L'impulsion vint souvent des princes séculiers eux-mêmes. C'est ainsi que Louis VII excita le pape Alexandre III à procéder contre les Populiens.

C'était surtout cette sorte d'hérétiques qui s'annonçaient comme persécuteurs, qui violaient les églises et commettaient les plus horribles sacriléges, que l'on regardait comme dignes de mort selon le droit divin et humain.

Plusieurs synodes, entre autres ceux de Rheims (1148) et de Tours (1163), confirmés par le 11e concile œcuménique (1179), élevèrent la voix pour défendre aux fidèles de prêter aide et assistance aux hérétiques. Ce dernier en appela aux armes contre eux. Un décret du pape Lucius III au synode de Vérone frappa les hérétiques de l'anathème, décréta contre les clercs la privation de leurs bénéfices et de leurs biens, contre les laïques toutes sortes de peines pécuniaires. Les petits seigneurs étaient forcés de veiller dans l'étendue de leurs terres et les relaps livrés au bras séculier.

Bientôt la lutte contre l'hérésie prit de plus vastes propor-

tions encore. La diffusion des hérétiques *albigeois* dans le sud de la France, leurs principes subversifs qui annonçaient à l'Eglise une lutte à mort, nécessitèrent des moyens plus énergiques. Alexandre III avait entrevu déjà la nécessité d'une croisade. Innocent III la vit plus clairement encore. Les évêques, occupés d'autres soins, ne suffisaient plus partout à la tâche. Le Pape crut utile de leur donner comme auxiliaires des religieux, munis du caractère de légats apostoliques. Nos lecteurs trouveront dans les histoires ecclésiastiques le récit des événements qui marquèrent la fin du douzième et le commencement du treizième siècle, la croisade contre les Albigeois, et les dispositions principales du quatrième concile de Latran de 1215 contre ces hérétiques. Le concile s'occupa beaucoup des moyens de les réprimer. Des peines très-sévères furent stipulées contre eux, contre leurs fauteurs et leurs défenseurs. La croisade contre les Albigeois fut assimilée à la croisade en Terre-Sainte. En tout cela l'autorité séculière était parfaitement d'accord avec l'autorité ecclésiastique.

On a souvent accusé Innocent III de cruauté. S'il est coupable, les conciles, surtout le douzième œcuménique, sont coupables avec lui. De fait, les pénalités qu'il édicta étaient moins sévères que celles qui parurent plus tard : elles étaient en outre conformes au droit existant. Personnellement Innocent III était d'une grande douceur. Il voulait qu'on prît patience avec les faiblesses des nouveaux convertis. Il était peiné de l'opiniâtreté de ceux qui persévéraient dans l'erreur. Il désirait de tout son cœur non-seulement que les hérétiques ne perdissent pas ce qui était à eux, mais qu'ils arrivassent à posséder avec les fidèles les biens communs à tous. Toutes ses lois furent considérées comme lois de l'Etat, et placées au rang des plus importantes. Frédéric II les publia lors de son couronnement, ainsi que S. Louis lorsqu'il fut investi du domaine de quelques provinces méridionales.

C'est au synode de Toulouse que l'Inquisition épiscopale, qui avait toujours existé, reçut un développement nouveau. Chaque évêque dut établir dans chaque paroisse un prêtre qui, aidé de deux ou trois laïques était chargé de rechercher les hérétiques, de découvrir leurs retraites et de les dénoncer à l'autorité civile et ecclésiastique. Comme ces inquisiteurs ne suffisaient point, Grégoire IX déjà (1232) désigna pour cet objet des Dominicains et plus tard aussi des Franciscains. Frédéric II en Allemagne les accepta et les prit sous sa protection ; malgré cela, par suite de leur sévérité sans doute excessive, ils ne purent se maintenir longtemps. L'Inquisition fut établie dans le même temps dans l'Aragon et plus tard dans les royaumes de Léon et de Castille. Elle fut établie aussi dans le midi de la France, malgré l'opposition du comte Raymond VII et le meurtre de plusieurs inquisiteurs.

Si nous examinons un peu de près les règles de cette institution si injustement décriée, nous remarquons d'abord que l'on distinguait trois sortes d'hérétiques: ceux qui étaient véritablement repentants, ceux dont le repentir semblait douteux, les endurcis ou les opiniâtres. Les premiers étaient traités avec douceur, pourvu qu'ils se soumissent à la pénitence imposée; les seconds. surtout les plus dangereux, devaient être retenus en prison ou au moins soumis à une exacte surveillance ; les troisièmes devaient être livrés au bras séculier. Les lois de Frédéric II édictaient la peine du feu contre eux. Elles les assimilaient à des hommes coupables de haute trahison, et leur appliquaient, à eux et à leurs familles, toutes les pénalités portées contre ceux-là.

Si ces pénalités étaient sévères, le soin de ne frapper que les coupables était aussi scrupuleux que possible. Personne n'était condamné sans les preuves les plus palpables ou la propre confession. D'après Clément V, la sentence de condamnation ne pouvait être prononcée que du consen-

tement de l'inquisiteur et de l'évêque. La procédure était publique, les inquisiteurs soumis au contrôle de l'évêque. Le synode de Béziers (1243), qui renouvela plusieurs dispositions relatives aux hérétiques, recommanda la douceur aux inquisiteurs, et fixa aux coupables un temps de grâce durant lequel ils pouvaient éviter les pénalités extérieures en abjurant l'hérésie. Ceux qui se montrent quelque peu disposés au retour, doivent être traités avec bonté. Les autres ne doivent être condamnés qu'après avoir été plusieurs fois charitablement avertis par les inquisiteurs et par d'autres. S'ils s'opiniâtrent, ils doivent être livrés au bras séculier.

Pour ceux qui étaient condamnés à une prison perpétuelle, le concile ordonna de bâtir des cellules séparées et disposées de telle manière que les condamnés ne pussent ni se pervertir ni entre eux ni en pervertir d'autres. Ce même concile stipula pour ceux qui n'étaient pas condamnés à la prison des pénitences extérieures, consistant à pratiquer des exercices de piété et à porter sur les habits des marques distinctives. Les conciles de Monteil, près de Valence, et d'Albi, ne firent guère que confirmer les dispositions des conciles précédents. Dans ce dernier, il fut particulièrement recommandé aux évêques et aux prêtres de bien instruire la jeunesse, l'hérésie étant souvent le fruit de l'ignorance. On admettait du reste, outre l'ignorance, encore d'autres causes excusantes, le manque de délibération de la volonté, le manque de véritable dissentiment par rapport à l'objet de la foi, le manque d'opiniâtreté.

Il nous aurait fallu traduire complètement notre auteur pour faire connaître avec quelques détails l'ensemble de la législation contre les hérétiques. Nous n'avons pu que donner quelques courtes indications. Nous renvoyons donc nos lecteurs aux collections des canons conciliaires de l'époque.

Le pape Innocent IV eut à combattre surtout contre les

hérétiques du nord de l'Italie. La grandeur du mal demandait des mesures d'une énergie particulière, qui consistaient surtout à réclamer le secours du bras séculier. Aussi les papes réussirent-ils à faire disparaître de ces pays le fléau de l'hérésie, de sorte qu'après l'an 1300 on n'en trouve plus là que peu de traces.

On pourrait demander ici pourquoi le treizième siècle est plus fécond que tout autre en mesures répressives contre l'hérésie. C'est que précisément à cette époque l'Eglise eut à combattre des sectes particulièrement dangereuses.— « Ces sectes gnostiques, comme s'exprime Dœllinger (1), étaient les socialistes et les communistes de l'époque. Ils attaquaient le mariage, la famille, la propriété. Leur triomphe, s'il avait eu lieu, aurait entraîné après lui un renversement universel, et le monde serait retombé dans la barbarie et l'immoralité païenne. » L'hérésie albigeoise, dérivée du Manichéisme, renfermait deux extrêmes : d'une part une sévérité excessive, de l'autre des désordres épouvantables. La doctrine de la propagation hors du mariage, l'approbation donnée au suicide, la haine contre la richesse en théorie et en pratique, le parjure érigé en principe, tout cela était aussi immoral qu'anti-social.

Les actes de l'Inquisition ne parlent pas souvent, il est vrai, de désordres et de crimes commis. L'hérésie, à ses yeux, était un crime assez grand qui renfermait tous les autres.

De nos jours, les Albigeois ont trouvé des apologistes. Quant à nous, nous croirons plutôt, en ce qui lse concerne, aux papes, qui les connaissaient mieux que nos modernes et qui avec Innocent III les regardaient comme plus dangereux que les sectateurs de Mahomet. Ce n'était plus le temps de laisser croître l'ivraie pour épargner

(1) Dœllinger, *Kirche und Kirchen.*

le bon grain. Il fallait empêcher que le bon grain fût étouffé. Si l'Eglise poursuivit encore d'autres ectes moins dangereuses, ce fut parce que le chemin d'une hérésie à l'autre était très-facile, et qu'à bien prendre les choses toutes les hérésies du moyen-âge se présentaient avec un caractère révolutionnaire, attaquaient l'union intime de l'Etat avec l'Eglise, menaçaient par conséquent de renverser l'ordre établi, et mettaient par là la société tout entière en état de légitime défense contre un injuste agresseur.

Si nous défendons avec le savant professeur qui nous sert de guide les principes qui servent de base à l'Inquisition, nous ne voulons pas plus que lui prendre la défense de tous les actes des inquisiteurs. Mais nous ne nous scandalisons pas non plus, comme le font les novateurs modernes, de la canonisation de Pierre Arbues qui avait été inquisiteur. Si, d'une part, nous ne croyons pas absolument nécessaire d'admettre que ni les papes ou les conciles dans leurs décrets, ni les inquisiteurs dans l'application des peines, n'aient jamais dépassé la mesure, nous ne voyons pas d'inconvénient, d'autre part, à admettre la canonisation, même d'un inquisiteur espagnol. La pureté d'intention et la vie irréprochable des inquisiteurs espagnols ont été reconnus souvent par leurs plus grands ennemis. Comme juges, ils agissaient consciencieusement, en conformité avec les principes du droit de leur époque. Qui peut leur en faire un reproche ?

Il n'est pas sans intérêt d'examiner aussi la conduite et les principes des réformateurs par rapport à la question qui nous occupe. Bucer disait en pleine chaire à Strasbourg l'an 1531, au sujet de Michel Servet, qu'il méritait la mort la plus honteuse pour son livre sur la Trinité. Et en effet, vingt ans plus tard, Calvin le faisait brûler à petit feu. Cet hérésiarque justifia sa conduite dans un écrit particulier. Non-seulement les théologiens les plus considérés de la Suisse, notam-

ment Bèze, mais même Mélanchthon approuvèrent sa théorie et sa pratique. Le protestant Gibbon écrit à ce sujet : « La seule exécution de Servet me déplaît plus que des hécatombes dans les auto-dá-fé espagnols et portugais. Un inquisiteur catholique exerce l'obéissance qu'il exige ; Calvin a condamné sa propre rébellion. » Calvin fit encore torturer, puis mettre à mort le prédicant Jacques Gruet, etc. Luther s'éleva une fois ou l'autre contre les mesures répressives ; d'autres fois cependant il approuvait la procédure contre les hérétiques. Il voulait qu'on poursuivît les anabaptistes avec le fer et le feu, et regardait tous les moyens comme permis pour l'extirpation du papisme. Mélanchthon devint avec les années de plus en plus dur contre ses adversaires(1), et en général le luthéranisme dut sa diffusion en Allemagne à la violence et à la puissance des armes. Tout le monde connaît les persécutions et les cruautés épouvantables de l'Angleterre et de la Suède protestante à l'égard des catholiques. C'est avec raison que Dœllinger a pu dire : « Historiquement parlant, rien n'est moins fondé que de dire que la Réforme a été un mouvement vers la liberté de conscience. C'est le contraire qui est vrai. » Pour eux-mêmes les protestants la demandaient : jamais ils ne l'ont accordée aux autres quand ils étaient les plus forts.

Nous ne cesserons de distinguer dans l'Inquisition deux choses: le principe et l'application. L'on ne peut nier qu'il n'y ait eu dans l'application de graves et regrettables fautes. Quant au principe d'après lequel l'hérésie est le plus grand crime imaginable, il a sa racine dans la persuasion de tous les siècles et ressort nécessairement de la foi à la vérité du christianisme. L'Eglise voulait le bien du coupable en le punissant. Elle voulait surtout le bien du tout que l'hérésie mettait en péril, et plus ce bien était grand à

(1) Cf. Mgr Raess, *Die Convertiten*, tome 1. *Biographie de Théobald Thamer.*

ses yeux, plus elle devait prendre soin de ne pas l'exposer à se perdre. Elle ne pouvait tenir compte d'une prétendue persuasion de tel ou tel individu pour lui laisser répandre impunément le venin de ses doctrines, aussi peu que les législations actuelles excusent sous ce prétexte l'adultère, le faux ou le meurtre. Ajoutons que l'Inquisition punissait aussi ceux qui passaient au judaïsme ou à l'islamisme.

L'Inquisition espagnole doit être mentionnée à part. De bonne heure elle devint une *institution de l'autorité séculière*, et chercha à se dérober à l'influence du Saint-Siége, qui n'approuvait pas ses rigueurs.

Souvent le Saint-Siége reçut des appels contre les inquisiteurs d'Espagne, et quelques-uns d'entre eux furent frappés d'excommunication. Un grand nombre de persécutés trouvèrent à Rome un asile. A l'apparition du protestantisme, l'Inquisition espagnole fut remise sur ses anciennes bases, grâce aux efforts de plusieurs papes. En somme cependant, l'Inquisition romaine garda un caractère particulier de mansuétude beaucoup plus que l'Inquisition espagnole, dont la sévérité du reste a été souvent fort exagérée (1).

On reproche encore à l'Inquisition d'avoir cru nécessaire de sévir contre la magie diabolique. Nous ferons observer tout d'abord qu'elle s'en occupa fort peu, surtout dans les premiers temps, grâce à la défense portée par Alexandre IV et Jean XXII. Les tribunaux civils sévissaient contre les magiciens. Ce ne fut qu'Innocent VIII qui, pour rendre la procédure plus régulière, attribua la connaissance du crime de magie aux tribunaux ecclésiastiques.

La croyance à la magie resta longtemps enracinée chez les protestants, aussi bien et encore plus que chez les catholiques. Ce fut un jésuite, Frédéric de Spée, qui chercha surtout à combattre l'exagération des idées reçues. Jamais on ne

(1) Cf. Balmès, *Protest. comparé au cathol.*, *ch.* 36.

vit à Rome de condamnation pour crime de magie, et c'est dans un pays protestant que la dernière magicienne a été brûlée.

Nous remarquerons en outre que la croyance à la magie se trouve également en Orient. Notre auteur cite plusieurs faits qui prouvent que dans l'église grecque l'on recherchait ceux que l'on croyait coupables de ce crime, et, si on ne les condamnait pas tous à mort, on les soumettait à des peines très-sévères.

Le reproche que l'on fait à Innocent IV et à l'Inquisition frappe donc, selon l'expression de M. de Maistre, le genre humain tout entier ou personne. Au point de vue du christianisme, il est permis d'admettre, conformément à l'Ecriture et à la tradition, une influence du démon sur les hommes. Il n'y a donc du moins là aucune erreur de principe, si même l'on admet des erreurs de fait dans les différents cas. Nous dirons la même chose de l'ensemble des idées régnantes au moyen-âge. Il ne reste plus à nos orgueilleux modernes qu'à passer condamnation sur toute l'humanité, pour glorifier uniquement le dix-neuvième siècle. Hélas! malgré son humanité si vantée, notre siècle n'est pas exempt de barbarie. Peut-être que, précisément à cause du voile hypocrite dont il se couvre, il sera condamné par la postérité aussi sévèrement que l'on condamne aujourd'hui la rudesse sans fard de nos ancêtres.

XII. — *L'Eglise et la liberté de conscience.*

L'idéal du libéralisme moderne est que l'Etat comme tel soit indifférent à l'égard de toutes les doctrines religieuses, que non-seulement il tolère, mais même qu'il protège toute croyance et toute erreur, qu'il reconnaisse à tout citoyen comme un droit imprescriptible la liberté de foi, de conscience et de culte.

Jamais l'Eglise ne peut s'accomoder à ces idées. Elle les rejette et les rejettera toujours, parce qu'elles renferment une négation de la révélation divine ou au moins une indifférence coupable à son égard. La doctrine enseignée par l'Eglise étant de Dieu, il ne peut y avoir de droit à la contredire ou à y être indifférent.

Conformément à ses principes, l'Eglise a donc dû condamner, comme elle l'a fait dans l'Encyclique accompagnant le Syllabus, les doctrines du libéralisme, au risque d'être taxée *d'intolérance*.

Ce mot a servi bien souvent à rendre l'Eglise odieuse. Il est donc à propos d'en examiner la valeur. La tolérance, selon la doctrine de Balmès, à considérer la valeur du mot, ne peut avoir lieu qu'à l'égard de choses que l'on supporte, tout en les trouvant injustes ou mauvaises. Elle n'exclut pas une certaine considération pour les personnes à qui l'on suppose des intentions droites et de la bonne foi. La tolérance de l'homme religieux, qui ne provient point de faiblesse dans la foi et qui se concilie parfaitement avec un zèle brûlant pour la conservation et la diffusion de la vérité, découle de deux principes : de la charité et de l'humilité. La charité fait prendre en commisération les misères du prochain ; l'humilité apprend à l'homme à ne point se glorifier de ses avantages et à s'en reconnaître indigne (1).

L'Eglise a toujours reconnu la possibilité de l'erreur de bonne foi. Lorsqu'elle condamne les principes, elle ne condamne pas nécessairement les personnes. C'est ce que Pie IX reconnaît dans son allocution du 9 décembre 1854, et dans son encyclique aux évêques d'Italie, du 10 août 1863. Nous y renvoyons nos lecteurs Tout en maintenant le principe qu'il n'y a point de salut hors de l'église, le pape reconnaît que ceux dont l'ignorance est invincible et qui sous

(1) Balmès, *ouv. cité*, ch. 34.

l'influence de la lumière divine et de la grâce mènent une vie exempte de péché, peuvent arriver au salut. Il recommande en même temps aux catholiques la plus grande charité à l'égard des errants. Mais cette charité même ne peut exiger que l'on sacrifie la vérité, ou plutôt elle consiste à la dire toujours pour le plus grand bien de ceux qui s'égarent.

Quant à ce qui regarde la tolérance civile en pratique, nous ferons observer qu'elle est beaucoup plus le fruit de l'habitude que le résultat d'un principe. Deux catholiques, également convaincus et ardents, vivant l'un parmi les catholiques, l'autre au milieu des protestants, se sentiront diversement disposés en pratique par rapport à la tolérance. Il en est des sociétés comme des individus. L'esprit de tolérance de la société moderne est le résultat non de certaines doctrines philosophiques, mais de la force des circonstances, du nombre des sectes religieuses, de l'incrédulité, de l'indifférence, d'une certaine douceur de mœurs, de la facilité des relations sociales, de la prépondérance des intérêts matériels. Malgré cela, l'Eglise reste fidèle à ses principes. Elle reste exclusive dans ses doctrines, tout en permettant, bien plus tout en recommandant quelquefois dans les circonstances actuelles une certaine tolérance civile.

Toutefois cette tolérance civile doit avoir des limites. C'est pourquoi l'Eglise n'approuve pas les principes que les apôtres du tolérantisme moderne veulent inspirer aux gouvernements. L'Eglise n'autorise pas l'athéisme de l'Etat. Aucun Etat ne peut subsister sans droit, aucun droit sans devoir, aucun devoir sans Dieu. Dieu est un être personnel qui s'est révélé aux hommes ; et c'est le devoir de la société de chercher cette révélation si elle ne l'a point, de la maintenir si elle l'a. L'Etat aussi a ses devoirs envers Dieu. L'autorité doit favoriser le développement des individus vers le bien et le vrai. Elle a donc besoin de religion. Sans religion elle n'a point de base et tombe tôt ou tard. Ecoutons S. Augustin :

An qui fundum aufert ei a quo emptus est, et tradit ei qui nihil habet juris, injustus est, et qui se ipsum aufert dominanti Deo, à quo factus est, et malignis servit spiritibus, justus est? (1)

L'Eglise ne permet pas non plus que l'Etat reconnaisse absolument et tolère tous les cultes. La raison elle-même condamne déjè cette tolérance universelle. Est-il donc impossible de trouver des sectes, comme les mormons et les socialistes, dontles doctrines compromettent l'existence même de toute société? L'on peut demander sans doute qui décidera au sujet des limites à garder. Un Etat catholique devrait recourir à l'autorité ecclésiastique. A défaut de cette autorité, la raison enseigne que l'Etat doit exiger au moins la reconnaissance des vérités naturelles, comme étant la condition de sa propre existence : la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme, la fidélité envers l'Etat et l'adhésion aux principes fondamentaux de la morale. La liberté de conscience ne doit jamais aller au-delà. « Sans religion, dit un publiciste, aucun Etat ne peut subsister. Elle sanctifie par le serment les liens d'affection et de fidélité qui unissent le prince et le peuple. Elle se tient à côté de la puissance pour la compléter, l'adoucir, l'éclairer, et par ses exhortations en empêcher l'abus. Elle élève les sujets à la hauteur de la vertu de l'obéissance librement acceptée... Elle donne par le moyen du serment aux tribunaux un moyen indispensable pour la recherche de la vérité. Elle donne au guerrier le vrai courage qui ne craint pas la mort sur le champ de bataille. Elle rapproche les pauvres et les riches, en inspirant aux uns la compassion et la charité féconde en œuvres, et aux autres la reconnaissance et la résignation, etc. (2) »

Ce que nous venons de dire ne trouve son application complète que dans la vraie religion.

(1) S. Augustin, *De Civit. Dei*, l. 19, c. 12.

(2) Walter, *Naturrecht und Politik.*

L'Etat ne peut donc sacrifier cette institution si précieuse, ni en tout ni en partie, sans une impérieuse nécessité. Là où cette nécessité n'existe pas, dans des pays exclusivement catholiques, l'autorisation accordée à tous les cultes est une grave injustice. L'unité de croyance d'un peuple est pour l'Etat un si grand bien, qu'il ne peut la sacrifier sans des motifs pressants. De plus, là où il n'y a qu'une religion, l'Etat a des devoirs à remplir à son égard. Il en est de même là où l'Etat n'a pu sauvegarder que les vérités naturelles, par rapport au maintien de ces vérités. Il ne peut les sacrifier à une liberté de conscience illimitée. S'il accorde cette liberté illimitée, s'il abdique le droit de punir certaines aberrations de l'esprit, comment punira-t-il le meurtrier qui, niant l'existence de Dieu, refusera aussi à la société le droit de mettre des entraves à sa liberté, ou bien encore qui prétextera n'avoir pas agi librement ou ne reconnaître d'autre morale que l'intérêt privé? Les libéraux sont obligés ici d'être intolérants et inconséquents à la fois, tandis que l'intolérance de l'Eglise est logique et rationnelle. Hélas! les révolutions incessantes dont nous sommes les témoins prouvent à satiété que d'autres savent tirer les conséquences de leurs prémisses (1). L'on dira peut-être: Faut-il à tout prix faire retourner la société aux usages des temps passés, forcer les dissidents à rentrer dans l'Eglise, leur enlever tous leurs droits? Non, aucun catholique ne demande cela. L'Eglise demande que là où la liberté n'a pas encore été accordée à l'erreur, les gouvernements catholiques ne l'accordent pas. Là au contraire où elle existe, surtout sanctionnée par des contrats, l'Eglise n'en approuve pas la violation, quand même elle en retirerait des avantages momentanés.

Il faut distinguer ici entre deux questions bien différentes. Un prince catholique peut-il, sans charger sa conscience,

(1) Balmès, *Ouv. cité*, ch. 35.

accorder à d'autres cultes les mêmes droits qu'au culte catholique ? La liberté de conscience une fois introduite doit-elle être respectée par l'Eglise ? — Nous répondons à la première question : La liberté de conscience peut être accordée là où le bien public ou la nécessité l'exige. Les anciens théologiens voulaient en outre que dans ce cas l'on demandât le consentement du chef de l'Eglise. La société se trouvant dans un état de maladie, le gouvernement et les lois doivent s'accommoder à cet état. Dans le cas donné, il n'est plus question de conserver un bien que l'on possède, mais de ne pas revendiquer un bien qui est déjà perdu et que les circonstances ne permettent pas de reconquérir.

A la seconde question, nous répondrons que dans le cas dont il s'agit, il est non seulement permis, mais même louable de respecter la liberté de conscience. L'erreur elle-même n'acquiert point de droits ; mais les errants peuvent soit par des traités, soit par la coutume, en acquérir. Personne ne doute que, les choses étant ainsi, les catholiques ne soient tenus de respecter ces droits. L'Eglise est la gardienne des lois de la morale aussi bien que des règles de la foi.

Pour juger sainement ces questions, il faut savoir se mettre comme l'Eglise au point de vue dogmatique, et ne donner aux expressions qu'elle emploie que le sens qu'elle y attache elle-même. Nous venons de voir jusqu'à quel point l'Eglise peut s'accommoder aux circonstances présentes. Par là elle ne sacrifie aucun de ses principes, qui restent toujours les mêmes.

C'est ainsi qu'elle rejette la liberté de conscience, en tant qu'on voudrait l'appuyer sur cette maxime, à savoir que tout homme a le droit de tenir et de répandre n'importe quelle doctrine religieuse. Elle la rejette encore si l'on entend nier la certitude de la révélation ou accorder à l'homme la faculté de choisir la religion qui lui convient le mieux. Elle maintient et maintiendra toujours que l'homme n'a aucun droit

de résister à Dieu. L'Eglise rejette la liberté de conscience, si l'on veut établir par là l'indifférence en matière de religion ou reconnaître dans les différentes sectes séparées des formes diverses de la vraie religion chrétienne. Elle rejette encore la liberté de conscience, si l'on veut affirmer par là que la meilleure forme de gouvernement exige partout et toujours la séparation complète de l'Eglise et de l'Etat. Elle ne veut point que l'on vante comme un idéal ce qui n'est qu'un état précaire. Jamais on ne pourra trouver la meilleure forme de gouvernement dans ce qui enlève à la société sa sève et sa vie.

L'Eglise rejette encore la liberté de conscience, comme nous l'avons vu, quand un Etat exclusivement catholique, sans aucune espèce de nécessité, uniquement poussé par un esprit servile d'imitation, répudie son nom de catholique et renonce à considérer la religion catholique comme la religion de l'Etat. Si l'on tient tant à l'unité en tant d'autres matières, unité constitutionnelle, administrative, commerciale, unité de monnaie, de poids et de mesure, pourquoi ne pas tenir aussi à l'unité religieuse? Si vous accordez la liberté à l'erreur, vous empoisonnerez peu-à-peu toute l'atmosphère, les catholiques deviendront tièdes, puis froids, enfin irréligieux et impies. On nous crie d'avoir confiance dans la force de la vérité qui ne manquera pas de vaincre l'erreur. Pourquoi donc le père de famille se montre-t-il si scrupuleux dans le choix de ses serviteurs, de ses amis, des maîtres et des lectures de ses enfants? Pourquoi l'Etat déploie-t-il tant de forces, pourquoi a-t-il recours à tant de mesures répressives contre les malfaiteurs? Pour choisir ce qui est meilleur, il faut savoir le reconnnaître comme tel et en même temps ne point en trouver le prix trop haut. La liberté de l'erreur est la liberté du mal, elle est la mort de l'âme.

A la question de savoir si un catholique peut prêter ser-

ment aux constitutions modernes qui reconnaissent la liberté de conscience, nous répondrons par une distinction : oui, si ce serment ne se rapporte qu'au fait de la tolérance civile, là où elle existe déjà. Non, s'il s'agit de reconnaître quelques-uns des principes erronés dont nous avons montré tout-à-l'heure la fausseté. C'est là ce que l'on peut conclure des différents actes du Saint-Siége sur cette matière.

Nous passerons rapidement à la suite de notre auteur sur la Saint-Barthélemi. Nous dirons avec lui que ce massacre fut un acte politique, dont l'Eglise n'est pas responsable du tout. Comme parti politique, les huguenots étaient très-dangereux, et, selon le témoignage d'auteurs protestants, ils s'étaient rendus coupables de nombreux méfaits. Quant aux réjouissances qui eurent lieu à Rome, la vérité est que sur le rapport des Français l'on crut à la répression nécessaire d'un complot contre la vie du roi. Néammoins, dès l'abord, la cour romaine fit la remarque qu'il eût été plus louable de procéder judiciairement. Malgré la joie officielle, le pape pleura sur tant de sang répandu. « Je pleure de la façon, disait-il, dont le roi a usé par trop illicite et défendue de Dieu, pour faire une telle punition (1). » Rome désirait des lois sévères contre les hérétiques et des sûretés pour les catholiques, mais non point un massacre.

Nous ne dirons sur la révocation de l'édit de Nantes que ce seul mot : les mesures de violence contre les protestants obtinrent si peu l'assentiment du saint-siége, qu'Innocent XI les désapprouva et fit prier le roi d'Angleterre, Jacques II, d'intervenir auprès de Louis XIV pour les protestants opprimés. — La lettre que Pie VII écrivit à Napoléon Ier, qui le pressait de s'unir à lui contre les Anglais hérétiques, est du même esprit, et appartient aux plus belles pages de l'histoire ecclésiastique.

(1) Brantôme, *Vie de Châtillon.*

L'examen des négociations de Pie VII avec la Bavière au sujet de la constitution bavaroise mettra encore plus en lumière les principes exposés. Ce fut seulement en l'an 1800 que la Bavière accorda aux protestants la faculté de s'établir librement dans les pays exclusivement catholiques, et dès lors la représentation de la nation et les évêques, d'accord avec le Saint-Siége, protestèrent contre cette mesure. Plus tard, les circonstances étant changées, de nouvelles provinces mixtes ou en majorité protestantes ayant été annexées à la Bavière, le Saint-Siége se borna à réclamer, non contre la tolérance même, mais contre la tendance indifférentiste qui en faisait le fond. Il ne pouvait permettre qu'on fît un devoir politique de *l'estime réciproque égale* d'un société religieuse par rapport à l'autre. Le pape dit expressément qu'il ne s'agit point dans sa réclamation, au sujet de cette estime réciproque, des membres des différentes sociétés, mais de ces sociétés elles-mêmes. Il ne peut accorder que l'on témoigne à l'erreur l'estime qui n'est due qu'à la vérité. En effet les errants peuvent mériter l'estime de leurs concitoyens catholiques. L'erreur elle-même, en tant qu'on la suppose de bonne foi, ne sera pas sans doute l'objet du mépris, —elle réclame la commisération et la pitié, — mais jamais elle ne méritera l'estime. La charité chrétienne sait distinguer parfaitement entre le péché et le pécheur. Elle aime le pécheur, mais elle hait le péché (1). Nous ne suivrons pas ici notre auteur dans les détails de la constitution bavaroise et des différentes observations auxquelles elles donnèrent lieu. Nos lecteurs y trouveraient peu d'intérêt.

A la liberté de conscience se rapporte la liberté de la presse. Il est incontestable que les papes ne l'ont jamais favorisée. Et ce n'est point sans raison. Quels ravages n'ont point causé les mauvais livres, soit par rapport à la foi, soit par rapport aux mœurs !

(1) Walter, *Ouv. cité*, § 489.

L'Eglise avait défendu autrefois la lecture et la propagation des écrits de Godescalc, de Bérenger, d'Abailard. Elle défendit les œuvres de Luther. L'index est un témoin permanent du zèle qui l'anime à ce sujet. L'Eglise n'a jamais pu reconnaître aux hommes le droit de répandre par la presse toutes les erreurs possibles et sous toutes les formes. Que notre époque appelle le poison un remède salutaire, le poison n'en reste pas moins ce qu'il est.

La charte de 1814 éveilla aussi la sollicitude du Saint-Siége. Quoique la religion catholique y fût déclarée la religion de l'Etat, il y était assuré aux autres cultes une liberté et une protection égales. Sur les explications données par l'ambassadeur de Louis XVIII, d'après lesquelles le serment demandé pour cette constitution ne devait porter atteinte en rien aux dogmes et aux lois de l'Eglise et ne se rapportait qu'aux effets purement civils, le Saint-Siége, en la personne de Pie VII, se déclara satisfait. C'est dans le même sens que Pie VIII permit de prêter serment à la constitution de juillet.

Résumons. L'Eglise a toujours conservé fidèlement ses principes : les Etats ont changé les leurs. Pendant que les gouvernements, soit forcés par les événements, soit cédant à de fausses théories, accordaient aux sectes hérétiques la tolérance d'abord, puis des droits égaux à ceux des catholiques, l'Eglise n'a jamais transigé avec l'erreur, ni bercé les errants de trompeuses illusions. Elle ne cherche pas à ébranler les droits acquis par ses enfants rebelles, mais par amour pour eux, elle maintient ses dogmes toujours immuables. Si par là elle ne recueille que de la haine, elle s'en console en pensant que ce fut là aussi le sort de son maître, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

L'Abbé Jules GAPP.

LA NÉCESSITÉ DE LA RÉVÉLATION.

I.

La Constitution du Concile DEI FILIUS *(Chap. II)*.

Le Protestantisme, en rejetant l'autorité enseignante de l'Eglise, devait aboutir au rationalisme, à la négation complète de l'ordre surnaturel ; le libre examen a produit la libre-pensée, dont tous les efforts tendent à bannir Jésus-Christ des intelligences et des mœurs du peuple, des lois et et de la vie de la société, pour établir sur les ruines du Christianisme le règne de la raison et de la nature. Après avoir renoncé à Dieu et à son Christ, la raison a fini par perdre les notions du vrai et du juste, et elle attend le salut du panthéisme matérialiste et athée.

L'erreur, répandue par tous les moyens dont dispose la société moderne, soutenue par la science et protégée par la force publique, ne put rester sans influence sur les esprits faibles et ignorants ; elle porta la confusion et l'obscurité dans les questions vitales, et parvint à gagner les membres de l'Eglise catholique.

Frappé des ravages qu'exerce cette fausse philosophie, on crut pouvoir la ramener à la vérité sans effaroucher ses susceptibilités, au moyen de concessions réciproques. Quelle belle tâche, que de concilier l'esprit moderne, les progrès de de la science avec les principes de la foi ! Qui ne voudrait voir s'harmoniser les exigences du temps avec l'éternelle vérité, applaudir à l'alliance indissoluble entre la raison émancipée et la révélation chrétienne ?

L'histoire connaît plusieurs de ces tentatives de concilia-

tion, toujours fatales à l'intégrité de la foi. Le Pélagianisme donna naissance au semi-Pélagianisme, l'Arianisme au semi-Arianisme ; le Protestantisme produisit le Jansénisme ; le Rationalisme, le Naturalisme ou Libéralisme moderne, qui s'empare avec d'autant plus de facilité des esprits, que sans caractère religieux, il prétend rester exclusivement sur le terrain scientifique.

Grâce à son hypocrisie, il compte aujourd'hui un nombre considérable d'adeptes, qui ne rêvent que conciliation et transaction dans toutes les questions religieuses, politiques et sociales. Par amour de la paix, ils font litière des principes, confondent la nature avec la grâce, la science humaine avec la foi divine, la raison avec la révélation, sans voir combien cette confusion est funeste aux intérêts qu'ils croient servir ; ils sacrifient la foi et la grâce, dont la pureté immaculée et l'inflexible rigueur ne supportent pas la plus légère atteinte ; ils détruisent la nature et la raison, en exagérant ou en diminuant trop leurs forces.

En présence du développement de l'erreur et du danger que courent ses enfants, l'Eglise a compris sa mission d'enseigner les nations, de fortifier les fidèles, de soutenir les faibles, de châtier les rebelles. Elle s'est levée et a proclamé en face du monde étonné la vérité et toute la vérité ; car poussée par l'amour de son Epoux qui est la vérité même, elle ne peut la taire ni la dissimuler, dût-elle en payer la proclamation par le sang d'innombrables martyrs. Elle nous expose la doctrine touchant la révélation dans le chapitre II de la Constitution *Dei Filius :*

Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse ; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur (1) *; attamen placuisse ejus sapientiæ et boni-*

(1) Rom. I, 20.

tati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare, dicente Apostolo : Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Propehtis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio (1).

Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quæ humanae mentis intelligentiam omnino superant ; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ preparavit Deus iis qui diligunt illum (2).

L'univers créé contient une manifestation naturelle de Dieu, et conduit l'homme par les lumières de sa raison à la connaissance de son Auteur. Dieu a voulu ajouter une autre manifestation, se révéler d'une manière surnaturelle et nous communiquer par son Fils les éternels décrets de sa volonté.

Grâce à cette révélation, le genre humain peut connaître aussi dans sa condition actuelle facilement, avec certitude et sans erreur les vérités qui par elles-mêmes sont accessibles à la raison. Ce n'est pas cependant ce motif qui rend la révélation absolument nécessaire : cette nécessité résulte de ce que Dieu a voulu appeler l'homme à une fin surnaturelle, et lui promettre la participation aux biens divins, qui surpassent tout ce que l'intelligence est capable de concevoir.

Ces paroles si simples et claires condamnent une série

(1) Hebr. I, 1-2.

(2) I Cor. II, 9.

d'erreurs pernicieuses, nous fournissent les bases de la démonstration chrétienne et mettent fin à des dissensions funestes, qui ont enrayé le développement de la science catholique.

Qui se laissera séduire encore par une méthode que le Concile a solennellement repoussée? qui osera encore préférer des idées subjectives à l'enseignement de toutes les écoles catholitiques? Que de désagréments se serait-on épargnés, si on avait suivi la route tracée par le Concile, au lieu de briser avec la méthode de tous les siècles ! Car la Constitution ne fait que reproduire et sanctionner l'enseignement traditionnel.

Déjà dans ce chapitre II le Concile marque la différence entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et indique en même temps les droits et les limites de la raison.

Les canons correspondants à ce chapitre sont les suivants :

1. *Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse; anathema sit.*

2. *Si quis dixerit, fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo, cultuque ei exhibendo edoceatur ; anathema sit.*

3. *Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quæ naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse et debere ; anathema sit.*

Sans entrer dans des détails, ces canons condamnent en quelques mots les principales erreurs philosophiques et théologiques des temps modernes, et d'abord l'assertion qu'il est impossible de connaître le vrai Dieu au moyen des créatures.

Le Concile défend d'enseigner que la raison n'arrive par la considération du monde qu'à la connaissance de l'absolu

des panthéistes, et qu'il est impossible de réfuter le Panthéisme par des arguments rationnels.

Il est encore interdit d'affirmer que la raison est incapable de connaître Dieu sans révélation et sans tradition ; que la connaissance rationnelle ne peut s'appuyer sur la considération de l'univers, et que cette connaissance n'est pas suffisamment certaine.

La possibitité et l'utilité de la révélation pour enseigner à l'homme les choses touchant Dieu et son culte, est solennellement proclamée, ainsi que l'impossibilité pour le genre humain d'arriver par lui-même à la possession de toute vérité et de toute perfection, au moyen d'un progrès indéfini et continu.

Nous allons étudier brièvement les différents points de cet important chapitre.

II.

Condamnation du Traditionalisme.

Au commencement de ce siècle, quelques philosophes chrétiens se persuadèrent que pour combattre efficacement le Rationalisme, il fallait établir le principe contraire, c'est-à-dire l'impuissance absolue de la raison sur le terrain naturel. Dans la louable intention de réconcilier la raison égarée avec la religion, ils voulurent rendre la première complétement dépendante de la seconde, car d'après eux toute connaissance certaine dérive de la révélation surnaturelle. Pour étayer cette assertion inouïe, on s'efforçait de prouver la nécessité physique et naturelle de l'enseignement social pour former la raison humaine. D'après les premiers défenseurs du système, cet enseignement est la cause efficiente des idées ; la raison, totalement passive et réceptive, ne fait que recevoir ses notions de la société au moyen de la parole. Plus tard on

se contenta d'admettre d'un côté une certaine activité de l'intellect doué d'idées innées, et de l'autre la nécessité physique de l'enseignement comme condition sans laquelle ces idées restent toujours à l'état latent. De la nécessité physique de l'enseignement pour la formation des idées, on inférait la nécessité d'un enseignement divin pour le premier homme, ou la nécessité physique de la révélation, afin de conclure que, loin d'être indépendante de la foi, comme le prétendent les Rationalistes, la raison n'est absolument rien sans elle.

Voilà la théorie destinée à battre en brèche le Rationalisme et à fournir une nouvelle base à la démonstration chrétienne. La *Revue* a examiné ailleurs cette théorie et la valeur de ses arguments ; il est inutile d'y revenir. Il suffira d'indiquer ici comment le Concile, en proclamant la vraie doctrine, condamne les exagérations des Traditionalistes (1).

Sans mentionner les différentes formes du système, la Constitution rejette l'impuissance physique de la raison à parvenir par ses propres forces à la première connaissance réflexe et certaine de quelques vérités de l'ordre naturel. Elle établit distinctement la puissance *physique* de la raison dans sa condition actuelle et la nécessité non physique, mais seulement *morale* de la révélation divine.

Le but du décret est de revendiquer pour la raison le pouvoir

(1) On nous reproche d'avoir affirmé sans preuve dans la *Revue* (n° 162) que « les Traditionalistes ont toujours affirmé que la raison par ses seules forces est incapable de démontrer l'existence du vrai Dieu. » S'il y a des Traditionalistes français qui n'ont jamais avancé cette proposition, nous ne pouvons que les féliciter. Quant aux Traditionalistes *belges*, la chose n'est que trop prouvée. Déjà en 1844 la Congrégation de l'*Index* censurait la proposition suivante d'un Traditionaliste belge : « Deum existere demonstrari posse negamus, sed id certo certius probari etiam atque etiam affirmamus. »

On lira avec fruit le remarquable article du R. P. Ramière : *La question du Traditionalisme après le Concile.* (*Etudes*, oct. 1873.)

physique de connaître Dieu par les créatures : l'Univers créé renferme une manifestation objective de Dieu faite à la raison humaine, et celle-ci a les forces suffisantes pour en déduire l'existence du Créateur. Il ne s'agit pas de la question générale des conditions nécessaires au développement suffisant de la raison : cette question est du domaine de la psychologie, et le Concile ne la résout que dans ses rapports directs ou indirects avec le dogme ; tout système tendant à nier la puissance physique de la raison dans l'ordre naturel est repoussé et condamné; ainsi, quiconque affirme que sans révélation immédiate ou transmise, comme condition indispensable, la raison ne pourrait jamais connaître Dieu par les créatures, est en opposition directe avec le décret du Concile. En sauvegardant la puissance physique de la raison sur le terrain des vérités naturelles, et en excluant la nécessité physique de la révélation pour ces mêmes vérités, l'Eglise a condamné le principe et la conséquence du Traditionalisme.

La note (1) ajoutée à la fin de la Constitution se rapporte, comme il conste par l'histoire du Concile, aux décrets par lesquels le S. Siége a banni des écoles le Traditionalisme rigide et modéré. Loin d'être rapportés, ces décrets ont reçu du Concile une confirmation éclatante.

Dorénavant, l'apologétique chrétienne, basée sur la vraie philosophie, suivra la route frayée par les apologistes des siècles passés, et qu'ils ont parcourue avec tant de gloire et tant de succès.

Le Concile, en portant son décret, déclare possible et légitime le procédé par lequel la raison conclut *a posteriori* du contingent au nécessaire, du fini à l'infini, du monde à Dieu.

(1) Quoniam vero satis non est hæreticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur qui ad illam plus minusve accedunt, omnes officii monemus servandi etiam Constitutiones et Decreta, quibus pravæ ejusmodi opiniones, quæ isthic diserte non enumerantur, ab hac S. Sede proscriptæ et prohibitæ sunt.

Il approuve les preuves ordinaires de l'existence de Dieu, telles que l'école les formule et les propose.

Comment concilier avec cette doctrine les assertions des Ontologistes, qui prétendent que la raison ne peut conclure du fini à l'infini, parce que le fini n'est intelligible que dans la lumière de l'infini ; que les preuves *a posteriori* sont insuffisantes, à moins qu'on ne les ramène à la preuve tirée de l'idée de l'infini ; que cette preuve capitale repose sur la croyance à la vérité objective de l'idée ; que les créatures sont une simple occasion qui nous fait reconnaître Dieu dans toutes nos idées ?

Il est, croyons-nous, très-difficile de concilier ces thèses avec la décision conciliaire.

III.

Nécessité de la Révélation dans l'ordre naturel.

Jusqu'ici nous avons considéré la raison en elle-même, sans tenir compte des difficultés que rencontre son développement complet et normal. Dans cette hypothèse, nous lui accordons les forces nécessaires pour connaître les vérités de l'ordre naturel ; ces vérités sont appelées naturelles parce que, proportionnées à la raison, elles sont à la portée de ses moyens de connaître. A moins donc d'admettre avec la Réforme une corruption totale de la nature humaine par le péché originel, il faut accorder à la raison les lumières suffisantes pour connaître le vrai, et à la volonté l'énergie suffisante de faire le bien.

Il en est autrement lorsque, passant de la théorie aux fait, son demande si la raison a connu ce qu'elle peut connaître, si laissée à ses propres lumières elle est réellement arrivée à la connaissance des vérités religieuses et morales indispensables à la vie de la société. C'est une question de

fait que l'histoire résout négativement. En consultant les annales du genre humain, l'on constate qu'au fur et à mesure qu'il s'éloigne du foyer des lumières primitives, il perd les notions du vrai Dieu, du bien et du mal, du devoir ; l'erreur obscurcit les intelligences, les crimes corrompent les volontés ; la raison, loin de réagir contre les excès d'une société livrée au mal, cherche à les sanctionner en décrétant un culte infâme à toutes les passions de la nature déchue. Si quelques individus s'élèvent au-dessus du niveau social, ils manquent d'énergie et d'autorité pour ramener les nations à la vérité et au devoir. La philosophie, frappée d'impuissance par ses discussions stériles et son enseignement incomplet, est incapable de guérir les plaies des intelligences et la corruption des mœurs.

Les Rationalistes, quand ils nous prônent les forces de la raison toujours progressive, déplacent la question et contredisent au témoignage évident des faits qui suivent.

Les premiers hommes ont clairement connu et publiquement professé les vérités essentielles de l'ordre moral.

La raison humaine a été impuissante, durant tout le temps du paganisme, à retrouver le trésor des vérités perdues.

Les nations non chrétiennes croupissent dans les ténèbres du paganisme.

Les nations et les individus qui abandonnent la révélation reviennent aux anciennes erreurs.

Il en est de même des philosophes qui repoussent les lumières de la foi ; la philosophie se montre incapable d'exercer une influence décisive sur la civilisation des peuples. Ces faits indiscutables, qu'il suffit d'indiquer, prouvent à l'évidence la nécessité morale d'un secours divin, de la divine révélation, pour que le genre humain, dans son état actuel, parvienne facilement et sans erreur à la connaissance certaine des vérités naturelles.

Nous disons la nécessité *morale :* elle ne découle pas d'un défaut de forces physiques, d'une impuissance absolue, mais des difficultés qui empêchent la puissance d'exercer toute son énergie, d'arriver à son développement complet. Une puissance physiquement suffisante, devient moralement insuffisante à cause des obstacles qu'elle rencontre et qui sont tels que généralement elle ne les surmonte pas. Ainsi chaque homme a toujours joui des moyens nécessaires et suffisants pour arriver, s'il les met en œuvre, à la connaissance de ses devoirs ; de fait cependant il est constaté, par une induction de plusieurs siècles, que loin de réagir contre la corruption, les individus se sont laissés entraîner par le courant. C'est la base historique de notre conclusion : le genre humain était moralement incapable de sortir par lui-même du misérable état créé par les fautes des individus.

Cette thèse concilie parfaitement les forces de la raison avec les droits de la révélation : elle explique la culpabilité des païens, abusant de leurs moyens naturels pour se livrer à l'idolâtrie, avec toutes ses conséquences impies et immorales.

Comme nous ne connaissons pas les secours internes que la Providence, toujours miséricordieuse, accorde à chaque homme, les éléments d'appréciation pour l'individu font défaut, et il est impossible de déterminer le degré de sa culpabilité ; mais le genre humain, abandonnant la religion de ses ancêtres pour adorer les faux dieux du paganisme, est évidemment inexcusable, puisqu'il faut résister à la voix de la nature pour ne pas conclure des œuvres de la création à l'existence du créateur unique et infini.

Si au contraire, pour affirmer la nécessité physique de la révélation, on suppose une impuissance absolue des facultés naturelles, il semble impossible de voir dans l'état du genre humain un état imputable aux abus de la volonté, à une négligence volontaire et passible de peines.

On comprend encore comment la Providence a pu différer

depuis tant de siècles le bienfait de la révélation. A l'origine elle avait fourni les moyens abondants de salut à l'homme, élevé par sa grâce à l'ordre surnaturel ; lorsque plus tard, par l'abus de sa liberté, le genre humain avait perdu sa voie, il n'avait aucun droit à de nouveaux secours. Dieu pouvait l'abandonner à son sort : c'est par un décret purement gratuit de sa miséricorde qu'Il lui a restitué les moyens de rentrer dans le chemin de la vérité et du devoir ; c'est par pure bonté qu'Il l'a relevé et dirigé vers sa fin surnaturelle.

Si le bienfait est indû, la question du temps n'a pas de raison d'être. Pour des motifs dignes de sa sagesse, Dieu a tardé longtemps avant d'envoyer son Fils. L'homme, abandonné à sa faiblesse, devait comprendre à quoi aboutit une civilisation sans Dieu, à quelles abominations la raison arrive lorsqu'elle dédaigne les lumières de la foi, malgré ses progrès incontestables sur le terrain matériel ; l'histoire de cette décadence nous montre à quoi veulent revenir nos philosophes modernes, qui cherchent à bannir la religion des mœurs, des lois et des rapports sociaux.

L'argument tiré des faits historiques servant à prouver la nécessité morale du christianisme a toute la valeur d'une démonstration philosophique.

De même que, dans l'ordre matériel, l'induction constate des lois générales qui gouvernent sous la direction de la Providence le concours et le développement des causes nécessaires, le même procédé inductif appliqué aux actes libres découvre les lois morales d'après lesquelles s'établit et se forme, sous la conduite de la Providence, la manière d'agir uniforme et constante des hommes.

Ces lois morales supposent la liberté : elles n'ont qu'une valeur hypothétique pour l'individu toujours libre d'agir en sens contraire ; mais appliquées au genre humain, elles deviennent moralement certaines.

C'est avec une certitude incontestable que la philosophie

établit ce principe : en présence de difficultés qu'il a la force physique de surmonter, l'homme n'agit pas lorsque la difficulté de l'acte l'emporte sur le bien qu'il produit ; il n'agit que poussé par l'amour du bien ; plus l'acte présente des obstacles et demande des efforts exceptionnels de la volonté, plus le bien qui le sollicite doit être important et considérable au moins dans l'appréciation de l'agent ; lorsque les efforts exigés ne paraissent nullement compensés par les résultats de l'acte, il ne sera pas exécuté par la grande majorité des hommes. Les individus, toujours libres d'agir ou de ne pas agir, peuvent vaincre les obstacles, faire exception à la loi ; mais ces exceptions confirment la règle générale.

Ainsi un fait constant, uniforme, immuable, indépendant des circonstances, prouve l'existence d'une loi morale gouvernant la manière d'agir des êtres libres. Ce procédé nous autorise à inférer de l'impuissance de la raison, constatée pendant des siècles, son impuissance dans des circonstances identiques ou moins favorables : de ce que la raison a été incapable de sauver la société pendant les siècles passés, nous concluons logiquement qu'elle ne serait jamais parvenue à sortir de son état par ses propres forces, car son passé garantit son avenir.

Et le progrès de l'humanité ? demandera le rationaliste. Nous ne voulons pas examiner la possibilité, l'existence et les conditions de ce progrès appelé indéfini ; il suffit de rappeler la distinction entre la raison en elle-même, et la raison telle que son histoire nous la présente.

A considérer les choses *in abstracto*, c'est-à-dire en ne tenant compte que des forces de la raison et de la nature des vérités, elle est capable de progresser, si on le veut, indéfiniment ; toutes les vérités de l'ordre naturel sont proportionnées à sa puissance et à sa nature. Mais la question n'est pas théorique et abstraite : Que peut la raison en elle-même? elle est pratique : Que peut la raison se développant au mi-

lieu de la société, entravée par mille obstacles, sous l'influence de l'éducation, des passions, des occupations et des soucis de la vie matérielle ? Or les faits qui nous montrent la raison à l'œuvre, loin de prouver un progrès toujours croissant, constatent au contraire un mouvement rétrograde, que la révélation seule a pu arrêter. A moins donc de prendre l'erreur pour la vérité, et de considérer le paganisme comme la plus belle époque de l'humanité, il est inutile de parler du progrès, et des résultats qu'il est appelé à produire dans le courant des siècles.

IV.

Nécessité de la révélation dans l'ordre surnaturel.

Quoique la raison humaine exerce toute l'énergie dont elle est capable, il reste toujours des vérités dont elle ignore l'existence et l'essence. Nous savons par la foi qu'il est un ordre de choses que la raison ne peut atteindre par ses seules forces. Dieu a appelé l'homme à une fin surnaturelle, infiniment au-dessus des forces et des exigences de la nature. Cette fin, avec les moyens proportionnés, crée un ordre de vérités inaccessibles à la raison sans une révélation positive, sans un enseignement divin. Comment la raison devinera-t-elle ce qui dépend de la libre disposition du Créateur ? Comment connaîtra-t-elle les moyens d'accomplir sa fin surnaturelle ?

Aussi le Concile établit la nécessité *absolue* de la révélation pour l'ordre surnaturel. La condition actuelle de l'homme demande, il est vrai, une connaissance surnaturelle des vérités naturelles, parce que la connaissance doit être proportionnée à sa fin surnaturelle, mais en substance, en elles-mêmes, ces vérités sont à la portée de la raison. Les vérités surnaturelles, au contraire, sont par elles-mêmes en dehors de

nos moyens de connaître : nous apprenons leur existence par la foi, qui souvent doit nous fournir les idées analogiques pour les concevoir; de sorte que la raison ignore leur existence et ne peut, même après la révélation, se former un concept propre et adéquat de leur essence.

Rappelons la distinction importante entre l'impuissance morale et l'impuissance physique. La première suppose les forces nécessaires : l'acte est possible, mais difficile à cause des obstacles. La seconde naît de l'absence, du défaut des forces et rend l'acte impossible. Ainsi, l'homme, quand il cherche les occasions prochaines du péché, est moralement incapable de résister aux tentations. Il est physiquement impuissant à produire sans la grâce un acte méritoire.

Pour les vérités naturelles, la révélation, comme nous l'avons vu, est moralement nécessaire afin de rendre la connaissance facile, en écartant les difficultés ; pour l'ordre surnaturel, sa nécessité est physique ; elle doit, en donnant les forces, rendre la connaissance possible. La raison ne conçoit pas même la possibilité intrinsèque du mystère, qu'elle admet sur la parole infaillible de Dieu. Comme il y a impuissance physique, il y a par conséquent nécessité physique de la révélation.

Lorsque les rationalistes déclarent l'ordre surnaturel impossible, ils se soucient très-peu des principes de la raison, dont ils prétendent défendre les droits. Comment prouvent-ils que la raison est la source et le critère de vérités qui surpassent absolument sa sphère, ou qu'elle est empêchée d'atteindre par les lois de son activité? Comment prouvent-ils qu'une faculté finie et limitée est la mesure de l'intelligibilité absolue et infinie ? Comment affirmer que la raison, moralement incapable de connaître complètement l'ordre naturel, est la source unique de toute vérité possible ? C'est identifier la faculté humaine avec l'intelligence divine et agir contre la raison, que de repousser une religion parce qu'elle

est révélée, c'est-à-dire parce qu'elle est puisée aux sources de la foi.

Que dire du principe rationaliste suivant lequel toute la perfection de la créature doit jaillir de l'évolution des forces et de la satisfaction des tendances naturelles ? C'est une assertion au moins arbitraire, qui détruit le vrai concept de Dieu. Il en est de même des conséquences qui en découlent, savoir que Dieu ne peut agir contre les lois de la nature ; qu'une révélation faite à l'intelligence et une félicité surnaturelle promise à la volonté sont impossibles, que les illustrations, les inspirations internes, les miracles et les prophéties répugnent à la sagesse divine et à l'essence des êtres créés.

La saine raison, informée d'un concept digne de Dieu, juge tout autrement. Elle ne trouve rien d'impossible dans l'élévation de l'homme à une fin surnaturelle : au contraire, elle la juge conforme aux attributs de Dieu, à la perfection, à la dignité et au bonheur de la nature humaine. Repousser une religion parce qu'elle établit un ordre surnaturel, c'est établir faussement la raison et la nature comme principes et règles de toute religion, c'est nier en Dieu une bonté et une puissance infinies.

La nature humaine a été élevée avec et dans Adam à l'ordre surnaturel, c'est-à-dire, elle est appelée à la vision intuitive et béatifique de Dieu après l'avoir méritée ici-bas par des moyens proportionnés. Adam avait reçu pour les communiquer à ses descendants avec la grâce sanctifiante, le don de la science, de l'intégrité, de l'immortalité et de l'immunité des misères de cette vie. Le péché détruisit ce plan divin, et nous rendit positivement indignes de ces libéralités du Créateur.

Dieu, poussé par sa miséricorde infinie, nous donna un Rédempteur pour restaurer l'ordre troublé ; par Lui, nous renaissons à la vie surnaturelle avec le droit à notre héritage céleste.

Quelle était la nature des dons reçus par Adam, comme le père du genre humain ? Écartons d'abord les fausses doctrines touchant cette question.

Luther considérait la grâce sanctifiante et l'intégrité comme les éléments constitutifs de la nature humaine, qui par leur perte est essentiellement viciée et corrompue. Après le péché originel, la raison ne connaît que l'erreur, la volonté fait fatalement le mal.

Suivant Baïus (V. ses propos. condamnées 21, 26, 55, 72, 78) ces dons ne sont pas les éléments de la nature, mais l'état d'innocence d'Adam les réclame. Dieu les accorde nécessairement pour mettre la nature à même de réaliser sa fin. Ces dons sont naturels, mais comme par le péché l'homme a perdu tous ses droits, on peut les appeler surnaturels relativement à la nature déchue.

Jansénius marche sur les traces de Baïus, en affirmant que Dieu ne pouvait refuser la grâce et l'intégrité à la nature innocente sans la rendre imparfaite et mauvaise. Pour cacher son erreur, il conserve le terme « surnaturel, » parce que les dons, quoique exigés par la nature, ne sont pas dûs aux œuvres de l'homme.

Contrairement à ces erreurs, l'Église enseigne que les dons accordés à Adam, indûs même à la nature innocente, ont été faits gratuitement sans aucun mérite, soit des œuvres, soit de la nature

Le bienfait surnaturel ne fait pas partie de la nature, ne découle point de ses principes, mais la perfectionne au-delà de ses forces et de ses exigences : il exclut tout mérite soit personnel, soit naturel, et est accordé par la pure miséricorde de Dieu. Adam n'avait absolument aucun droit à la vision béatifique ; sa nature était bonne, parfaite, complète sans la destination à cette fin sublime. Il en est de même des dons qui accompagnaient la grâce sanctifiante, sans élever l'homme comme elle à un ordre supérieur et divin ; ils furent surajoutés gratuitement aux facultés naturelles.

Dieu, c'est le corollaire de ces principes, pouvait ne pas accorder ces dons, et créer l'homme avec les seules facultés essentielles à sa nature; il pouvait le destiner à une fin naturelle et l'y conduire par des moyens appropriés. En d'autres termes, l'état de nature pure est possible (1). C'est la doctrine formelle de S. Thomas : « Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terræ formare, quem in conditione naturæ suæ relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiæ ad rationem sentiens, in quo nihil humanæ naturæ derogaretur, quia hoc ex principiis naturæ consequitur ; non tamen iste defectus in eo rationem culpæ et pœnæ habuisset, quia non per voluntatem (Adami) iste defectus causatus esset (2). »

On se fait une fausse idée de cet état, en y concevant l'homme complètement abandonné à lui-même et comme indépendant de Dieu. Il n'exclut en aucune manière une providence, dirigeant l'homme par des moyens adaptés à sa fin. Dieu aurait rendu le salut moralement possible par des secours abondants : seulement ces secours, naturels à cet état, ne seraient pas ontologiquement surnaturels; des dispositions extérieures, des illustrations et des inspirations internes auraient pourvu aux besoins de la nature, et celle-ci aurait dû demander les secours nécessaires pour aimer et servir son Créateur. Nous inférons de cette vérité théologique des conséquences importantes en cette matière.

On se trompe lorsque par la considération de la nature humaine, sujette à la lutte et aux misères de cette vie, on conclut péremptoirement à l'existence du péché originel. Cette démonstration, chère aux orateurs, prête à d'éloquents

(1) L'Eglise a condamné la prop. 55 de Baïus : Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur.

(2) S. Thomas in 2 Sent., dist. 31., q. 1, art. 2, ad 3. — Possibile fuit Deo, ut hominem faceret in puris naturalibus. (Quodlib. 1, art. 8.)

développements, mais sa valeur théologique est nulle. Si Dieu pouvait créer l'homme dans l'état où il naît aujourd'hui, c'est-à-dire sans les dons surnaturels, il est évident que de l'état actuel on ne peut argumenter à un péché originel. Il est vrai que la raison, en considérant la bonté infinie du Créateur, est conduite à conjecturer un désordre primitif, mais il serait imprudent de baser le dogme capital de la chûte sur des conjectures et des probabilités.

Il est impossible de prouver l'existence de l'ordre surnaturel *a priori*, par les exigences de la nature humaine. Ce que Dieu établit par sa libre volonté n'est démontrable qu'à l'aide de documents positifs, où Dieu a voulu consigner les décrets de sa miséricorde.

Comme il existe beaucoup de vérités que nous devons admettre sur la parole de Dieu, quoiqu'elles ne soient pas évidentes en elles-mêmes, et comme il existe beaucoup d'opinions philosophiques qui, sans être évidentes, sont considérées comme vraies, il est contraire à la saine raison de repousser une religion prouvée historiquement révélée et vraie, sous prétexte que ses dogmes ne sont pas évidents, ou qu'ils sont opposés à un système que nous croyons vrai. Comment juger d'une religion divine par les principes d'une théorie due aux faibles et faillibles lumières de la raison?

Les rationalistes ont grand tort de dédaigner la démonstration historique de la révélation, parce que la question ontologique de la vérité des doctrines et de leur conformité avec la raison n'est pas préalablement résolue. Il est cependant permis à la raison, avant d'entamer la question historique, de faire voir que les doctrines ne sont pas évidemment fausses, et de rejeter l'exception basée sur la prétendue absurdité du dogme.

Quel est le devoir du philosophe en présence d'une doctrine religieuse proposée comme révélée? Si elle ne parait pas évidemment absurde et impossible, il doit porter toute

son attention sur la démonstration historique du fait ; et après avoir compris avec le fait la crédibilité de la doctrine, changer ses opinions et les corriger au besoin selon les indications de la révélation reconnue infaillible et divine.

L'examen des dogmes chrétiens en eux-mêmes et leur comparaison avec les doctrines des sectes séparées, fournit une démonstration éclatante de la vraie religion ; considérés en eux-mêmes et dans leurs rapports avec les besoins et les tendances de l'individu et de la société, les dogmes resplendissent d'une vérité, d'une sainteté, d'une vitalité supérieures aux forces de la nature, tandis que les fausses religions portent toutes l'empreinte de leur origine humaine.

Il faut cependant remarquer, que ce genre de démonstration basée sur l'examen des doctrines n'est pas à la portée du grand nombre, à cause des difficultés qu'elle présente ; elle demande une instruction considérable, une pénétration d'esprit qu'on ne rencontre pas chez les masses. Aussi Dieu ne s'est pas servi de cette méthode pour faire accepter ses enseignements au genre humain ; Il a employé des signes, des œuvres, des miracles prouvant directement le fait de la révélation, et indirectement la vérité des doctrines ; les Apôtres et l'Église ont toujours suivi cet exemple du Sauveur.

De plus, la religion révélée impose à tous le devoir de l'admettre dès que le fait est suffisamment connu, et de se rendre à la manifestation de la parole divine ; ne serait-il pas imprudent et contraire aux intérêts sacrés de l'âme, de ne pas se contenter d'une démonstration légitime et facile, pour exiger des preuves moins adaptées à toutes les intelligences ?

Ces observations nous montrent l'ignorance ou la mauvaise foi de ceux qui dédaignent la preuve historique ou la jugent moins importante, pour s'attacher exclusivement ou princi-

palement à l'examen des doctrines, qu'ils disent nécessaire à tous ou au moins aux esprits cultivés.

C'est renverser l'ordre établi par le Sauveur, suivi par les Apôtres et adopté par les apologistes chrétiens; c'est abandonner, dans une question de la dernière importance, la voie la plus facile et la plus sûre, pour entamer des discussions souvent interminables, toujours sans résultats. Cette règle, basée sur la nature même du problème, admet néanmoins des exceptions accidentelles. Supposez un homme qui dédaigne, pour une cause quelconque, la méthode historique, et se déclare prêt à discuter les doctrines. La charité chrétienne nous conseillera de nous rendre au désir de cet homme bien intentionné, et de dissiper ses préjugés au moyen de l'examen doctrinal; voilà pourquoi nous ne nions pas que, par des raisons polémiques et *per accidens*, cette méthode puisse avoir son utilité; elle nous fournira des arguments appelés *ad hominem*.

Quant aux objections qu'on oppose aux vérités révélées, il est nécessaire de distinguer celles que fait un esprit convaincu et dont la contradiction avec le dogme paraît manifeste, de celles que produit une opinion plus ou moins fondée et dont l'opposition n'est pas évidente : il est du devoir des témoins et des Docteurs de la foi de résoudre les premières, et leurs réponses sont suffisantes pour tout homme sincère et bien disposé.

Les autres perdent toute leur force, en vertu du principe général que la vérité n'est jamais opposée à la vérité ; s'il y a contradiction entre la raison et la foi, elle n'est qu'apparente, c'est-à-dire la raison s'appuie sur un principe qui n'est pas évident, ou bien s'il est évident, la contradiction avec le dogme n'est pas démontrée.

L'une ou l'autre de ces hypothèses se vérifiera toujours, et partant aucune difficulté ne reste insoluble et sans réponse.

Quoique la science théologique reponde à tous les sophismes de l'hérésie et de l'incrédulité, il n'est pas permis de refuser son adhésion au dogme, ni de repousser sa démonstration historique jusqu'à ce que les difficultés doctrinales soient résolues, et de faire dépendre sa foi du résultat des recherches scientifiques. Combien de vérités certaines admettons-nous en philosophie, qui sont sujettes à de graves objections. Combien de fois admettons-nous le fait sans connaître sa nature et ses causes! D'ailleurs la plupart des difficultés que le rationalisme oppose à la religion révélée, loin de la condamner, la recommandent comme l'œuvre de Dieu.

La religion révélée présente deux éléments : la doctrine et le fait accompagné des signes qui le prouvent divin. Or la vraie philosophie ne demande nullement l'examen détaillé des doctrines pour juger du fait et de sa démonstration ; elle n'a pas même le droit d'accorder à cette preuve intrinsèque—qui constitue du reste un vrai motif de crédibilité — la place principale dans la démonstration chrétienne et catholique. Ce n'est pas sans raison que les incrédules, passant légèrement sur les preuves historiques, s'attachent de préférence à l'excellence de la doctrine, et la recommandent comme la plus forte preuve et le critère infaillible de son origine divine. Ils poussent les apologistes à quitter le chemin battu et facile, pour s'engager inutilement dans des controverses stériles. Apprécions et estimons d'autant plus la preuve historique, que nous la voyons négligée et dédaignée par les ennemis de la religion.

En résumé la question religieuse est tout entière dans l'examen du fait de la révélation au moyen de critères extrinsèques. Ce procédé découle de la nature de la religion surnaturelle, et nous fournit une méthode facile et à la portée de tous ; car l'examen des faits basés sur le témoignage est pratiquement préférable à la démonstration interne, basée sur des discussions philosophiques.

Grande est par conséquent l'illusion des hommes qui, se croyant appelés à réformer l'enseignement théologique, jugent l'ancienne méthode incomplète, peu logique, et veulent y substituer leur démonstration basée sur un système philosophique, tel que le Traditionalisme.

Passons sur la valeur du système et considérons seulement la méthode : elle est en contradiction avec la nature de la religion, qu'elle prétend démontrer *a priori* et qu'elle dépouille ainsi de son caractère surnaturel ; c'est donner raison aux Rationalistes qu'on veut réfuter radicalement. Au lieu de simplifier et rendre la démonstration populaire, elle ajoute de nouvelles difficultés inséparables de toute discussion philosophique. Prouver la vérité d'une théorie psychologique ; faire voir que Dieu a dû se conformer à la loi de l'enseignement social ; montrer la nécessité d'un organe infaillible pour conserver la doctrine ; appliquer ces principes à la religion révélée : telle serait la tâche du théologien.

Or la démonstration de ces hypothèses, si elle est possible, est infiniment plus difficile et plus compliquée que la preuve historique, composée de faits éclatants et indiscutables.

Pour se donner le plaisir de briser avec la méthode traditionnelle, on entame le caractère surnaturel de la religion et l'on rend sa démonstration impossible. Puisse cet exemple nous délivrer des réformateurs en théologie ! Après avoir connu par les sources théologiques l'existence de l'ordre surnaturel, la raison, éclairée des lumières de la foi, trouve une nouvelle sphère d'activité. Elle montrera comment la vérité révélée satisfait aux nécessités, aux plus nobles aspirations de la nature humaine. Le christianisme fournit à l'individu et à la société des moyens abondants de perfectionnement et de progrès ; sous la conduite de la religion éclairant les intelligences et fortifiant les volontés, les sciences prennent leur essor, les mœurs s'adoucissent, la civilisation se développe et l'humanité marche d'un pas assuré vers ses glorieuses destinées.

Ces considérations et d'autres tirées de la comparaison entre la société païenne et la société chrétienne ont certainement leur valeur ; elles confirment d'une manière éclatante la preuve historique, mais elles ne peuvent servir de preuve principale et unique pour la divinité de la religion.

Aussi les auteurs se trompent, lorsqu'ils s'ingénient à prouver que la nature humaine, avec ses besoins et ses aspirations vers le vrai, le bien et le beau, demande, réclame la religion révélée. Ils se trompent, parce qu'ils oublient son caractère surnaturel et gratuit, qui exclut toute nécessité.

Le surnaturel n'admet aucune disposition positive, aucune préparation méritoire, aucune exigence de la nature, et ne suppose en elle qu'une puissance purement passive, que la scolastique appelle obédientielle.

Comment par conséquent conclure des nécessités de la nature à l'existence de l'ordre surnaturel ? Comment démontrer celui-ci par les aspirations du cœur humain ?

Reste un dernier préjugé du Rationalisme contre la possibilité de l'ordre surnaturel, tiré des préceptes positifs qu'il impose à la volonté.

Nous appelons de ce nom des préceptes par lesquels Dieu trace librement aux hommes des manières de voir et d'agir que la loi naturelle ne comprend pas.

Ces prescriptions demandent de la part de l'homme directement la pleine soumission de sa volonté, et indirectement la soumission de son intelligence : la volonté a le devoir de se conformer à la sainte volonté du Législateur, et l'intelligence doit juger ses ordres justes et inviolables. Ce devoir résulte du souverain domaine de Dieu sur toutes choses, et de sa sainteté absolue et essentielle. En l'accomplissant parce que telle est la volonté de Dieu, nous reconnaissons et proclamons la suprême autorité de Dieu et notre dépendance totale et complète. Qui ne voit la valeur de cette obéissance, qui constitue un vrai sacrifice de la liberté, comme l'acte de foi con-

stitue une immolation de l'intelligence ? C'est un acte de vertu manifestant la gloire de Dieu et relevant la dignité de l'homme. Cette obéissance sera d'autant plus méritoire que la volonté de Dieu est son motif exclusif, que la raison du précepte est moins évidente, et que son observation est plus difficile.

L'excellence de la vertu de l'obéissance aux ordres de Dieu justifie assez les préceptes positifs de la religion. Il y a cependant une raison plus directe : comme l'homme est appelé à une fin surnaturelle, la loi naturelle ne suffit pas pour le guider vers ses destinées ; Dieu doit lui tracer la voie, indiquer les moyens appropriés et leur usage. C'est le but des préceptes, qui sont un corollaire immédiat et un élément de l'ordre surnaturel.

Les Rationalistes ne peuvent sans absurdité rejeter la révélation, parce qu'elle ajoute à la loi naturelle des préceptes dont la raison intrinsèque et l'utilité morale ne leur sont pas évidentes.

V.

Un article de la Revue trimestrielle du Docteur Brownson.

Les considérations qui précèdent nous ont rappelé un travail de M. Brownson intitulé : *What is the need of revelation*, et inséré dans sa *Revue trimestrielle*. (Livraison de janvier 1873, p. 85.)

Nous voulons d'abord recommander aux lecteurs cette importante publication, consacrée presque exclusivement à la discussion des problèmes vitaux de la théologie, de la philosophie, de la morale et de la politique. C'est une vraie satisfaction intellectuelle, que de lire les travaux de ce vaillant athlète de l'Eglise, qui vient vouer les dernières années de sa vie à la défense de la foi au sein de laquelle il a trouvé le repos et le bonheur. On peut ne pas partager toutes ses

opinions philosophiques et politico-religieuses, mais personne ne lui contestera de brillants talents mis au service d'un amour inaltérable du catholicisme. L'élévation et la profondeur de la pensée, la noblesse et la clarté du style caractérisent ses œuvres, qu'on relit toujours avec un nouveau plaisir ; sa polémique toujours digne et intéressante combat l'erreur avec une logique serrée et impitoyable, un à-propos saisissant et une originalité hardie.

Cette hardiesse parut téméraire à quelques amis et causa en 1864 la suppression de la *Revue*.

Aujourd'hui l'auteur, cédant aux instances de ses nombreux amis, reprend son œuvre parce qu'il veut dissiper tous les doutes et léguer à ses enfants un nom sans tache. Qu'il puisse travailler encore de longues années au service de la vérité ! Personne ne doute de l'attachement profond de M. Brownson à la foi catholique : la déclaration qui ouvre la nouvelle série de sa publication en est une preuve éclatante. Si elle témoigne des nobles sentiments et des généreuses intentions de l'écrivain, elle laisse cependant tous ses droits à l'examen scientifique des doctrines.

Lorsqu'il est question de la situation de l'Eglise en Amérique, de la manière dont il faut défendre ses droits, de la nécessité, de la forme et des avantages de la polémique avec ses ennemis, il serait prétentieux de vouloir discuter avec le publiciste américain. Mais il n'en est pas ainsi lorsqu'il s'agit de doctrines théologiques : tous nous avons une foi, une règle, les mêmes principes et un enseignement identique ; la théologie est catholique comme la foi, dont elle est la démonstration et l'exposé scientifique. Sans manquer au respect dû au vénérable auteur, et sans mettre sa parfaite orthodoxie le moins du monde en question, il nous sera permis d'examiner les doctrines de sa *Revue* ; c'est prouver, nous semble-t-il, la sincérité de notre estime et de nos éloges, que d'ajouter avec la même franchise nos observations critiques.

L'article que nous avons en vue nous paraît exagérer la nécessité de l'ordre surnaturel, et attaquer la possibilité de l'état de nature pure.

Voici les motifs de cette assertion. L'auteur conçoit l'ordre surnaturel comme le complément nécessaire et obligatoire de la nature ; l'ordre naturel — par lequel l'homme procède de Dieu par création — est rudimentaire, préparatoire ; il acquiert son complément et sa perfection par l'ordre surnaturel, au moyen duquel la créature retourne à Dieu comme à sa fin dernière (1).

En conséquence, il paraît nier la possibilité d'une fin naturelle, proportionnée aux facultés naturelles de la créature raisonnable ; cette fin ne pourrait satisfaire les aspirations de l'âme, et l'être créé pour cette fin ne serait pas un homme (2).

Dieu étant nécessairement la fin de l'homme et Dieu étant surnaturel, il y a contradiction à donner à l'homme une fin naturelle (3).

(1) There are, in the life of creatures, and consequently in the life of man, two movements, the initial or inchoate, and the teleological, or their procession, by the divine creative act, from God, and their return to him as their final cause, fulfilment, or perfection. The teleological moment fulfils or perfects the initial or inchoate. Into the initial order, we are born by natural generation from Adam, which is thence called the natural or Adamic order. But how, or by what means, do we enter the teleological order, or order of perfection? Certainly not by natural generation, which only introduces us into the natural order, and the natural is and must be inadequate to a supernatural end.... (L. c. p. 86.)

(2) Nothing created can satisfy the soul ; and those theologians who hold that God, though man is actually incapable of being satisfied with any created good, might, if he had so willed, have created him to be satisfied whit the knowledge and love of his Creator attainable by our natural light and strength, seem to me to forget that such being, if possible, would not have been man.... (Ibid., p. 87.)

..... Would a creature, that could be satisfied with the natural love and knowledge of God, be *Man* ? (Ibid., p. 88.)

(3) Since God is supernatural ..... to place the man by nature on the plane of his destiny ..... would imply a contradiction in terms, or it would suppose the natural can be adequate to the supernatural, that the creature can be the equal of the creator ? (Ibid.)

Pour dissiper toute obscurité il est utile de définir les termes.

Si l'on prend l'ordre naturel pour l'ensemble des choses créées, le monde avec tous les êtres qui le composent et les lois qui le régissent, tout ce qui est au-dessus du monde est supérieur à la nature et surnaturel ; toute intervention immédiate de Dieu sera qualifiée de surnaturelle.

Dans la langue théologique, un don surnaturel suppose l'être créé doué de toutes ses facultés essentielles, et surajoute un bienfait gratuit au-delà des exigences et des forces de la nature. Il est surnaturel *en substance* ou simplement *dans la manière* dont il est produit et surajouté.

Ainsi nous concevons la nature humaine complète et parfaite sans sa destination à la vision béatifique : elle ne demande nullement cette prérogative, qui l'élève au-dessus de toutes ses exigences ; le don de l'intégrité accordé à Adam n'étant exigé par aucun principe naturel, fut surnaturel *quoad modum*, parce qu'il n'élève pas l'homme à un ordre supérieur.

Appliquons ces notions à la thèse du Dr Brownson : s'il veut simplement établir que l'homme ne peut être créé sans avoir Dieu pour fin dernière, il a parfaitement raison, mais s'il prétend qu'il ne peut être créé sans avoir pour fin Dieu connu intuitivement et face à face, il contredit l'enseignement universel des théologiens.

Tous en effet distinguent une fin naturelle et une fin surnaturelle. Créé dans l'état hypothétique de nature pure, l'homme aurait trouvé sa fin en Dieu, connu d'une manière abstractive et aimé d'un amour proportionné à cette connaissance. Nous ne voyons nullement l'impossibilité de cette destinée.

L'auteur argumente (p. 87) de l'aspiration de l'homme à une connaissance et un amour supérieurs aux forces de la nature : son âme, dit-il, veut connaître toutes choses ; elle

veut voir Dieu tel qu'il est, ce qui est naturellement impossible à toute intelligence créée.

Distinguons l'état actuel, où l'homme, connaissant sa destination à la fin surnaturelle, aspire à la vision béatifique, de l'état possible, où ignorant la possibilité de cette connaissance il ne l'aurait pas désirée. Actuellement, le désir du bonheur s'arrête au bien que Dieu nous propose par la révélation et que nous pouvons atteindre au moyen de sa grâce ; rien de créé n'est capable de nous satisfaire.

Mais dans l'hypothèse de l'ordre naturel, l'homme ne soupçonnerait pas même la possibilité de la vision de Dieu .

Comment pourrait-il la désirer comme son bonheur ?

Ou bien si l'on veut admettre avec quelques théologiens un certain désir naturel de la vision de Dieu, ce désir est conditionnel et n'empêcherait pas l'homme de jouir de sa félicité naturelle. Nous empruntons cette distinction à S. Thomas.

« Quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, » tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum » ad quæ quis aliquo modo ordinatus est, et si in hac » voluntate deficiant homines, dolent, non autem si deficiant » ab illa voluntate quæ impossibilium est, quæ potius « velleitas quam voluntas dici debet : non enim aliquis vult » illud simpliciter, sed vellet, si possibile foret (1). »

Il y a des textes de S. Thomas qui paraissent établir que l'homme désire naturellement voir Dieu. Cette thèse n'est pas contestable dans l'ordre actuel, mais elle ne peut être prise d'une manière absolue, sans mettre le saint docteur en contradiction avec lui-même. D'après ses principes, les enfants morts sans baptême et privés de la vision béatifique connaissent la cause de cette privation sans en être affligés ;

(1) In II sent., dist. 33, q. 2, a. 3, ad 2.

car, dit-il, ils n'ont aucun droit à la vie éternelle, ni à titre de leurs actes méritoires, ni à titre de leur nature, dont elle dépasse infiniment les forces et les exigences (1).

De cette doctrine nous inférons 1° que d'après S. Thomas la vision béatifique est un don surnaturel, dépassant les forces et les exigences de la nature. 2° Qu'il reconnaît la possibilité et l'existence d'un bonheur naturel, répondant complétement aux aspirations de l'âme. 3° Que dans son opinion, le désir naturel de voir Dieu n'est pas un désir efficace, mais tout au plus une velléité de l'impossible, un désir conditionnel. 4° Que ce désir ne détruit pas le bonheur dont jouissent les enfants morts sans baptême. 5° Que l'état de nature pure est possible.

L'opinion contraire, que semble défendre le docteur Brownson, dépouille l'ordre surnaturel de son caractère propre.

(1) Pueri qui sine baptismo decedunt, cognitionem perfectam habebunt eorum quæ naturali cognitioni subjacent, et vita æterna privatos se esse cognoscent, et causam quare ab ea exclusi sunt, nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur : quod qualiter esse possit videndum est. Sciendum ergo, quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectæ rationis : sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit, sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum : affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aliquo modo habitudinem habet. — Dico ergo quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam æternam consequendam..., et ideo si ab hoc deficiunt maximus erit dolor eis, quia amittunt illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam æternam haberent, *quia nec eis debetur ex principiis naturæ, cum omnem facultatem naturæ excedat,* nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur ; et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ, imo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus.... Quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo quantum ad illam conjunctionem quæ est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati ; imo sibi conjunguntur per participationem naturalium bonorum, et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione (L. c. Ibid.)

de don gratuit et surajouté à la nature. Dieu se devait à lui-même de compléter son œuvre, de ramener l'homme à sa fin surnaturelle, d'établir l'ordre surnaturel, qui n'est plus dans cette opinion un don indû, mais la conséquence nécessaire de la création. Conséquemment cette opinion nie la possibilité de l'état de nature pure, et se met en opposition avec la doctrine évidente de l'Eglise.

Dieu pouvait créer l'homme à l'origine tel qu'il naît maintenant. Cette proposition ne signifie pas que Dieu pouvait créer Adam avec le péché et les peines dues au péché ; mais elle signifie, que Dieu pouvait créer l'homme sans la grâce sanctifiante et les autres dons accordés à Adam. Il était libre de destiner l'homme à une fin naturelle, sans faire une œuvre incomplète, mauvaise et malheureuse.

Cet état, il est vrai, n'a jamais existé ; dès l'origine le genre humain a été élevé à l'ordre surnaturel dans et avec son chef Adam : mais de l'existence par un décret libre de Dieu on n'infère pas sa nécessité, ni l'impossibilité de la nature pure.

Il est vrai encore que par l'ordre surnaturel la nature est perfectionnée, ennoblie, appelée à des destinées sublimes : mais qui en conclura que la nature, laissée à ses propres forces, aurait été incomplète, sans destination et sans fin en Dieu ?

Enfin il est vrai que Dieu est nécessairement la fin de l'homme, mais n'oublions pas qu'il peut être sa fin de deux manières : connu et aimé par des forces naturelles, ou connu et aimé par les secours de la foi et de la grâce.

Il nous semble qu'appuyé sur ces principes nous pouvons résoudre facilement la question posée par le docteur Brownson.

Quelle est la nécessité de la révélation si la raison est infaillible ?

Telle est l'objection à laquelle répond son article.

Pour l'ordre naturel cette nécessité est morale, c'est-à-dire elle est nécessaire afin que tous les hommes arrivent facilement et sans erreur à la connaissance certaine de la loi naturelle.

La nécessité est physique et absolue, si Dieu veut communiquer à l'homme des vérités que la raison est incapable d'atteindre ; comme de fait après la révélation primitive il a de nouveau enseigné le genre humain par son Verbe fait homme.

Comment cette doctrine produirait-elle un antagonisme entre la raison et la révélation, la nature et la grâce? La raison ou la science, toujours impuissante et faillible, se félicite de trouver dans la révélation une source infaillible de nouvelles connaissances, un contrôle salutaire de ses propres conclusions.

En acceptant ce moyen de connaître, elle ne renonce pas à ses droits, car elle ne se soumet à la révélation qu'après avoir démontré son origine divine ; elle a le droit d'examiner les lettres de créance que présente la foi avant d'accepter ses enseignements ; sa soumission, loin d'être aveugle, est raisonnée et motivée ; elle *sait* qu'elle se soumet à la parole infaillible de la vérité.

Après avoir reçu les doctrines révélées par la foi, la raison n'a pas fini sa tâche ; les mystères lui fournissent un nouveau champ à explorer. Aidée par les lumières surnaturelles, elle applique la philosophie à la religion, prouve la convenance, l'utilité, l'analogie des dogmes, en déduit des conclusions nouvelles, les compare entre eux et crée le magnifique monument de la science qui s'appelle la théologie scolastique.

Cet examen de la raison, *dubitatif* pour l'infidèle, ne peut être que *confirmatif* pour le catholique en pleine possession de sa foi. Comme le définit le Concile, la condition des

fidèle n'est pas celle des infidèles : il est interdit aux catholiques de douter de la foi reçue de l'Eglise jusqu'à ce que la démonstration scientifique de sa crédibilité et de sa vérité soit achevée.

L'examen confirmatif leur est permis : c'est-à-dire que, sans douter aucunement des vérités révélées et guidés par la foi, ils peuvent rechercher les sources, la signification, l'intelligence, l'harmonie des dogmes.

C'est ainsi, comme dit le Concile, que la raison démontre les fondements de la foi et produit sous sa direction la science des choses divines ; tandis que de son côté la foi protége la raison contre l'erreur et l'enrichit de connaissances nombreuses et multiples.

La doctrine de l'Eglise concilie dans une synthèse parfaite les forces de la raison avec les droits de la révélation, la nature avec la grâce, l'ordre naturel avec la destinée surnaturelle de l'homme. Elle rejette d'un côté l'impuissance absolue de la raison, de l'autre son indépendance complète de la révélation ; elle n'admet pas avec la réforme la corruption totale de l'homme, et condamne le principe rationaliste de la suffisance complète de la nature ; elle sauvegarde les droits et la liberté de la science, dont elle indique en même temps les limites et les devoirs.

Le catholicisme est un système complet, logique et conséquent ; plus la raison l'étudie, plus elle admire sa beauté et rend grâces à son divin auteur.

A. Dupont,
professeur à l'Université de Louvain.

LA POÉSIE BIBLIQUE.

SUITE ET FIN (1).

XI.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des parties accessoires du livre que nous analysons. La seconde moitié du volume est occupée par la traduction sur l'hébreu, avec commentaire, du livre de Job, du cantique de Débora et du psaume CX.

La traduction, nous n'hésitons pas à le dire, est un véritable chef-d'œuvre. Il est impossible de s'acquitter plus heureusement de la tâche si difficile de faire passer un texte sémitique dans une langue néo-latine. Il fallait un hébraïsant consommé doublé d'un littérateur ; l'abbé Le Hire s'est montré l'un et l'autre, et son œuvre est aussi remarquable par son élégance que par sa fidélité. Cette traduction est faite, on le voit, *con amore*, et l'on y sent un souffle poétique qui manque presque toujours aux versions modernes de la Bible.

Pour en donner une idée, nous ne croyons pouvoir mieux faire que de reproduire en entier le cantique de Débora, dans lequel l'écrivain français rivalise d'énergie avec le poète original.

Juges, V, 1. — En ce jour là, Débora chanta, et Barac, fils d'Abinoam, disant :

2. Quand les capitaines d'Israël se sont précipités au combat, — quand le peuple s'est offert à l'envi, chantez le Seigneur.

3. Rois, écoutez ; princes, prêtez l'oreille : — moi, de Jéhova je chante la gloire, — je consacre ma lyre au Seigneur Dieu d'Israël.

4. Seigneur, quand tu sortais de Seïr, — quand tu t'avançais des campagnes d'Edom, — la terre a tremblé, les cieux même ont fondu, et les nuées ont répandu leurs eaux ;

5. Les montagnes se sont écoulées devant la face de Jéhova, — devant la face de Jéhova, Dieu d'Israël.

(1) V. les numéros de juin, p. 581, d'août, p. 173, et de septembre, p. 276.

6. Aux jours de Samgar, fils d'Anath, — aux jours de Jahel, les routes étaient désertes, — les voyageurs ne marchaient qu'en des sentiers détournés.

7. Les chefs avaient disparu d'Israël, ils avaient disparu, — quand moi, Débora, je me levai, — je me levai comme une mère en Israël.

8. Israël s'était choisi des dieux nouveaux ; — de là sa puissance dévorée. — Trouvait-on un bouclier, une lance, — sur quarante mille Israëlites ?

9. Mon cœur s'adresse aux conducteurs d'Israël : — Peuple qui t'es offert à l'envi, bénis l'Eternel.

10. Vous que portent des mules brillantes, — qui montez sur des housses précieuses, — et vous qui voyagez dans la plaine, chantez ;

11. Que vos voix retentissent plus haut que les accents des pâtres près des abreuvoirs. — Chantez les victoires de Jéhova, — les victoires de son prince en Israël, — Au jour où le peuple de Jéhova s'est précipité contre les forts.

12. Lève-toi, lève-toi, Débora, — lève-toi, lève-toi, chante un cantique ; — lève-toi, Barac : saisis tes captifs, fils d'Abinoam.

13. Descends maintenant, faible reste d'Israël, contre les puissants : — peuple de Jéhova, descends contre les forts.

14. Les enfants d'Ephraïm sont venus, établis près d'Amalec ; — Benjamin te suit parmi tes braves, (ô Balac). — Les princes de Machir sont venus, — et de Zabulon ceux qui portent le sceptre d'honneur.

15. Les princes d'Issachar se joignent à Débora. — Issachar appuie Barac. — A sa suite, ils se précipitent dans la plaine. — Près des ruisseaux de Ruben — il y a des cœurs magnanimes.

16. Pourquoi donc rester dans tes foyers, — écoutant les chalumeaux de tes pâtres ? — Ruben, parmi tes ruisseaux, — on a vu de plus nobles courages.

17. Galaad est resté au-delà du Jourdain ; — et Dan, pourquoi demeurait-il près de ses vaisseaux ? — Aser, pourquoi s'arrêtait-il au bord des mers, — et se reposait-il en ses portes ?

18. Zabulon est le peuple qui a prodigué sa vie, — et Nephthali sur les hauteurs de la plaine.

19. Les rois sont venus, ils ont combattu, — les rois de Chanaan

ont livré la bataille — à Tanach, près des eaux de Mageddo ; — mais ils n'ont pas remporté de dépouilles.

20. Du ciel on combattait (pour nous). — Les astres, de leurs orbites, — se prononçaient contre Sisara.

21. Le torrent de Cison les a balayés, — le torrent de Cison, le torrent des anciens jours. — O mon âme, tu fouleras les superbes.

22. Alors la corne des coursiers a retenti sur la terre, — dans la fuite, la fuite précipitée de leurs chars.

23. Maudissez Méroz, dit l'ange du Seigneur. — Maudis, maudis ses habitants, — parce qu'ils n'ont point marché aux guerres du Seigneur, — au secours du Seigneur et de ses forts.

24. Mais bénie entre les femmes Jahel, — femme d'Haber le Cinéen. — Bénie soit-elle sur toutes celles qui habitent sous la tente !

25. Il a demandé de l'eau, elle a donné du lait ; — dans la coupe des forts elle a offert de la crême.

26. Sa main saisit un clou, — sa droite le marteau de l'ouvrier ; — et elle frappe Sisara, elle lui brise la tête, — elle écrase et transperce sa tempe.

27. A ses pieds il se replie, il s'abat, il s'étend ; — à ses pieds il se courbe et s'abat ; — où il s'est replié, il tombe là gisant.

28. Penchée sur sa fenêtre, au travers du treillis, — la mère de Sisara regarde, et exhale sa plainte : — Pourquoi tarde-t-il de venir ? — Pourquoi la marche de ses chars est-elle si lente ?

29. Les plus sages d'entre ses femmes lui font cette réponse, — elle même se l'adresse en ces termes :

30. Sans doute ils ont trouvé, ils partagent les dépouilles. — Une, deux jeunes esclaves sont la part de chaque guerrier. — Des étoffes de riches couleurs échoient à Sisara, — des étoffes à couleurs éclatantes et variées, — un, deux vêtements de belles couleurs pour le vainqueur.

31. Ainsi périssent tous tes ennemis, o Jéhova, — et que ceux qui t'aiment soient comme le soleil qui se lève dans la forêt !

XII.

Les notes qui accompagnent la traduction sont courtes, et peut-être trop rares. Elles suffisent néanmoins à lever les principales difficultés

du texte, et à le rendre accessible même aux gens du monde. Elles se distinguent par une clarté et une précision qui font trop souvent défaut aux commentateurs, généralement portés à transformer leurs notes en véritables dissertations, quelquefois même en divagations inutiles.

Il est pourtant des cas où l'importance du sujet exige que l'on sorte du cadre ordinaire d'une note. Tel est, dans le livre de Job, le fameux passage où le saint patriarche proclame le dogme de la résurrection de la chair (XIX, 23-27) : « Qui me donnera que mes paroles soient écrites ? Qui me donnera qu'elles soient consignées dans un livre ? Qu'un style de fer les grave sur le plomb ! Qu'elles soient gravées à jamais sur la pierre ! Oui, je sais que mon vengeur est vivant, et qu'il se tiendra le dernier sur la poussière ; que de ce squelette recouvert de sa peau, que de ma chair je verrai Dieu. Moi-même je le verrai ; mes yeux le verront, et non un autre. Mes reins se consument dans cette attente. » Nous terminerons ce long article en reproduisant la lumineuse exposition donnée par notre auteur de ce passage si formel, et pourtant si mal compris par l'exégèse rationaliste.

« Cet endroit est fort célèbre et avec raison, puisque le dogme de la Résurrection y est si formellement exprimé. On a peine à comprendre l'ardeur des rationalistes allemands à détourner le sens d'un texte si clair. Qu'y a-t-il de plus exprès que ces mots : « De ma chair je verrai » Dieu ; moi-même je le verrai, mes yeux le verront et non un autre?» Cette traduction, aussi littérale que possible, devrait suffire à fixer tous les esprits. Il est vrai qu'il y a auparavant quelques membres de phrase plus obscurs ; mais est-il raisonnable de s'attacher d'abord à ce qui est obscur, et, quand on y a trouvé un sens conforme à ses préjugés, de s'en servir comme d'un levier pour plier violemment au même sens les termes les plus clairs ?

« Suivant une marche toute contraire, examinons s'il y a, dans la première partie du texte, quelque chose qui contrarie le sens que nous avons donné à la deuxième, parfaitement claire.

« Je sais que mon rédempteur (ou mon vengeur) est vivant. »

« Le rédempteur ou le vengeur, dans les usages et dans la législation des Hébreux, est celui qui doit suppléer un malheureux ou un opprimé dans l'exercice et dans la revendication de ses droits.

« Chacun a naturellement pour *vengeur*, pour *goël*, son plus proche

parent. Qu'un homme soit tué injustement, il appartient au plus proche parent de poursuivre le meurtrier, d'en demander justice, et même, jusqu'à une certaine limite, de l'exercer lui-même. Il en serait de même de l'*honneur*, de la *fortune*, etc. Dans nos sociétés modernes, plus avancées, plus compliquées dans leur organisation, le ministère public est, à bien des égards, le goël des faibles et des opprimés. Dieu était le goël du peuple hébreu ; il l'avait vengé en Egypte et avait promis de le venger toujours de l'oppression. C'est surtout comme Messie futur que le Seigneur se revêt de cette qualité vis-à-vis du peuple. Il en est de même en cet endroit de Job. Job sait que le Seigneur est le juste juge de tous les hommes et le vengeur des opprimés. Mais il le considère spécialement comme *Messie*, ou, si l'on veut, comme *devant venir*, quand il dit qu'il se tiendra le *dernier* sur la poussière ; le *dernier*, c'est-à-dire au dernier jour, quand tous les hommes seront descendus dans la poussière, lui se tiendra debout comme supérieur à la mort ; il sera le dernier comme il est le premier : c'est ce dont il se glorifie dans Isaïe, et plus tard encore dans l'Apocalypse de saint Jean : *Ego sum* A et Ω ; *primus et novissimus ego sum ; et habeo claves mortis et inferni.*

« Pourquoi donc se tient-il debout sur la poussière des tombeaux, sinon pour la rappeler à la vie et pour juger chacun dans la chair ?

« Ce sens se lie très-bien avec la suite : וְאַחַר עוֹרִי נִקְּפוּ זֹאת. La construction grammaticale de cette phrase est assez incertaine. Si on conserve l'accentuation massorétique (et il est rare qu'on doive s'en écarter), on traduira *et post pellem meam*....., derrière ma peau. La préposition *post* pouvant s'appliquer au temps et au lieu, que font ici les rationalistes ? Ils l'appliquent au temps et traduisent *après ma peau*, quand je serai dépouillé de ma peau, explication forcée qui les oblige à forcer encore plus le mot מִבְּשָׂרִי, pour en tirer un parallélisme exact, et à traduire *loin de ma chair, dépouillé de ma chair*. Prenez, au contraire, les deux particules correspondantes אַחַר et מִן comme indiquant le rapport au lieu, et vous obtiendrez un sens facile à saisir : *voir derrière* ou *à travers un milieu quelconque*, — *regarder d'un lieu*. C'est ainsi que dans le Cantique sacré l'époux est dit *respiciens* per *fenestras*, *prospiciens* post *cancellos*. Le sens est donc que l'âme est placée au milieu de sa chair, derrière sa peau, comme dans le lieu d'où elle voit.

« Les mots נְקַפּוּ זֹאת ont aussi leur obscurité. Le verbe נָקַף signifie dans l'origine *pénétrer* en creusant, — *enfoncer*. C'est le sens de l'arabe *nakhafa* ; de là *nekhaph* en syr., *adhérer fortement*, comme un objet emboîté dans un autre, et le sens ordinaire de l'hébreu הִקִּיף à l'hiphil, *serrer entre ses bras*, — *embrasser*, — *entourer* ; litt. : *faire pénétrer*, — *faire adhérer*, — *enclore*.

« Le verbe n'est usité en hébreu qu'à la forme hiphil, si l'on excepte ce v. de Job, et le ch. x, v. 34 d'Isaïe, où le *pihel* se rencontre.

« Dans Isaïe, le verbe נָקַף paraît avoir le sens de *pénétrer* : « Il pé- » nétrera dans les touffes d'arbres de la forêt avec le fer. » D'où l'on a conclu que le pihel n'avait point d'autre signification et qu'il fallait s'y tenir dans le passage de Job qui nous occupe.

Pour obtenir une construction régulière, il faut alors traduire littéralement ainsi : *Et post pellem meam* (*quam*) *suffoderunt* (*vermes*), *hoc erit*. Car le mot זֹאת ne saurait être ni le sujet du verbe נְקַפּוּ, ni son second complément, le verbe *pénétrer*, — *percer*, ne supportant point deux régimes directs. Cette raison me fait adopter de préférence la signification commune de l'hiphil, celle d'entourer, avec laquelle le verbe supporte très-bien deux accusatifs après lui. Ἐνδύειν τινα χιτῶνα, *revêtir quelqu'un d'une tunique*. Je traduis alors : *Post* (*seu retro*) *pellem meam* (*qua*) *circumdederint hoc* (*scilicet corpus ægrotum et evanidum*). — *Derrière cette peau dont on aura revêtu de nouveau ce corps, ces membres décharnés, ce reste tel quel de ma chair*. Ce sens s'adapte parfaitement au second membre du verset et à tout l'ensemble du discours. Il est vrai qu'il exprime formellement le dogme de la résurrection ; mais est-ce une raison pour s'en écarter ? On voit, du reste, que c'est un motif grammatical et nullement un motif dogmatique qui me décide à adopter ce sens. Car le dogme de la résurrection ne serait pas moins clairement exprimé, si l'on traduisait : *Sous le vêtement de ma peau que les ulcères ont dévorée...*, puisqu'il ne peut recouvrer ce vêtement détruit que par la résurrection. Aussi n'ai-je pas été surpris de trouver, même dans un rationaliste auteur d'un travail récent sur ce passage de Job, le retour à cette interprétation du verbe הִקִּיף donnée par saint Jérôme.

« Supposons enfin que l'on voulût abandonner l'accentuation massorétique et prendre אַחַר dans le sens d'une conjonction, il faudrait en-

core traduire : *Postquam pelle mea circumdederint hoc*, ce qui nous ramène toujours au même enseignement dogmatique.

« Je pourrais aller plus loin et soutenir que, même en admettant la traduction de M. Renan, « quand cette peau sera tombée en lambeaux,» il faudrait encore reconnaître la foi au dogme de la résurrection dans le verset, puisque le second membre « de ma chair, je verrai Dieu » formerait un parallélisme antithétique avec le premier. Jamais, dans aucune langue, ces mots : « je vous vois de ma fenêtre » ne pourront signifier *loin de ma fenêtre*. Ce n'est pas seulement la grammaire, c'est la logique, c'est le bon sens qui s'y opposent.

« Et pourquoi s'obstiner à méconnaître, chez les patriarches et chez les Hébreux, un dogme aussi solennellement professé dans l'Egypte que celui de la résurrection, et spécialement de celle des bons.

« On soutient que les idées dominantes dans tout le livre s'y opposent ; que Job nous peint sans cesse le *scheol* comme une demeure éternelle, dont nul ne peut revenir. Il est vrai; mais les hommes qui croient le plus fermement à la résurrection en disent autant, quand ils restent dans l'ordre commun des choses humaines. Il faut distinguer une vérité relative d'une vérité absolue. Cette proposition : « l'homme » une fois mort ne revient plus » est vraie, relativement à l'ordre actuel des choses humaines ; prise absolument et sans restriction, elle est fausse et digne d'anathème. C'est ainsi que Job a pu user de propositions qui paraissent contradictoires, mais qui se conciliaient parfaitement dans sa pensée. »

Si nous ne nous trompons, il est impossible de discuter un texte plus clairement et plus complètement. Nous devons donc regarder comme un éminent service rendu aux fortes études bibliques la publication d'un tel commentaire.

Jude DE KERNAERET,
Camérier secret de Sa Sainteté.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon. Quatrième partie.

§ 1. Questions générales sur le chant liturgique.

La quatrième partie de l'*Introduction* a pour objet le chant, la musique et la sonnerie. Dans un préambule, l'auteur commence par énoncer un principe que nous ne pouvons admettre, ainsi que nous l'avons exprimé t. xxiv, p. 405. Nous avons dit et nous disons encore qu'on ne peut professer l'indifférence sur le choix d'une édition des livres de chœur. Nous avons aussi expliqué dans des articles précédents quels sont les points déterminés par les règles liturgiques dans l'exécution du chant. Nous passons donc au premier chapitre. L'auteur examine les questions suivantes : Quelles formules il faut chanter ; de quelle manière on doit le faire ; comment doit être conservée l'intégrité des textes liturgiques en les chantant ; si l'on peut chanter des textes non liturgiques; quelles sont les règles spéciales au chant des litanies ; enfin, quelles sont les règles relatives aux chants en langue vulgaire. Deux de ces points ont été discutés dans des articles précédents, savoir la manière dont les textes liturgiques doivent être chantés ; on peut voir ce qui a été dit à cet égard t. xxv, p. 548 ; tout ce qui concerne le chant de textes non liturgiques a été examiné 1re série, t. ii, pp. 346, 347 et 348, et t. iii, pp. 278, 279 et 280. Nous avons indiqué alors et les prières qui doivent ou peuvent être chantées au salut du saint Sacrement, et l'ordre à suivre dans cette fonction. Nous allons étudier à part les autres questions.

I. *Des formules qui doivent être chantées.*

Il est dans la liturgie des formules qui se récitent à voix basse, d'autres se disent à voix moyenne, d'autres enfin doivent être pronon-

cées à voix haute. Il en est aussi qui se chantent soit toujours, soit en certaines circonstances de temps, de lieux ou de personnes, ou encore qui ne se chantent jamais. Les cérémoniaux nous renseignent suffisamment sur le détail de ces règles, sans qu'il soit nécessaire de le donner ici. M. l'abbé Bourbon donne un exemple en faisant observer qu'un simple prêtre ne peut jamais chanter la bénédiction à la fin de la Messe. C'est la prescription de la rubrique du Missel (Part. II, tit. XII, n. 7). « In Missa solemni celebrans eadem voce et modo quo in Missis pri-
» vatis semel tantum benedicit populo, nisi sit Episcopus. »

II. *De l'intégrité des textes liturgiques chantés.*

L'intégrité des textes liturgiques peut être altérée de trois manières, par substitution, par suppression et par addition. On doit, sur ces points, se conformer aux règles suivantes.

Première règle. Il n'est pas permis de substituer une prière à une autre qui est prescrite dans les livres liturgiques.

Cette règle n'a pas besoin de preuve ; cependant il est bon de la rappeler à cause des abus qui se rencontrent souvent sur ce point.

Disons d'abord que ce principe a été formellement posé par la S. C. pour ce qui concerne les prières que l'on doit chanter aux funérailles dans la cérémonie de la levée du corps. « Cum ex parte sacerdotis
» Joannis Antonii Ferrari, magistri cæremoniarum majoris ecclesiæ S.
» Joannis Baptistæ nullius terræ Fasani, sub die 20 maii 1741 exposi-
» tum fuerit Joannem Antonium Colucci primicerium, et nonnullos
» sacerdotes participantes ejusdem ecclesiæ ab immemorabili in asso-
» ciandis cadaveribus sacerdotum defunctorum, loco intonandi antipho-
» nam *Exultabunt Domino* et psalmum *Miserere mei Deus*, servata ritualis
» Romani rubrica, *tit. De exeq.*, consuevisse intonare cantu modulato
» ante domum defuncti invitatorium officii defunctorum, *Regem cui om-*
» *nia*, cum psalmo *Venite exultemus*, per totam viam usque ad Ecclesiam
» tumulantem, ubi deposito feretro, prosequebatur reliquum officium
» defunctorum, semper omittendo prædictam antiphonam *Exultabunt*,
» psalmum *Miserere*, et responsorium *Subvenite sancti Dei* cum precibus
» et oratione subsequenti, prout in dicto rituali præscribitur. Quæ præ-
» dicta omnia animadvertens præfatus cæremoniarum magister per

» dictos primicerium aliosque sacerdotes fieri contra formam Ritualis
» Romani et styli omnium ecclesiarum; pro declaratione quomodo im-
» posterum servandum esset, humillime supplicavit. Et A. eadem C.,
» audita prius informatione Ordinarii sub die 20 maii 1741, rescripsit :
» *Servetur Rituale Romanum.* Adversus hujusmodi rescriptum præten-
» dentes primicerius et sacerdotes prædicti probare immemorabilem
» consuetudinem, instituerunt pro repropositione causæ in eadem S. C.,
» in qua EE. et RR. cardinalis Bellugo infrascriptum dubium inter
» partes concordatum proposuit : An in associatione cadaverum sacer-
» dotum attendi debeat dispositio ritualis Romani, tit. de Exequiis, seu
» potius servari prætensa consuetudo canendi per viam invitatorium
» cum psalmo *Venite*, et in ecclesia residuum officium defunctorum ?
» Censuit : *Servetur rituale.* Et ita decrevit, ac servari mandavit. (Dé-
» cret du 1er décembre 1742, n° 4,133.)

Nota 1°. — Cette règle condamne plusieurs usages existant en certaines églises, comme de substituer aux hymnes prescrites pour la procession du saint Sacrement des antiennes, des psaumes et des répons ; de supprimer les oraisons qui doivent être chantées à la suite des litanies des saints, à la procession des grandes et des petites litanies. On trouve sur ces points et autres des usages auxquels nous ne pouvons donner d'autre nom que celui de fantaisie : nous avons même entendu chanter le *Te Deum* à une procession de pénitence, présidée par un prêtre en étole blanche.

Nota 2°. — Le décret que nous venons de citer touche une autre question au sujet de laquelle on nous a demandé des explications. Les prières prescrites pour la levée du corps ne peuvent pas être changées : on doit chanter l'antienne *Exultabunt*, le psaume *Miserere*. Mais si le trajet à parcourir est long, est-il permis, après le chant du psaume et de l'antienne, de chanter immédiatement le repons *Subvenite*, puis de commencer l'office dans le chemin pour le continuer à l'église ? Cette question en soulève elle-même une autre qui nous a été faite : Est-il conforme aux règles liturgiques de chanter en procession une des heures canoniales ? Ainsi, par exemple, dans une procession qui suit les vêpres, on se rend au but de la procession en chantant les complies, au retour, on chante les prières du salut, puis en arrivant on chante le *Tantum ergo*, puis on donne la bénédiction du saint Sacrement. Il ne

nous paraît pas permis de changer quoi que ce soit dans l'ordre des prières prescrites aux funérailles, comme il arriverait si l'on chantait le répons *Subvenite* et si l'on commençait l'office des morts avant d'être arrivé à l'église. Nous ne croyons pas non plus qu'il soit conforme aux règles liturgiques de chanter un office en procession. Dans les processions on chante ou des litanies, ou des hymnes, ou des psaumes, sans qu'il y ait, comme à l'office, des antiennes, un capitule, une oraison, etc. S'il s'agit d'un office d'obligation, on ne peut s'en acquitter en dehors du chœur; si cet office est de dévotion, il vaut mieux le supprimer que de le chanter ainsi. Quant aux prières qui seraient chantées au salut, rien n'empêche de les chanter vers la fin d'une procession, si toutefois l'on omet les versets et les oraisons ou si on les réserve pour être chantés à l'église.

Deuxième règle. 1° On ne doit rien supprimer de ce qui doit être chanté à l'office ou à la Messe. 2° On tolère cependant la suppression de quelques strophes de la prose, à la Messe des morts.

Avant d'entrer dans la discussion des deux points de cette règle, il faut constater quelles sont les prières qui doivent être chantées. Pour ce qui concerne les heures canoniales, tout se chante ou se récite ensemble ; il n'y a pas, comme à la Messe, de récitation privée qui semble parfois être une raison de supprimer le chant de quelques formules liturgiques. Pour la Messe, les rubriques du Missel et du Cérémonial des Évêques indiquent les parties qui doivent être chantées par le chœur. Dès que le célébrant est arrivé à l'autel, les chantres commencent l'introït, suivant cette rubrique du Cérémonial des Évêques (L. II, c. VIII, n. 30) : « Cum vero Episcopus pervenerit ante infimum gradum altaris... chorus incipit introitum (1). » Après l'introït, on chante le

(1) C'est ici le lieu d'observer que le chant de l'introït ne doit pas être commencé avant l'arrivée du célébrant à l'autel, suivant ce décret : *Question* : « An a cantoribus in choro incipi possit introitus Missæ priusquam » sacerdos eamdem Missam celebraturus ad altare pervenerit ? » *Réponse* : « Negative, et amplius. » (Décret du 14 avril 1753, n° 4,233, q. 7.) L'usage contraire a longtemps existé en France. Autrefois, l'introït ne faisait pas partie de la Messe, et au lieu de chanter, comme aujourd'hui, un seul verset de psaume, on chantait un psaume tout entier, et l'antienne se répétait plusieurs fois. Ce chant s'exécutait pendant que le peuple entrait à l'église.

Kyrie et le *Gloria in excelsis*, si on doit le dire, comme l'indique suffisamment la rubrique du Missel par cette règle (part. I, tit. XVII, n. 6): « In Missa item solemni celebrans medius inter diaconum et subdiaco- » num sedere potest a cornu epistolæ juxta altare dum cantatur *Kyrie eleison*, *Gloria in excelsis* et *Credo*. Nous lisons encore dans la rubrique du Cérémonial des évêques (Ibid. n. 37, 38 et 39): « Cum cantatur a » choro ultimum *Kyrie eleison*, surgunt omnes ministri circumstantes » Episcopum..... Episcopus cantat alta voce *Gloria in excelsis Deo*.... » Sedent omnes usquequo per chorum perficiatur hymnus. » Après » l'épitre on chante le graduel et ce qui suit, suivant cette rubrique » du Missel (Ibid. n. 7) : « Possunt sedere dum cantantur... gra- » duale, tractus, vel *Alleluia* cum versu ac sequentia. » C'est ce que suppose le Cérémonial des Evêques (Ibid. n. 42) : « Circa finem ultimi » versus gradualis, vel *Alleluia*, sive tractus, vel sequentiæ, thurifera- » rius... » Nous avons cité la rubrique du Missel où il est parlé du chant du symbole. Nous lisons ailleurs (part. II, tit VI, n. 7) : « Cum » vero in symbolo cantatum fuerit *Et incarnatus est*, Diaconus... » Nous lisons encore dans le Cérémonial des évêques (Ibid., n. 53, 54 et » 55) : « Quo finito (symbolo) sedet Episcopus cum mitra simplici, et » omnes etiam sedent ; et cum prædictus versiculus cantatur a choro, » pariter Canonici sedentes capite detecto, et Episcopus cum mitra pro- » funde inclinant caput versus altare ; alii genuflectunt, donec perfi- » ciatur dictus versiculus. Diaconus finito versiculo surgit.. Circa finem » symboli surgunt omnes ministri. » Ni la rubrique du Missel, ni le Cérémonial des évêques n'indiquent le chant de l'offertoire ; mais il est prescrit dans un décret que nous rapportons plus bas. Après la préface, on chante le *Sanctus* jusqu'à *Benedictus qui venit*, exclusivement ; cette dernière partie se chante seulement après l'élévation, suivant cette décision. *Question* : « Ubi cantus chori non producitur usque ad » elevationem Hostiæ : *Benedictus qui venit* etc. cantari debet post ele- » vationem, an immediate post primum *Hosanna in excelsis ?* » *Réponse* : « Cantari debet post elevationem. » (Décret du 12 nov. 1831, n° 4669, q. 33.) Le chant de l'*Agnus Dei* et celui de la communion sont indiqués dans le Cérémonial des évêques (Ibid., n° 78) : « Episcopus vero, tersis » manibus, deponit mitram, legitque communionem ex libro, quæ etiam » cantatur a choro post *Agnus Dei*.

Cela posé, personne ne doute que les heures canoniales ne doivent être chantées en entier, sauf toutefois le cas où l'on remplacerait, comme il est dit ci-dessus, le chant de quelques parties par une récitation publique. Aucun auteur ne suppose que l'on puisse jamais omettre les commémoraisons, en tout ou en partie ; tous regardent comme applicable aux antiennes et aux versets, comme aux oraisons, cette rubrique du Cérémonial des évêques (L. II, c. III, n. 14) : « Canonicus celebrans » stans manibus junctis, cantat *Dominus vobiscum*, *Oremus*, et orationem » competentem cum sua conclusione, vel plures, pro qualitate tempo- » rum, secundum regulas et rubricas Breviarii. »

Pour les parties de la Messe qui doivent être chantées, la question n'est pas moins claire d'après ce que nous venons de dire. Nous pouvons l'appuyer encore sur les décrets du 5 juillet 1631, du 27 février et du 12 septembre 1847, cités 1re série, t. IV, p. 44 et 45, et sur les décrets suivants :

1er Décret. *Question.* — « An in Missa conventuali cani semper de- » beant *Gloria*, *Credo*, totum graduale, offertorium, præfatio et *Pater* » *noster*? » *Réponse* : « Affirmative, juxta præscriptum Cæremonia- » lis episcoporum, et amplius. (Décret du 14 avril 1753, n. 4233, » q. 2.) »

2e Décret. *Question.* — « An tractus Missæ conventualis per inte- » grum dici debeat a cantoribus ? » *Réponse* : « Tractum integre » canendum cum organum non pulsatur. (Décret du 7 septembre 1861, » n. 5315, q. 15.) »

Outre ces décisions, notre auteur en cite encore une autre dans le même sens, extraite du Cérémonial de Saint-Brieuc, mais qui n'a pas été insérée dans la collection générale ; et à la suite de ces décisions, l'auteur rapporte un passage des statuts synodaux d'Angers et de Cambrai, dans lesquels on défend ces sortes de suppressions. Dans les statuts d'Angers publiés en 1859, il est dit, au sujet de cette pratique : « Cet usage est abusif ; nous le défendons formellement, et ne per- » mettons, sous aucun prétexte, de tronquer le chant de ces diverses » parties de la Messe. » On lit dans les statuts synodaux du diocèse de Cambrai, publiés en 1856 : « Sedulo advertendum est, in quacum- » que Missa decantata nihil prætermitti posse de iis quæ juxta rubri- » cas, tam a celebrante quam a choro decantari debent. »

La deuxième partie repose sur un décret du 12 août 1854 cité 1re série, t. VI, p. 45.

Nota. — Il faut donc abandonner l'opinion de quelques anciens rubricistes qui permettaient la suppression d'une partie des longs traits, et que nous avions relatée 1re série, t. VII, p. 274. Le décret du 7 septembre 1861 ne nous autorise plus à le faire, et il faut au moins les réciter en entier. Les auteurs qui avaient permis ces omissions ont écrit avant la publication de cette réponse de la S. C. des rites, et s'étaient appuyés sur des autorités de grand poids, telles que Bauldry, Merati et Cavaliéri. Pour les règles spéciales à suivre dans les églises où l'on touche l'orgue, nous en parlerons en son lieu.

Troisième règle. Dans un intervalle de silence que l'on voudrait remplir par un chant, on pourrait chanter des formules liturgiques ou des prières non liturgiques comme celles que l'on a coutume de chanter pendant les saluts.

Cette règle repose d'abord sur un décret cité 1re série, t. IX, p. 267, qui permet le chant d'une strophe ou d'une antienne en l'honneur du très-saint Sacrement à l'élévation de la Messe solennelle. Un autre autorise le chant d'un motet dont toutes les paroles ne sont pas dans la liturgie. Ce décret est le suivant :

Question. — « In cathedrali, et aliis ecclesiis Aretinæ diœcesis, » plurimis abhinc annis obtinuit consuetudo, ut per totam octavam » Corporis Christi, dum agitur Missa de SS. Sacramento, hymnus » triumphalis Sanctus post præfationem interpoletur versibus cantici » rythmici *Divinum mysterium* ; imo rhythmus canitur elata voce, et » hymnus triumphalis dicitur voce submissa dum pulsantur organa, ac » proinde quæritur : 1. An hujusmodi consuetudo laudanda sit et reti- » nenda ; et quatenus negative, quæritur 2. An rhythmus *Divinum* » *mysterium* cani saltem possit extra Missam ? » *Réponse.* « Permitti » posse, dummodo non omittatur solemne trisagium. (Décret du 1er » sept. 1838, n. 4836, q. 2.) »

Nota 1°. — D'après Bauldry, on peut aussi chanter des psaumes ou autres prières pendant que le peuple vient à l'offrande ou pendant qu'on distribue la sainte communion (Part. I, c. VI, art. II, n. 15). « Si » facienda sit oblatio a populo, et communio, dum populus offert, pos- » sent convenienter (cantores) decantare aliquos psalmos, aut aliquid

» aliud, idemque faciunt dum fit communio populi, si ea sit consue-
» tudo. »

Nota 2°. — Il ne sera pas sans intérêt de donner quelques renseignements sur le motet *Divinum mysterium*, dont il est question dans le deuxième décret rapporté à l'appui de cette troisième règle. Nous avons parlé 1re série, t. IX, p. 258 et suiv. des paroles que l'on avait coutume d'intercaler dans le *Kyrie eleison*. Il en était de même dans les autres parties de la liturgie, et le motet *Divinum mysterium*, ou plutôt, *Sanctum divinum mysterium*, n'est pas autre chose qu'un *Sanctus* orné de cette manière, qui nous est donné en entier par le Cardinal Bona (*Rerum liturg.*, l. II, c. V, § 4).

Sanctus. Sanctum divinum mysterium semper declaratur,
Et mens infidelium tumens excæcatur,
Firma spes credentium fide roboratur.

Sanctus. Fides est summopere credere in Deum,
Panem sanctum edere, et tractare eum,
Jubens dicit : Sumite, hoc est corpus meum.

Sanctus. Panis prius cernitur, sed dum consecratur
Caro Christi sic mutatur, quomodo convertitur
Deus operatur. *Dominus Deus sabaoth.*
De vino similiter si sit benedictum,
Et tunc est veraciter Sanguis Christi dictum,
Credamus communiter verum, et non fictum.

Pleni sunt cœli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis.

Nobis celebrantibus istud Sacramentum
Et cunctis fidelibus fiat nutrimentum
Judæis regnantibus sit in detrimentum.

Benedictus qui venit, etc.

Cette interpolation rhythmique se trouve, au témoignage du savant auteur, à la Messe du très-saint Sacrement ; et le même ancien Missel contient cette autre pour les fêtes de Notre-Seigneur :

Cœleste præconium
Sonet vox fidelium
Ad Dei magnalia. *Sanctus.*

Virgo parit Filium
Castitatis lilium
Dei plena gratia. *Sanctus.*

Cujus natalitia
Stella prodit prævia,
Quem paterna proprium
Vox testatur Filium
Ad Jordanis flumina. *Sanctus.*

Cujus sancta Passio
Mors et Resurrectio
Mundi lavit crimina. *Pleni sunt* etc.

Jam in Patris dextera,
Sedens super æthera,
Regnat super omnia
Cum paterno Numine
Et cum sancto Flamine. *Hosanna in excelsis.*

Ipsi laus et gloria, *In excelsis.*

Nota 3°. — On voit par là que rien ne s'oppose à la conservation des usages de certaines églises où l'on chante ainsi des motets. Cet usage existe, d'ailleurs, à la chapelle papale. Chaque église peut, ce semble, conserver sa coutume sur ce point ; et la S. Congrégation, comme nous l'avons vu, autorise un chant en l'honneur du très-saint Sacrement au moment de l'élévation.

Nota 4°. — L'usage de chanter ainsi au moment de l'élévation n'est pas conforme à la rubrique du Cérémonial des évêques où nous lisons ces paroles (l. II, c. VIII, n. 60) : « Tunc silet chorus, et cum aliis » adorat. » Pendant l'élévation on touche l'orgue d'une manière grave et mélodieuse (ibid., et l. I, c. XXVIII, n. 9) : « Organum vero si habe- » tur, cum omni tunc melodia et gravitate pulsandum est. » — « In » Missa solemni pulsatur..... dum elevatur sanctissimum Sacramen- » tum, graviori et dulciori sono. » Mais le décret que nous avons cité est plus que suffisant pour appliquer ici ceux que nous avons rapportés t. XIV, p. 264 et 265, et pour mettre cet usage au nombre des coutumes louables que le Cérémonial des évêques n'abroge pas. Le cardinal Bona, tout en disant qu'il est préférable de se conformer à la rubrique, fait

mention de l'usage introduit dans plusieurs églises de France, sur la demande du roi Louis XII, de chanter alors la strophe *O salutaris Hostia*. (*Rerum liturg.*, l. II, c. XIII, § 2.) « Solent quædam Galliarum ec-
» clesiæ, dum tollitur in altum Hostia, eos versiculos canere, *O salutaris*
» *Hostia* etc., idque rogante Ludovico XII ab Episcopis illius regni in-
» gruentibus undique bellis statutum fuit. Cum tamen satius sit Chris-
» tum in silentio adorare, sicut consuevit Romana Ecclesia.... » Puis il cite des conciles qui l'ont défendu. Gerbert fait mention de cette coutume (*De cantu et musica sacra*, l. II, part. I, c. IV, n. 28) : « Forte aliquis
» tunc cantus adhibebatur sub consecratione, veluti alicubi quidam
» hymni etiam in ritu Romano, e. g. *O salutaris Hostia*, ut hodieque
» passim adhiberi sub consecratione ac S. Hostiæ elevatione solebant. » Grancolas (*Les anciennes liturgies*, t. I, p. 645), nous donne sur ce point des détails particuliers : « En France, c'est l'usage, depuis 1515, de
» chanter *O salutaris Hostia* pendant l'élévation ; ce fut à la prière de
» Louis XII que les évêques de France l'ordonnèrent dans leurs églises
» pour implorer l'assistance de Dieu contre les ennemis de l'état, et
» au lieu de ces paroles, *fer auxilium*, on disait *serva lilium*. » L'auteur cite alors une prescription du Cérémonial de Paris d'après laquelle on ne doit pas ajouter la doxologie. « Ad elevationem SS. Sacramenti
» inter *Sanctus* et *Benedictus*, cantatur semper versus *O salutaris Hostia*
» sine alio versu *Uni trinoque*. » Les mêmes documents et un peu plus détaillés encore nous sont fournis par J.-B. Thiers (*De l'exp. du S. Sac.*, l. I, c. VI). « Ce ne fut que sous Louis XII, qui mourut l'an
» 1515, que l'on commença en France de chanter *O salutaris Hostia*
» durant cette cérémonie.... Voici à quelle occasion cela se fit :
« Après la fameuse journée de Ravenne, ce prince se voyant chargé
» de diverses guerres..., obtint des prélats de son royaume que, tous
» les jours, lorsque les prêtres élèveraient le saint Sacrement aux
» Messes hautes et solennelles, on chanterait dans toutes les églises de
» France, *O salutaris Hostia*..... Ce qui fait voir que Louis XII,
» ayant seulement demandé que l'on chantât, à l'élévation de l'Eu-
» charistie, le verset *O salutaris Hostia*, on n'y doit point chanter
» celui qui le suit, *Uni trinoque Domino*, comme on le fait en quantité
» d'églises, quoique ce n'ait jamais été l'intention de Louis XII, ni des
» prélats de l'Eglise de France, qu'on le chantât, et que le Cérémonial

» de Paris dise expressément qu'on ne le doit point chanter. » Le motif pour lequel on ne chante pas la doxologie est évidemment de laisser assez de temps pour le chant du *Benedictus qui venit*. Cette disposition, comme aussi les autres paroles citées d'après lesquelles la strophe *O salutaris* se chante au moment même de l'élévation, suffisent pour montrer qu'elle précède le chant des paroles *Benedictus qui venit*. Dans certaines églises, on chante *O salutaris* après *Benedictus qui venit*, sans songer qu'à ce moment de la Messe on est debout, et que la strophe *O salutaris* se chante à genoux. Observons enfin avec notre auteur que la permission de chanter une strophe au saint Sacrement pendant l'élévation n'entraîne pas celle de la remplacer, aux Messes de *Requiem*, par une prière pour les morts, comme *Pie Jesu Domine, dona eis requiem*. M. Bourbon ne pense pas même qu'on puisse rien chanter à la messe des morts. Nous ne voyons pas cependant pourquoi on ne chanterait pas, comme aux autres Messes, la strophe accoutumée au saint Sacrement. L'auteur profite de cette occasion pour parler d'un chant usité en certaines églises à l'élévation des Messes de *Requiem*, et qui commence par ces paroles : *O salutaris Hostia sacra*, et le rejeter comme n'étant pas liturgique. Nous ne voudrions pas rejeter d'une manière absolue un chant non liturgique, s'il est en langue latine et consacré par l'usage, comme on le fait pour les saluts ; mais il faudrait au moins que les paroles n'eussent pas le caractère étrange de celles dont il est question; déjà dans les premières, le mot *Hostia* se trouve enclavé entre deux épithètes. Au moins, M. Cloët nous en donne une autre leçon (*Recueil de mélodies liturg.*, p. 110) qui porte : *Mundi Salvator Hostia sacra*.

III. — *Règles particulières au chant des litanies.*

Les litanies liturgiques sont : 1° les litanies des saints, contenues dans le Bréviaire, le Rituel et le Pontifical ; 2° les mêmes litanies abrégées, que l'on trouve dans le Missel, pour le samedi saint et la veille de la Pentecôte ; 3° les litanies de la recommandation de l'âme, qui sont dans le Bréviaire et dans le Rituel.

Outre ces litanies, les litanies de Lorette ou litanies de la Ste-Vierge étaient les seules approuvées avant l'approbation des litanies du saint nom de Jésus, dont nous avons parlé 1re série, t. VII, p. 52 et suivantes.

Pour connaître les règles générales au sujet de l'approbation des litanies, il suffit de consulter la table alphabétique de la 1re série, au mot *Litanies*. Nous avons montré, de plus, t. XI, p. 187, que les litanies du saint nom de Jésus peuvent être chantées au chœur, et cité, t. XVII, p. 565, un décret qui prohibe d'y faire aucune addition. Il a cependant été toléré pour les membres d'une confrérie du saint Rosaire d'ajouter l'invocation *Regina sacratissimi Rosarii*, suivant cette décision : « S.R.C., » ad instantiam confraternitatis SS. Rosarii civitatis Forosempronien. » censuit.... si in fine litaniarum dicatur *Regina Sacratissimi Rosarii*.... » non posse prohiberi. (Décret du 13 juillet 1675, n. 2741.) » Nous ne voudrions pas affirmer, comme le fait M. Bourbon, que cette tolérance fût applicable à toutes les confréries du saint Rosaire.

S'il est défendu d'ajouter des invocations aux litanies, il n'est pas permis non plus de les abréger, comme il résulte du décret suivant : *Question.* « An liceat in quodam oratorio publico decantare litanias » non integras, seu abbreviatas et diminutas, invocando aliquos ex » apostolis, nonnullos ex martyribus, et ita de confessoribus et virgi- » nibus, relinquendo prorsus alias preces, nempe *Propitius esto* cum » sequentibus etc. ? » *Réponse* : « Non licere (Décret du 3 mars 1674, n. 2681.) » Notre auteur signale ici, comme abusive, la pratique de supprimer l'invocation au Saint-Esprit pour adapter les litanies au chant. Comme l'observe très-judicieusement monseigneur Parisis dans son *Instruction sur le chant de l'église*, le chant doit être subordonné aux paroles, et non les paroles au chant. Or, les litanies commencent par une invocation à chacune des trois personnes de la sainte Trinité : *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison.* Comme chacune des autres invocations se compose seulement de deux parties, pour mettre sur le même chant celles dont il s'agit ici, on a supprimé la troisième. A Rome et ailleurs, dans les églises bien réglées, dit M. Bourbon, on évite cet inconvénient en doublant toujours ces trois premières invocations. Il y a encore une autre manière de lever la difficulté qu'on veut éviter en tronquant le texte. Le chant des litanies est une sorte de psalmodie avec médiante et terminaison. On pourrait chanter, comme nous l'avons entendu, le premier *Kyrie eleison* sur une modulation un peu plus ornée, puis chanter sur la modulation psalmodique : *Christe eleison, Kyrie eleison.*

A ce propos, le savant liturgiste fait encore plusieurs observations importantes au sujet de certains chants des litanies de la sainte Vierge, dans lesquels le texte est notablement altéré, soit par la transposition des paroles *Ora pro nobis*, soit même par la suppression de ces paroles en tout ou en partie, comme si par exemple, on les dit seulement une ou deux fois pour trois invocations. L'auteur ne voit pas comment justifier ces altérations d'une formule déterminée par l'église, et ne veut pas affirmer que cette prière ainsi tronquée jouisse des indulgences accordées aux litanies de la sainte Vierge. Avant d'avoir lu ces lignes, nous avions déjà depuis longtemps donné notre avis dans le même sens.

IV. — *Des chants en langue vulgaire.*

On se conforme aux règles suivantes relativement aux chants en langue vulgaire qui pourraient être exécutés dans les églises.

Première règle. Les chants en langue vulgaire ne sont pas permis dans les fonctions liturgiques.

Cette règle est appuyée d'abord sur les paroles de la bulle *Piæ sollicitudinis*, que nous avons rapportée 1re série t. II, p. 246 ; puis sur les décrets suivants :

1er Décret. — « Pro parte capituli Ecclesiæ Abulen. quæsitum » fuit : An conveniat cantare aliquas cantiones vulgari sermone, non » tamen profanas, in festivitate SS. Sacramenti etc... ? S. R. C. res- » pondit : Non convenire. » (Décret du 21 mars 1699, n. 405.)

2e Décret. — « Episcopus Novarien. petiit declarari : An sibi liceat » prohibere regularibus suæ diœcesis, ne in ipsorum ecclesiis canant » laudes idiomate vulgari compositas ; et S. C. respondit : Episcopum » posse, auctoritate hujus S. C. dictas laudes prohibere etiam regula- » ribus » (Décret du 7 août 1628. N° 765.).

3e Décret. — « Episcopus Arinimen. exposuit, nonnullos regulares » suæ diœcesis inter Missarum solemnia canere laudes idiomate vul- » gari compositas, supplicans responderi an hoc conveniat ? Et S. C. » respondit : Non convenire, sed omnino prohibendum, prout prohiberi » mandavit. » (Décret du 12 mars 1639, n. 1129.)

4e Décret. — « Episcopus Ternanus S. R. C. supplicavit, ut digna- » retur declarare num tolerabilis videretur abusus canendi carmina,

» vel alia quæcumque verba italo idiomate in ecclesiis in quibus repe-
» riatur expositum SS. Sacramentum? Et S. C. respondit : Minime
» tolerandum abusum hujusmodi ; sed, vel adsit expositum SS. Sacra-
» mentum, vel non, omnino Episcopus idem prohibeat in ecclesiis
» cantiones, vel quorumvis verborum cantum materno idiomate. »
(Décret du 24 mars 1657, n. 1819.)

Une décision récente tolère l'usage existant en Espagne de chanter des cantiques en langue vulgaire devant le très-saint Sacrement exposé. *Question.* « Consuetudo canendi Hispano idiomate carmina alios-
» que similes modos coram exposito SS. Sacramento, aut in ejus
» processionibus, cum contraria revera sit Bullæ *Piæ sollicitudinis* fel.
» rec. Alexandri VII aliisque decretis S. R. C., tolerari possit in hac
» diœcesi, vel potius quanquam populus mœstaretur, evellenda sit ? »
Réponse. Attenta consuetudine tolerari posse. » (Décret du 27 septembre 1867, n. 5336, q. 7.)

Nota. — 1° En comparant les décrets cités avec l'énoncé de la première règle, il semble qu'il faut défendre les chants en langue vulgaire, non-seulement pendant les fonctions liturgiques, mais encore en dehors des fonctions liturgiques, en présence du très-saint Sacrement exposé, suivant la teneur du premier décret, et le dernier n'est qu'une dispense de cette loi pour un cas particulier. Le deuxième et le quatrième décret défendent même de chanter ces cantiques à l'Eglise en aucun temps. Nous ne voudrions pas, sans motifs suffisants, être plus sévère que M. l'abbé Bourbon. En restreignant cette défense au temps des fonctions liturgiques, il s'appuie sur les raisons suivantes. 1° La table de la troisième édition de la collection authentique des décrets de la S. C. des Rites, au mot *Cantiones*, résume ainsi les décrets du 12 mars 1639 et du 24 mars 1657 : « Cantiones vulgari ser-
» mone.... neque canere licet inter Missarum solemnia, 1139 ; vel in
» alia quacumque ecclesiastica functione, 1819. » 2° S'il n'était pas permis de chanter des cantiques en langue vulgaire dans l'église en dehors des fonctions liturgiques, la S. C. n'aurait pas permis de le faire après la bénédiction ; elle l'a cependant autorisé par le décret suivant : *Question.* « An in benedictione populo impertienda cum
» augustissimo Eucharistiæ Sacramento permitti possit cantus alicujus
» versiculi vernacula lingua concepti, vel ante, vel post ipsam bene-

» dictionem ? » *Réponse.* « Permitti posse post benedictionem. » (Décret du 3 août 1839, n. 4857.)

Nota 2°. — L'exposition du très-saint Sacrement ne paraît pas être un motif spécial pour lequel les chants en langue vulgaire seraient prohibés. Dans le premier décret, il est question de la fête du saint Sacrement, et non de l'exposition ; et la réponse donnée pour l'Espagne est une simple permission qui confirme la règle générale. Cette permission s'étend aux processions : elle n'a donc pas l'exposition pour objet spécial.

Nota 3°. — Notre auteur fait observer que le troisième décret que nous venons de citer à l'appui de la première règle réprouve l'usage de chanter un cantique avant le sermon qui se fait pendant la Messe, et cette interprétation est confirmée par une réponse donnée à monseigneur l'évêque de Luçon.

Deuxième règle. — Suivant le sentiment le plus probable, la Messe basse est du nombre des fonctions liturgiques pendant lesquelles les chants en langue vulgaire sont interdits.

Il faut remarquer, dit M. Bourbon, qu'en style liturgique ou canonique, les mots *inter Missarum solemnia* n'expriment pas seulement la Messe solennelle : le Concile de Trente, en ordonnant que les les publications de bans se fassent *inter Missarum solemnia*, ne veut pas dire qu'elles ne puissent se faire pendant une Messe basse.

Nous n'avons, dans la collection authentique, aucune décision qui defende d'une manière positive le chant de cantiques en langue vulgaire pendant une Messe basse. Mais la S. C. a répondu plusieurs fois en ce sens.

1° Nous trouvons dans le Cérémonial publié pour ce diocèse, une réponse adressée à monseigneur l'évêque de Saint-Brieuc, en date du 21 juillet 1855, dont voici le texte. *Question* : « An in benedictione » populo impertienda cum augustissimo Eucharistiæ Sacramento etiam » ante ipsam benedictionem cantare liceat aliquos versiculos, gallice » *des cantiques*, vernacula lingua conceptos ; item intra celebrationem » Missæ sine cantu, præsertim post elevationem SS. Sacramenti et in » distributione SS. Eucharistiæ ? » *Réponse.* « Negative. »

2° Au témoignage de M. Bourbon, l'usage de chanter des cantiques en langue vulgaire pendant la Messe basse et l'administration du sacre-

ment de confirmation est très-ancien dans le diocèse de Luçon, et la demande de conserver cette coutume fut adressée au Souverain Pontife. La réponse est ainsi conçue : « Sanctitas sua indulgere dignata est... » ut cantiones vernaculo sermone conscriptæ, et ab Episcopo appro- » batæ, quæ juxta veterem usum cantari solent a populo, non autem » a choro, dum nonnullæ sacræ functiones a clero peraguntur, nisi » eliminari ab ecclesia queant, prout optandum esset, patienter tole- » rentur ; dummodo per illas continuitas liturgicarum functionum » nullimode interrumpatur. » Il faut remarquer 1° qu'il s'agit ici d'une simple tolérance, même d'un abus qui doit être supprimé prudemment dès qu'il sera facile de le faire ; 2° que les cantiques, comme les autres chants, doivent être approuvés par l'Ordinaire ; c'est du reste, la règle générale, suivant ce qui est dit 1re série, t. III, p. 279 ; 3° que ces chants ne doivent pas être exécutés par le chœur, mais par le peuple ; 4° qu'ils ne doivent pas interrompre les cérémonies liturgiques.

Nota. — Une question se présente ici. Doit-on considérer le salut du saint Sacrement comme une fonction liturgique pendant laquelle les chants en langue vulgaire sont interdits ? Pour résoudre cette difficulté, il nous faut revenir sur ce que nous avons dit 1re série, t. II, p. 246, et t. III, p. 279. La fonction que nous appelons salut du saint Sacrement se compose de trois parties, dont la première et la troisième, savoir l'exposition et la reposition, sont des fonctions liturgiques. Entre l'exposition et la reposition, on fait des prières plus ou moins longues, mais cette partie n'est pas une fonction liturgique proprement dite. D'après les décrets rapportés ci-dessus, il ne peut être permis de chanter des cantiques en langue vulgaire ni pendant l'exposition ni pendant la reposition. Mais ne pourrait-on pas le faire après l'exposition et avant la reposition, puisque les prières que l'on fait alors ne constituent pas une fonction liturgique ? Notre auteur donne à cette question la solution suivante. Si les ministres de l'autel se retirent après l'exposition, comme il arrive lorsque le saint Sacrement doit demeurer exposé pendant un certain temps, on peut alors chanter des cantiques en langue vulgaire ; mais si les ministres demeurent à l'autel, le salut du saint Sacrement prend le caractère d'une fonction liturgique ; c'est ce qui arrive ordinairement dans nos églises : comme cette pratique n'est pas conforme aux règles de la liturgie, d'après ce que nous avons dit au même lieu, on doit retrancher les chants en langue vulgaire. Cette solution nous paraît tout-à-fait conforme aux vrais principes. P. R.

QUESTIONS LITURGIQUES ET CANONIQUES.

I. — *Obligation de chanter aux Offices funèbres.*

L'obligation de psalmodier et de prier pour le défunt, imposée par la Sacrée Congrégation des Rites aux prêtres qui assistent à un enterrement, est-elle applicable aux services, de sorte que, quand plusieurs messes sont dites pour le même individu, les prêtres appelés soient tenus d'assister à toutes ces messes, et ne puissent pendant ce temps réciter leur office ?

Réponse. — Si les prêtres convoqués aux enterrements reçoivent un honoraire, non-seulement pour leur présence à l'enterrement, mais encore pour tous les services qui doivent être célébrés pour le défunt, il n'y a pas de doute qu'ils ne soient obligés d'assister à tous ces services, et de prendre part aux chants et aux prières qui s'y font, s'abstenant pendant ce temps de la récitation privée de leur bréviaire. La décision de la Sacrée Congrégation est formelle : « Utrum parochus *aliique sacerdotes* exequiis mortuorum *officiisque quotidianis pro iisdem assistentes, ac pro hac functione stipendium accipientes*, teneantur per se officium defunctorum persolvere, ita ut solummodo assistentes et non canentes vel psallentes, fructus non faciant suos ? An vero sufficiat ut assistant et schola officium persolvat, ipsis interea pro suo libitu alias preces fundentibus, v. g. breviarium recitantibus pro sua quotidiana obligatione ?

« Resp. Affirmative quod 1 partem, negative quoad 2.

S'ils ne recevaient d'honoraire que pour leur présence à l'enterrement, ils seraient évidemment dispensés d'assister aux services célébrés ensuite pour le défunt ; et par là même, s'il leur plaisait d'y assister, ils ne pourraient être astreints à chanter et à concourir aux fonctions exigées pour ces services : rien donc, dans ce cas, ne leur interdirait la récitation privée des heures canoniales.

II. — *Messe basse* de Requiem *pour les pauvres.*

Peut-on dire la messe basse *de Requiem* pour les pauvres aux jours de fêtes doubles ?

Réponse. — On ne le peut pas sans indult du Saint-Siége. Voici ce que porte la décision de la Sacrée Congrégation des rites, rendue le 17 août 1833, n° 4719.

« Blasius..., archypresbyter et parochus... S. Nicolai... oppidi de Laurea..., ratus est concedendum esse, ut pro defunctis pauperibus (queis vires non suppetunt pro obtinenda missa solemni *de Requiem* in die depositionis) missa a Rituali... præscripta legi etiam valeat in diebus festis et ritus duplicis, atque ad hoc Indultum... S. R. congregationi humillime supplicavit. Et S. Congreg., omnibus rite consideratis, præsertim decretis S. M. Alexandri papæ VII, rescribendum censuit : *Negative et serventur rubricæ.* Atque ita rescripsit die 17 aug. 1833. »

Néanmoins, la même Sacrée Congrégation a autorisé, dans les diocèses de Bruges, de Malines et de Bourges, la coutume de dire, sans la chanter, la messe des morts, le corps présent, le jour des funérailles, en faveur des pauvres qui ne peuvent pas payer les rétributions prescrites pour la grand'messe, en exceptant toutefois les fêtes doubles de première et de deuxième classe, les octaves privilégiés, ainsi que les dimanches et les jours qui excluent les fêtes doubles. Voir les décisions du 22 mai 1841, n° 4921 ; et 12 septembre 1840, n° 4897 ad 1 ; et le *Cérémonial* du P. Levavasseur, t. I, page 207, note 1.

III. — *Funérailles aux jours où la rubrique ne permet pas la messe* de Requiem.

Il est d'usage dans certaines paroisses de dire une messe basse du jour, avec exposition du lit funèbre, ce qui est défendu. Pour observer la rubrique et satisfaire en même temps les paroissiens, ne pourrait-on pas chanter le *Libera* avant la messe, puis enlever la représentation et dire la messe du jour à l'intention du défunt ?

Réponse. — Cette question est traitée dans cette *Revue*, t. VI, p. 57, etc., où il est dit que quand une fête ne permet pas de célébrer en noir, on peut chanter le *Libera* après l'office des morts, et ensuite la messe du jour, ayant soin d'enlever auparavant la représentation mortuaire. Plusieurs décrets de la sacrée congrégation sont cités à l'appui de cette décision ; nous les relatons nous-même dans notre *Traité de la sépulture*, n° 219.

Craisson,
ancien vic. général.

SENTENTIA SCHOLÆ FRANCISCANÆ

Circa Pœnitentiæ sacramentum.

---

1. Omissis Alexandro Alensi, S. Bonaventura, aliisque Scoto antiquioribus, inter scriptores e familia S. Francisci qui post subtilem floruerunt, Capuccini *unanimiter vel saltem quasi unanimiter* doctrinæ S. Thomæ adhæserunt. Hic retulisse sufficiat verba auctoris recentissimi, Gab. de Varceno in *Comp. Th. Mor.*, edit. alt. 1872. « Quænam est materia proxima sacramenti pœnitentiæ ? Resp. Contra Scotum.... cum D. Thoma et communi theol gorum esse dicimus tres actus pœnitentis. »

2. Conventuales et Fratres Minores de observantia Recollecti in duas scinduntur acies : alii enim, et quidem optimæ notæ, sententiam communem propugnant, v. g. Mastrius, Sasserath, etc.; alii e contra sequuntur sententiam quæ vocari solet *scotistica*.

3. Jam operæ pretium est inspicere in quo consistat præcise hæc sententia scotistica ; non enim ab omnibus satis intelligi videtur. Juxta Scotistas igitur actus pœnitentis non sunt partes essentiales sacramenti eo sensu quod constitutionem ejus ingrediantur, atque ad gratiam producendam concurrant ; sunt tamen partes essentiales eo sensu quod sine ipsis sacramentum validum esse nequeat : quare vocantur conditiones *essentiabiliter*, *indispensabiliter*, *insupplebiliter* prærequisitæ. Ne nudis affirmationibus contenti esse videamur, subjicimus verba theologi præstantissimi, Patritii Sporer. « *Quænam ex his sunt partes essentiales?* Pars essentialis et principalis sacramenti citra controversiam est forma absolutionis.... Ex parte vero pœnitentis duæ tantum dicuntur *essentiales*, *contritio et confessio* : satisfactio autem est solum pars integralis, et requisita in hoc sacramento non ut reipsa existens, sed solum in proposito saltem implicito, virtualiter semper incluso in ipsa contritione et proposito melioris vitæ. Ita omnes..... *Quomodo contritio et confessio sunt partes essentiales ?* Sunt sine dubio partes essentiales in hoc sensu et hac ratione quod *sine ipsis reipsa habitis simpliciter non possit consistere essentia sacramenti pœnitentiæ*, seu absolutio legitima et valida. In his termi-

nis omnes consentiunt et nimis certum est ex concilio Tridentino..... *Suntne partes proprie essentiales per modum veræ materiæ?* Sic affirmant et docent Thomistæ omnes et recentiores communiter..... Contra vero Scotus tenet totam essentiam sacramenti pœnitentiæ consistere in forma absolutionis..., contritionem vero et confessionem esse solum partes materiales actu requisitas per modum conditionis *sine qua non.* » (Cap. 1, sect. 2.) Brevius, sed non minus luculenter, idem tradit Elbel. « Quæres 4° quænam sunt partes hujus sacramenti? R. Partes sunt materia et forma, sicut universum quodvis sacramentum constat suo modo ex materia et forma ceu partibus. Alia quæstio : Quænam sunt partes pœnitentiæ? Ad quam communiter respondent DD. partes pœnitentiæ se tenentes ex parte pœnitentis esse tres, scilicet dolorem, contritionem et satisfactionem, ita tamen ut dolor et confessio sint partes *essentiales,* satisfactio autem in re exhibita sit pars duntaxat integralis, quippe qua etiam deficiente, adhuc essentialiter subsistit pœnitentia. Major est controversia utrum actus pœnitentis, dolor scilicet et confessio, sint partes essentiales *intrinsece constitutivæ* sacramenti pœnitentiæ vel non? Quorcirca Thomistæ communiter et satis verosimiliter tenent affirmativam.... E contra Scotus, Bosco et alii Scotistæ satis communiter cum multis recentioribus, *esto fateantur actus pœnitentis esse partes essentiales in hoc sensu quatenus essentialiter et indispensabiliter prærequiruntur ad absolutionem, ita ut sine illis sacramentum pœnitentiæ nunquam valeat administrari,* negant tamen esse partes intrinsecas ex opere operato conferentes gratiam sanctificantem. » (Cf. I, n. 6).

4. Ex quibus luce meridiana clarius est controversiam de constitutione sacramenti pœnitentiæ, quocumque modo solvatur, nihil ad praxim referre, totamque esse speculativam ; quod Scotistæ libenter fatentur. « Quidquid dicatur de hoc, inquit Elbel, l. c., *ad praxim parum vel nihil omnino confert.* Sufficiat proin hanc controversiam *mere speculativam* paucis insinuasse. » Item Sporer, l. c. « Pluribus non immoror, *cum sit res mere speculativa et perinde est in praxi quid credas.* Si non vis sapere cum paucioribus, loquere cum multis. » Ipsorum autem verbis facta respondere facile apparebit, si inspiciatur modus quo isti auctores solvant difficilem quæstionem de recidivis et de moribundis sensibus destitutis. Audiatur v. g. Sporer circa hoc ultimum punctum : *Infirmus seu moribundus loquela, sensibus vel ratione destitutus, qui nullo, nec certo,*

nec probabili, nec dubio signo, ullo modo ostendit dolorem ac voluntatem confitendi, seu sacramentum suscipiendi, nec valide, nec licite unquam absolvi potest, neque sub conditione. Ita communissima et in his terminis mihi certissima sententia doctorum. Ratio est quia nullo casu valide vel licite conferri potest sacramentum sine aliqua sua parte essentiali : atqui confessio externa formalis vel virtualis saltem, est pars essentialis (certe conditio simpliciter necessaria) *sacramenti pœnitentiæ....* » (L. c., n. 644.)

T. B.

DE L'USURE.

M. l'abbé Jules Morel vient de ressusciter les vieilles controverses, jadis si ardentes et aujourd'hui très-assoupies, sur le prêt à intérêt. Après les volumineux écrits publiés sur ce point, après les décisions si nombreuses de la Cour Romaine, on pouvait croire la question totalement épuisée. En effet, les théologiens, dans le traité des contrats, et les canonistes lorsqu'ils expliquent le titre XIX du ve livre des Décrétales, ont exploité de fond en comble cette matière.

Toutefois, l'auteur du *Prêt à intérêt*, qui se place tout d'abord résolument parmi les théologiens les plus rigides, découvre un nouvel aspect, tout-à-fait inexploré, du vieux problème théologique *de usura*. Il voit dans le prêt à intérêt, pris universellement, une des causes du socialisme contemporain. Comme on le voit, cette publication sur un sujet si rebattu est néanmoins pleine d'actualité ; elle est d'ailleurs écrite avec une certaine verve, et émaillée de réflexions piquantes sur les faits contemporains ; aussi l'originalité de la forme fait-elle souvent oublier l'aridité du sujet.

Un rapport de causalité entre le prêt à intérêt et le socialisme contemporain, voilà assurément une découverte qui semblera neuve : on peut même présumer que la thèse de M. l'abbé Jules Morel semblera, de première vue, un gros paradoxe mis en avant pour attirer l'attention et étonner le lecteur. Toutefois un examen plus approfondi pourra faire revenir sur ce premier jugement trop hâté : l'état actuel du crédit pu-

blic dans nos sociétés modernes, les dettes formidables des divers états qui sont poussés irrésistiblement à se créer de nouvelles ressources en atteignant plus profondément les revenus et la propriété des particuliers, rendent cette assertion plausible.

Nous ne voulons pas faire ici un article bibliographique ; beaucoup moins encore s'agit-il de traiter ex professo la question du prêt à intérêt. Mais comme aujourd'hui on oublie peut-être par trop la doctrine générale, si fréquemment inculquée par l'Eglise, si sévèrement sanctionnée par des peines canoniques : *Usuræ ex genere suo sunt malæ et illicitæ*, il n'est pas inutile de la remettre en mémoire, et voilà précisément ce qui a appelé notre attention sur l'écrit que nous venons de citer. Inviter les moralistes et les économistes à étudier d'une manière plus approfondie la nature intime de l'usure et du contrat spécial et gratuit appelé *mutuum ;* les amener à contrôler la valeur réelle des titres intrinsèques du prêt, est assurément chose utile et opportune.

Il est vrai que le Saint-Siége, par l'organe des Congrégations romaines, a tracé sur ce point des règles pratiques dont il ne faut point se départir ; mais on sait d'autre part que le fond même de la question est expressément réservé, et que le Siége apostolique ne s'est point encore prononcé sur ce point.

L'auteur du *Prêt à intérêt* a donc pu prendre place parmi les théologiens les plus rigides, et s'élever contre la valeur réelle des titres intrinsèques, introduits, selon lui, par pure tolérance, *ad duritiam cordis*. Il faut néanmoins reconnaître qu'aujourd'hui l'opinion commune des théologiens et des canonistes, s'écartant sur ce point du sentiment de S. Thomas, de Duns Scot, etc. admet comme très-légitimes les titres externes « *damni emergentis, lucri cessantis, periculi saltem extraordinarii sortis, pœnæ conventionalis, assecurationis sortis, insoliti laboris pro sortis recuperatione* ; enfin, au point de vue spéculatif, l'opinion à cette heure la plus commune reçoit aussi comme légitime le titre de la loi civile, *etiam secluso quocumque alio titulo*. Du reste, aucune controverse sur ce titre ne peut tendre à suspecter la licité des actes particuliers que les fidèles se permettent en s'appuyant sur la seule loi civile : en fait et pratiquement, la question ne saurait présenter aucune difficulté ou laisser prise à la moindre objection, depuis la seconde réponse de la S. Pénitencerie à un professeur de Lyon (11 nov. 1831).

D'ailleurs, tout le monde sait que la S. Pénitencerie, dans ses « responsa « des 16 septembre 1830, 14 août 1831, 11 février 1832, et la congrégation du S. Office, dans ses décisions du 9 septembre 1837, 26 mars 1840, 28 février 1872, ont constamment déclaré « fideles non esse inquietandos quousque Sancta Sedes definitivam decisionem emiserit, cui parati sint se subjicere. » Ces paroles, ainsi que le fait remarquer le P. Ballerini (1), impliquent une permission positive, et non une simple tolérance.

Il importe toutefois de dire que ces déclarations diverses ne tendent pas, comme le prétendent certains théologiens, à établir que « l'autorité de la loi est un titre suffisant : elles permettent simplement de penser et même d'enseigner que le prêt au taux légal est un contrat qui n'est point condamné par la bulle *Vix pervenit* de Benoît XIV.

II. De toutes les décisions du Siége apostolique et de la doctrine générale sur l'usure, on peut déduire les règles suivantes, qui suffisent à diriger tous les actes particuliers en cette matière :

1° Il est défendu en général de percevoir un intérêt quelconque *vi solius mutui.*

2° On peut recevoir et exiger une certaine compensation, ou quelque chose au-delà de la somme prêtée, dans le cas où un titre extrinsèque, qui ne résulte point universellement et essentiellement de la nature même du prêt, justifierait cet intérêt. Nous avons énuméré plus haut ces titres externes.

3° Le seul titre de la loi civile est suffisant, dans l'état actuel de la question, pour rendre légitime ou licite l'acceptation de l'intérêt légal.

4° Lors même que la loi civile porterait le taux de l'intérêt au-delà de 5 pour 100, si ce taux n'est pas excessif ou immodéré, on pourra pratiquement sur ce point suivre la loi civile. En effet, la S. Congrégation du Saint-Office a donné le 25 février 1872, une réponse précise. Interrogée « se oggi sieno da inquietarsi quei luoghi pii, monache e monasterii, che ricevono il frutto del loro capitale del *sei per cento*, stantechè oggi si dà e si riceve nell' andamento commune, » la S. Congrégation répond : « Juxta responsiones alias datas, dummodo sint parati stare mandatis S. Sedis, non esse inquietandos. »

(1) Comp. Theol. Mor. P. Gury, T. II, nota ad n. 864.

5° Les limites dans lesquelles le taux légal reste légitime ne sauraient être assignées d'une manière absolue ; elles dépendent des conditions particulières du crédit public, des usages introduits dans les diverses sociétés, etc. Il serait donc absurde de chercher a priori un chiffre déterminé et invariable qui serait la limite suprême du taux que la loi pourrait légitimement fixer. Cette doctrine se trouve encore suffisamment indiquée dans la décision suivante :

S. C. S. Officii, sub die 26 mart. 1840, proposito dubio, an ad aliquid reddendum teneatur N. N., cujus Pater magnam pecuniæ summam mutuo dederat cum lucro *decem pro centum*, legali taxæ illius temporis respondente ; et quatenus restitutioni esset obnoxius, utrum saltem quinque pro centum retinere licite valeat, responsum fuit : Quoad usuras in genere, consulat decreta jam lata. *Quoad excessivitatem fructuum, consulat R. P. D. Episcopum, qui expendat facti circumstantias et praxim illius temporis, quæ vigebat apud viros timoratæ consciencie, et provideat.*

G. R.

UN PO' PIU DI LUCE.

I.

Naguère le général La Marmora réclamait un peu plus de lumière sur les événements politiques, et certes il avait bien raison. Ne pourrait-on pas aussi parfois désirer, avec non moins de fondement, *un po' più di luce* dans certaines controverses théologiques ? En général, quand les questions doctrinales se compliquent de questions personnelles, le côté vraiment scientifique s'obscurcit et s'éclipse bientôt, et finit toujours par être submergé sous un déluge de considérations accessoires, et même d'invectives plus ou moins véhémentes. L'histoire de toutes les controverses de ce genre prouve surabondamment cette assertion ; toutefois j'aime à espérer que les *Vindiciæ Alphonsianæ*, ainsi que les *Vindiciæ Ballerinianæ*, avec toutes les gloses qui viennent diversement les illustrer, ne fourniront pas une nouvelle preuve de cette vérité expérimentale.

On pourrait laisser au temps le soin de faire la part réelle de mérite qui échoit au R. P. Ballerini pour ses savantes et judicieuses *adnotationes*, et aux auteurs des *Vindiciæ Alphonsianæ* pour les recherches sérieuses auxquelles ils se sont livrés, et pour certaines questions élucidées par eux. En effet, il est évident pour tout spectateur judicieux et non prévenu, que l'entraînement irréfléchi ou les préoccupations personnelles peuvent seules faire du P. Ballerini un « Patuzzi retourné, un propagateur du laxisme condamné, » et des *Vindiciæ* « un factum, un écrit sans valeur réelle, fruit d'une passion toute juvénile, sans exactitude et sans intelligence des questions, qui ne brille ni en dialectique ni en histoire. » Quand le temps aura rendu aux esprits le calme et l'impartialité, le P. Ballerini restera un théologien grave et sérieux, et les *Vindiciæ Alphonsianæ*, un travail nullement méprisable. Du reste, les hommes laborieux et compétents qui vérifient les citations et comparent les doctrines, les professeurs de théologie qui étudient patiemment, un à un, tous les points controversés, se sont mis en devoir de former leur jugement personnel ; on sait que les déclarations solennelles ou « grincheuses » de tirailleurs trop zélés ont peu d'influence sur ce milieu plus sérieux.

Si donc nous demandons, aujourd'hui *un po'più da luce*, c'est uniquement pour indiquer la voie des jugements équitables : c'est pour appeler l'attention sur la doctrine, en respectant les personnes ; c'est pour essayer de concentrer toute cette activité stérile, ce besoin de controverse, sur le côté purement scientifique. Et comme il s'agit ici de questions très-importantes, comme l'attention du public est attirée sur ces doctrines, il y a pour tous un véritable profit à aller au fond des choses.

Dans un article précédent sur les *Vindiciæ* (1), nous avons tâché d'être appréciateur bienveillant et exact des doctrines, et en même temps plein de déférence et de respect pour les personnes. Ces deux conditions toutefois n'ont pas semblé suffisantes à tous ; il est même arrivé que cet article, en passant la frontière belge, a subi de grosses avaries, au point d'être devenu méconnaissable (2). Comme ce fait

(1) N° de mai.

(2) Voir les *Vind. Baller.*, p. 107-108, 166.

n'est que la condition trop commune des écrits livrés au public, nous ne songeons nullement à nous plaindre ; mais d'autre part, nous revendiquons notre droit de confirmer et de prouver nos assertions. On sait qu'il est dans les habitudes de la *Revue* d'aborder ouvertement les questions, sans les rétrécir.

Le dernier numéro de la *Revue* a présenté une analyse consciencieuse et bienveillante des *Vindiciæ Ballerinianæ* ; il n'y a donc plus lieu à faire connaître cette publication ; et du reste tout le monde connaît aussi l'appréciation un peu différente donnée par l'*Univers*, dont voici la substance : « Les personnes sensées qui ne se rangent pas à l'avis des » *Vindiciæ*, conviennent du moins que le livre a de l'importance, et » qu'il est tiré pour la majeure partie des *Actes du Doctorat*, dont » Mgr de Poitiers a dit « qu'ils peuvent être regardés comme un trésor » posthume laissé par S. Alphonse à l'Eglise. » Mais ce n'est pas » *l'autorité de Mgr Pie* qui calmera les cerveaux brûlés à qui nous » avons affaire.... (1). »

» Qu'il est triste, au moment où tous les regards compatissants sont » tournés vers les malheurs de la Compagnie de Jésus, de trouver ce » ton grincheux et maladroit sous la plume d'un zélé qui prétend lui » venir en aide, et qui au fond, lui déplaît plus qu'à nous (2). »

II.

Bien que le but de ce travail soit uniquement d'examiner, non l'origine et la forme, mais le fond même de la controverse, je dois pourtant dire à mon honorable contradicteur belge que je connais le R. P. Ballerini autrement que « pour l'avoir vu à travers le prisme des *Vindiciæ*. » Il est même très-probable que le glossateur anonyme des *Vindiciæ Ballerinianæ* était encore sur les bancs quand déjà je faisais passer

(1) Tout en laissant la parole à notre collaborateur M. Grandclaude, nous ne prétendons, pas plus que lui, approuver pour le fond et pour la forme ce jugement porté sur les *Vindiciæ Ballerinianæ*. Nous aurions bien quelques autres réserves à faire, mais nous laissons à la sagacité de nos lecteurs le soin d'y suppléer. Ils remarqueront du reste que, tout en étant favorable aux *Vindiciæ Alphonsianæ*, M. Grandclaude est loin de se lancer dans les violences et les exagérations de certains pamphlets. (*Note de la rédaction.*)

(2) N° du 20 octobre dernier.

dans l'enseignement théologique les *adnotationes* du savant jésuite : celui qui daignerait jeter les yeux sur l'édition de Thomas de Charmes donnée par le séminaire de St-Dié, pourrait se convaincre que toutes les notes du P. Ballerini ont été utilisées et citées. — J'ajouterai encore que j'ai lu attentivement les *Vindiciæ Alphonsianæ*, malgré « leur masse énorme, » tâche que mon savant adversaire déclare « très-lourde » et par suite peu abordable ; et ce travail, auquel j'ai eu la patience de me livrer, a déterminé mon appréciation, publiée dans la *Revue*.

Voilà toute la réponse, déjà trop longue, que je veux faire aux appréciations personnelles ; j'arrive au fond de la question, qu'il importe d'abord de préciser par deux réflexions préliminaires.

1° Tous les reproches adressés aux *Vindiciæ Alphonsianæ* dans l'écrit auquel nous faisons allusion, atteignent également les *Acta Doctoratus* ; en d'autres termes, la partie des *Vindiciæ* qui est incriminée, se trouve intégralement dans ces *Acta*, de telle sorte que les additions faites à ce dernier document n'ont pas jusqu'alors été mises en cause par les défenseurs belges du R. P. Ballerini. Il serait peut-être habile, mais assurément peu équitable, de séparer les *Acta* des *Vindiciæ*, afin de refuser à ce dernier ouvrage toute autorité extrinsèque : mais comme il s'agit en fait de deux éditions d'un seul et même ouvrage, quant à l'objet universel du débat, il n'y a donc pas lieu à introduire une distinction quelconque.

2° Un second point se présente, qui a une haute importance, bien qu'il s'agisse d'une pure question de fait : La doctrine du P. Ballerini est-elle toujours exactement reproduite par les *Vindiciæ?* Tout le monde sait que l'accusation d'infidélité pèse sur le fameux mémoire des enfants de S. Alphonse : le P. Ballerini se plaint « du prisme des *Vindiciæ* ; » la réfutation publiée en Belgique va plus loin, et relève certaines « hallucinations » très-réelles. Il est donc hors de doute que des méprises plus ou moins sérieuses ont eu lieu : je pourrais même au besoin enrichir la collection du savant écrivain, encore trop peu vigilant, qui me reproche de ne connaître le P. Ballerini qu'à travers le prisme des *Vindiciæ;* et pour lui montrer dès aujourd'hui ma bonne volonté, je tiens à lui signaler une confusion qui a son prix. Ainsi, pag. 526, on lit en titre : « Immerito asserit cl. Professor, *instar axiomatis penes omnes* haberi doctrinam, quod jurisdictio dari debeat a superiore ejus

qui absolvendus est. » Et on prouve contre le P. Ballerini qu'il y a *trois opinions* touchant la question : *A quonam ordinario habenda sit approbatio !* Or le P. Ballerini, page 341, avait répondu à la même question en rapportant aussi trois opinions, et en concluant : « Ex quibus omnibus manifeste patet, primam (jurisdictio petenda est ab ordinario *sacerdotis*) et secundam (ab ordinario pœnitentis) jam pro antiquatis habendas esse. » Il admet donc la troisième : « Approbatio habenda est ab ordinario diœcesis ubi fit confessio. » D'autre part les citations des *Vindiciæ* sont textuelles, mais tirées d'un endroit (p. 371) où il s'agit, non de l'approbation proprement dite, mais de la juridiction in subditos alterius diœcesis et quoad reservata.

A cette confusion, j'ajouterai un fait doctrinal : Le P. Ballerini déclare « obsoletam » l'opinion qui refusait au Pape le pouvoir de dispenser super matrimonio rato et non consummato. Or les adversaires du savant jésuite soutiennent contre lui » hanc sententiam *nec nostra quidem ætate obsoletam dici posse.* » On peut certainement douter qu'il y ait aujourd'hui un seul théologien et un seul canoniste pour embrasser cette doctrine.

Il y a donc dans les *Vindiciæ* quelques méprises. Mais d'autre part, pour être équitable, il faut reconnaître que ces « hallucinations » sont rares, et n'autorisent point une accusation de mauvaise foi et d'ignorance. Ainsi l'assimilation des *Acta Doctoratus* aux provinciales de Pascal aura peu de succès dans un milieu éclairé et judicieux. Bien que ces quelques méprises soient un défaut incontestable, il faut pourtant reconnaître que cette tache ne souille qu'une partie infinitésimale de cette volumineuse publication. D'ailleurs les altérations involontaires sont malheureusement comme une loi constante de toutes les controverses passionnées ; c'est pourquoi, ainsi que nous allons le montrer, les vengeurs du P. Ballerini sont loin d'éviter ce défaut.

Enfin, le P. Gury n'est-il pas de temps à autre pris par son savant commentateur en flagrant délit de méprises analogues à celles des *Vindiciæ ?* Or, qui oserait pour cela déclarer le *Compendium Theologiæ Moralis* un ouvrage sans valeur réelle ?

Ces défauts, d'ailleurs très-réels, ne peuvent donc infirmer en rien l'appréciation que nous avions portée sur les *Vindiciæ Alphonsianæ* ; du reste, la voix si autorisée de Mgr. de Poitiers, de l'illustre et digne successeur de S. Hilaire n'a-t-elle pas porté le même jugement ?

III.

I. Quelle est la nature de l'approbation donnée par le Saint-Siége à la doctrine de S. Liguori ? Dans les *Vindiciæ Ballerinianæ*, on affirme d'abord que la doctrine de S. Alphonse n'a reçu qu'une approbation négative (1) ; on prétend en outre que les *Vindiciæ Alphonsianæ* « enseignent qu'on ne peut sans témérité et sans orgueil s'éloigner des » opinions du S Docteur (2). » Dans notre précédent article nous avons avancé deux assertions contraires. De quel côté se trouve l'inexactitude ? De quel côté se trouve la vérité ?

Il nous semble que nos honorables contradicteurs débutent ici par une confusion assez dense entre l'approbation positive ou élective et l'approbation définitive ; ils ne paraissent reconnaître que l'approbation négative et l'approbation définitive ou dogmatique. Or les *Vindiciæ*, avec le commun des théologiens, distinguent l'approbation positive de l'approbation *definitiva* ou *dogmatica* : et voici la définition qu'elles donnent de la première : ..... 2° *Positiva seu electiva, si doctrina quædam explicite laudatur et commendatur ceu talis quæ a quovis tuto in praxi teneri possit, quin tamen ulla sit obligatio eam sequendi, nec idcirco reprehendendi sint qui contrariam ab Ecclesia toleratam amplectuntur* (3). Cette définition suffit assurément à justifier notre assertion ; mais pour ne laisser aucune ambiguité sur ce point, nous tenons à compléter la preuve.

On lit donc un peu plus loin (4) : « De consectariis ex præmissa expositione. 1° Certum est sedem apostolicam *minime declarasse* omnes et singulas S. Alphonsi sententias *absolute veras* esse, atque adeo ab omnibus necessario amplectendas..... 2° At vero pariter certum est, non modo omnes et singulas S. Doctoris sententias..... declaratas fuisse omnino *sanas et evangelicæ sanctitati plane conformes*..... 3° Quia tamen præfatæ approbationes nullatenus definitivæ seu dogmaticæ dici possunt, *cuivis semper liberum erit a doctrina S. Alphonsi recedere*, aliasque amplecti opiniones ab Ecclesia toleratas, solidoque fundamento inni-

(1) Pag. 74, 165.
(2) Pag. 79, 165.
(3) Pag. XXII.
(4) Pag. XXXIV-XXXV.

xas..... Cuivis plane licet sententias S. Doctoris examinare, ponderare...., ad trutinam revocare, de *majori minorive earum probabilitatis valore seu gradu disceptare, imo et illas impugnare.*

Quel rapport y a-t-il entre cette doctrine sérieuse et solide et l'assertion : « Les *Vindiciæ* enseignent qu'un théologien ne peut sans témérité » et sans orgueil s'éloigner des opinions du S. Docteur ? »

D'autre part n'est-il pas évident que la déclaration du Saint-Siége touchant la doctrine de S. Alphonse, ne se borne pas à affirmer qu'elle est « ab omni censura theologica immunis (1),» ou à une approbation négative ? Ainsi un écrit mis à l'index avec la clause *donec corrigatur*, une fois expurgé des erreurs qu'il contient, reçoit l'approbation négative. Or à qui pourra-t-on persuader que les déclarations si expresses et si laudatives du Saint-Siége, les réponses de la S. Pénitencerie en particulier, ne sont point d'un autre ordre que ce *transeat* ou cet *imprimatur* ? Il est inutile, ce me semble, d'insister davantage sur ce point. Que nos redresseurs mettent donc assez de circonspection dans leurs études critiques pour ne point encourir le reproche : « Quid vides festucam in oculo fratris tui, trabem autem, quæ in oculo tuo est, non consideras ? »

II. Les doctrines soutenues dans les *Vindiciæ* sortent-elles des limites de la probabilité ? Personne assurément n'oserait le prétendre ; ainsi toute la controverse revient à ce qu'on nomme vulgairement disputes d'écoles..... Il suffit de jeter un simple coup d'œil sur cette publication pour se convaincre qu'il en est ainsi : tous les points débattus peuvent être ramenés à soixante-dix questions principales ; or chacune de ces questions a pour but de maintenir et de confirmer le degré de probabilité assigné par S. Alphonse à telle ou telle opinion. Le travail des PP. Rédemptoristes consiste uniquement à produire les autorités, à accumuler les raisons qui militent en faveur du jugement porté par leur saint fondateur ; en général, il s'agit de vérifier les citations de S. Liguori.

Il est donc évident qu'on ne saurait, sans renverser la fameuse maxime *In dubiis libertas*, apprécier sévèrement soit les *Adnotationes Ballerinianæ*, soit les *Vindiciæ*. Bien plus, les théologiens et les confes-

(1) Définition de l'approb. nég. *Vind.*, pag. XXII.

seurs doivent remercier le R. P. Ballerini de ses excellents travaux, et savoir gré à ses adversaires des documents qu'ils produisent, de la lumière qu'ils répandent sur un grand nombre de points. Trouvera-t-on un Omar pour détruire les travaux des scotistes parce que cette école est souvent en contradiction avec les thomistes, et même parfois avec l'ange de l'école ? De même pourrait-on tenter d'ensevelir sous le mépris, le dédain et l'oubli, des ouvrages sérieux dont on peut tirer profit, et qui ne sortent point des strictes limites de l'orthodoxie ? J'avoue que plus hospitalier envers tous les pionniers de la science sacrée, j'aime à placer les *Vindiciæ* à côté du *Compendium theologiæ moralis J. P. Gury, adnotationibus A. Ballerinii locupletatum.*

Quant à ce qui pourrait être d'apprécier les procédés relatifs aux personnes, l'opportunité et la convenance de ces différentes publications, etc., je ne me reconnais pas le droit de pénétrer dans ce sanctuaire. Le seul aspect qui puisse intéresser les théologiens et appartenir au domaine public consiste dans le côté doctrinal, c'est-à dire dans les questions en elles-mêmes. C'est pourquoi, tout en me bornant à cette heure à ces considérations générales, je me réserve de reprendre un à un les principaux points du débat.

E. Grandclaude,
Docteur en théologie et en droit canonique.

CHRONIQUE.

1. Avant leur brutale expulsion, les Jésuites d'Allemagne avaient publié le premier tome d'une collection des Conciles modernes. Le coup qui les a frappés a bien pour un temps ralenti leur travail, mais il n'a pu l'interrompre, et maintenant voici qu'un volume nouveau (1) nous apporte tous les Conciles tenus en France au XIXe siècle, depuis

(1) *Acta et Decreta SS. Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis.* Auctoribus presbyteris S. J. e domo B. V. M. ad Lacum. Tom. IV. Fribourg, Herder. 4° de VI-1319-CCXXVI pp. 26 fr. 75.

le Concile de Paris en 1849, jusqu'à celui de la province de Reims en 1869. Un appendice donne les Actes du prétendu Concile national de 1811, qui paraissent ici pour la première fois en entier. Il est inutile de faire ressortir tout l'intérêt que présente ce volume, spécialement pour le clergé français. Des tables très-développées en facilitent l'usage, et l'on peut l'acquérir séparément.

2. M. l'abbé Lecomte, docteur en sciences naturelles de l'Université de Louvain, a publié une seconde édition de son étude sur le Darwinisme (1), système aujourd'hui fort en vogue, comme on le sait, chez ceux qui dans leurs recherches sur l'origine des choses ont avant tout pour but de supprimer la cause première. Examinant ce système par rapport à un point unique, l'origine de l'homme, M. Lecomte n'a pas de peine à démontrer tout ce qu'il renferme d'anti-scientifique. On ne lira pas sans un vif intérêt et sans un profit réel cette discussion claire, savante, lumineuse, intéressante, qui démontre une fois de plus que la religion n'a rien à craindre du progrès des sciences, et que le moyen de résoudre les difficultés, en apologétique, c'est de les approfondir, c'est de faire autour d'elles le plus de lumière possible.

3. On vient de publier le compte-rendu de l'assemblée générale des comités catholiques, tenue au mois de mai dernier (2). Il y a là sur toutes les œuvres et sur tous les intérêts qui nous touchent un ensemble d'informations, de données et de conseils, qui font certainement de ce volume un des résultats importants du congrès, et qui lui assurent l'accueil le plus favorable.

E. Hautcœur.

(1) *Le Darwinisme et l'origine de l'homme*, 2e éd. Bruxelles, Vromant, et Paris, Palmé. In-2 de XIII — 411 pp.

(2) *Assemblée générale des comités catholiques de France* (19, 20, 21, 23 et 24 mai 1873). Paris, bureau du comité catholique, rue de l'Université, 47. In-12 de 673 pp.

Amiens. — Imp. Emile Glorieux et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

ÉTUDES HISTORIQUES ET THÉOLOGIQUES

D'APRÈS LE DOCTEUR J. HERGENRŒTHER.

5e article (1).

Les actes d'autorité des papes depuis le XVIe *siècle.*

Il est d'usage parmi les adversaires de l'Eglise d'appliquer aux actes des papes une mesure toute différente de celle qu'ils appliquent aux actes des autres souverains. La persistance à soutenir des droits héréditaires s'appelle chez les princes temporels fermeté et constance. Chez les papes, ce n'est qu'ambition mesquine et prétentions surannées. Nous allons examiner quelques-uns des faits qui ont donné lieu à ces accusations. Sans vouloir soutenir que les papes possèdent dans leur conduite extérieure un privilége particulier qui préserve la barque de Pierre de l'approche même des orages, nous verrons que, prise dans son ensemble, cette conduite est à l'abri de tout reproche. L'unique tort des papes fut peut-être dans l'une ou dans l'autre circonstance de n'avoir pas reconnu assez les changements que les temps avaient apportés et d'avoir voulu, poussés par le sentiment du devoir, s'appuyer trop littéralement sur certains droits que d'autres époques avaient reconnus comme attachés à leur primauté spirituelle.

Henri VIII d'Angleterre, dont nous allons parler d'abord, avait reconnu avant son schisme que le représentant du Christ sur la terre n'avait point de juge ici-bas et qu'il fal-

(1) V. ci-dessus, p. 141, 218, 323 et 385.

lait en toutes circonstances lui obéir. Après que ce prince eut répudié son épouse légitime et poussé l'Angleterre dans le schisme, Paul III publia une bulle dans laquelle il le sommait de se soumettre à l'Eglise et en cas d'opiniâtreté déliait ses sujets du serment de fidélité. Il disait dans cette bulle : « Nos maximo quidem cum dolore animi nostri, sed tamen extrema necessitate compulsi, ad ea remedia.. venire decrevimus quæ *jus commune, tam divinum quam humanum*, nobis injungit, ut scilicet eumdem Henricum qui *prius* per rebellionem, per hæresim et schisma aliaque enormissima..... *regno se ac dignitate regia privavit, privatum declaremus.* » Le pape agissait en cela à la fois d'après son droit de suzerain sur l'Angleterre et d'après le droit de son siége encore reconnu à cette époque. Ce droit du pape n'était en effet contesté nulle part. Nous passons sous silence le fait de Jules II, qui aurait déposé Antoine de Navarre, parce que les historiens ne s'accordent pas là-dessus.

En France, c'était la même chose. Tout le monde admettait d'un commun accord qu'un prince hérétique ne pouvait monter sur le trône. La bulle de Sixte-Quint *Ab immensa æterni regis* confirme ce principe que les manifestes de la Ligue, le Parlement et la Sorbonne proclamèrent publiquement. Le serment de fidélité prêté aux rois supposait de la part de ceux-ci un serment correspondant de protéger et de conserver la religion catholique, apostolique et romaine. Les Etats de Blois forcèrent Henri III à reconnaître ces idées comme principes fondamentaux du royaume. Grégoire XIV confirma, après le meurtre de Henri III, la déclaration de Sixte-Quint. Henri IV ne fut universellement reconnu qu'après sa conversion et l'absolution obtenue de Clément VIII. Le crime notoire d'hérésie entraînait la perte de toutes les dignités.

Si donc, pour en revenir à Paul III, l'excommunication lancée contre Henri VIII n'eut point d'effet, ce n'est pas une

raison de la regarder comme injuste. Aussi Pie V ne se fit point faute d'excommunier aussi la persécutrice Elisabeth et de la déclarer par là privée de tous droits à la couronne. Il agissait d'après un droit universellement reconnu, non-seulement des catholiques d'Angleterre, mais de ceux du monde entier. Nous ne nous arrêterons pas avec notre auteur à examiner l'accusation d'après laquelle Pie V aurait envoyé des assassins en Angleterre pour débarrasser la terre de la cruelle Elisabeth. Si le pape envoya à Philippe II un serviteur de Marie Stuart pour l'entretenir de *choses importantes*, il en avait parfaitement le droit. Marie Stuart, tenue prisonnière par Elisabeth, était de droit reine d'Ecosse ; il y avait un parti considérable en Ecosse en sa faveur. En adressant l'envoyé de Marie au roi d'Espagne avec une lettre qui exprimait sa sympathie et son désir d'être utile à cette reine, le pape accomplissait un devoir. Rien ne lui semblait plus désirable et plus juste qu'une guerre entreprise contre Elisabeth. Cette guerre n'eut point lieu à cause de la difficulté des circonstances. De jour en jour on finit par se convaincre davantage que la voie des entreprises guerrières ne pouvait aboutir. Aussi Clément VIII commanda-t-il aux catholiques d'obéir à leur roi et de s'abstenir de conjurations. La conjuration des Poudres, que l'on attribua sans preuves aux prêtres catholiques et notamment aux jésuites, eut lieu malgré ses avis et ne fit que renforcer la persécution. Elle donna en outre occasion au *serment de fidélité* dont nous devons dire quelques mots.

Ce serment n'était que le serment de suprématie déguisé. Les catholiques devaient y reconnaître le roi d'Angleterre comme *seigneur suprême*. Ils devaient y condamner comme *hérétique et impie*, sans attendre le jugement de l'Eglise, la doctrine d'après laquelle les rois peuvent être déposés par les papes. Ils devaient en termes exprès reconnaître au roi le droit d'exiger ce serment.

Paul V défendit absolument de le prêter et exprima l'espoir que les Anglais souffriraient la mort plutôt que d'offenser la majesté divine. Le Saint-Siége entama des négociations avec le roi Charles Ier, mais ce fut sans aucun succès. Les rois d'Angleterre voulaient être les chefs suprêmes de la religion, et les papes ne pouvaient consentir à ce que l'on taxât d'hérésie une doctrine universellement reçue jusque-là. Paul V exprima du reste très-clairement qu'il ne conseillerait jamais aux catholiques la rébellion contre leurs rois, et Alexandre VII confirma plus tard cette décision On a accusé les jésuites d'avoir influé sur la décision pontificale au sujet du serment ; la vérité est que ce furent eux qui déterminèrent Grégoire XIII à permettre l'obéissance à l'égard d'Elisabeth. Ce fut dans les catholiques que Charles Ier voyait son dernier appui, lorsqu'il entama des négociations avec l'Irlande pour dompter ses sujets révoltés.

Malgré la défense du Saint-Siége, cinquante-neuf docteurs de Sorbonne opinèrent pour la licéité du serment. Les Ecossais éditèrent une formule radoucie qui, pensaient-ils, éviterait la censure du Siége de Rome. Mais, comme le fond restait le même, cette formule, connue sous le non de *remonstrantia Hibernorum,* ne trouva point grâce auprès du gardien suprême de la foi. Les persécutions toujours croissantes et l'établissement du serment du *test* montrèrent évidemment que le système de concessions suivi par quelques-uns n'aboutissait à aucun résultat.

Du reste, il ne nous est pas permis d'oublier que le droit public du moyen âge subsistait encore, et que le cinquième concile de Latran, qui renouvela la bulle *Unam Sanctam*, ainsi que celui de Trente dans ses décrets sur le duel, sont complètement d'accord avec les papes. Le principe religieux, bien ou mal entendu, gardait encore toute son influence. Dans les pays protestants, il s'était formé à la place de l'autorité de l'Eglise catholique une autre Église dominante. Le

prince était devenu le pape et les théologiens protestants n'y trouvaient rien à redire. Nous trouvons partout une religion d'Etat, des lois ecclésiastiques émanées des princes protestants en leur qualité de chefs spirituels, en Angleterre, en Suède, dans le Danemark, en Russie. L'on se servit pour propager l'erreur et persécuter la vérité du principe que l'Eglise avait employé à bon titre pour combattre l'erreur et défendre la vérité.

En Allemagne le droit du moyen-âge faisait encore la base des relations de l'Eglise et de l'Etat au commencement du XVIe siècle. Non-seulement les papes, mais les princes catholiques regardaient l'extirpation de l'hérésie comme un devoir. Charles-Quint n'avait conclu qu'à regret la paix d'Augsbourg, contre laquelle Paul IV protesta de toutes ses forces. Cette paix fut, en effet, comme l'ont remarqué des historiens même protestants, la source de guerres infinies.

On fait encore au pape Innocent X un reproche d'avoir protesté contre le traité de Westphalie Et pourtant rien n'est au fond plus naturel que cette conduite du souverain Pontife. Le traité contenait un grand nombre d'articles contraires à la religion catholique, et sa tendance générale favorisait la maxime caractéristique de la *tolerance* protestante : *Cujus regio, illius et religio.* Comme chef de l'Eglise, comme gardien de la foi, le pape devait protester. S'il s'était tu, on se serait prévalu de son silence comme s'il avait consenti. Il ne pouvait donc se taire, quand même il ne prévoyait aucun succès dans le moment. Sa protestation devait au moins empêcher l'injustice de prescrire.

Le traité apporta, il est vrai, une paix momentanée à l'Allemagne, mais certes aucun historien sérieux n'oserait affirmer que l'ensemble de ses suites aient été heureuses. Il doit être permis à un pape d'embrasser de son regard plus que l'avantage temporaire du moment. « La protestation du pape, écrit Dœllinger, était destinée à affirmer solennellé-

ment que la participation de ses légats au congrès ne devait pas être regardée comme une adhésion à des clauses qui devaient nécessairement avoir pour suite la défection forcée d'un grand nombre de catholiques... Le pape se trouvait en face d'un système qui niait l'Eglise et son autorité, et par suite de cette négation élevait au rang de principe et de doctrine religieuse l'arbitraire le plus complet de l'autorité temporelle dans les affaires ecclésiastiques, la domination illimitée des princes sur la conscience humaine. Avec un pareil système, une paix véritable n'était pas possible, l'on ne pouvait conclure qu'une trêve... A Rome comme en Allemagne, on savait fort bien que dans les pays purement luthériens, comme la Suède et le Danemark, l'exercice de la religion catholique entraînait la peine de mort. On savait que dans les livres symboliques des protestants allemands il était dit aux princes : Vous êtes seigneurs et maîtres de la religion et de l'Eglise dans vos pays, et vous n'avez pas de limites à reconnaître, excepté la Bible interprétée par le théologien que vous aurez choisi... Il faut tenir compte de cet état des choses, lorsqu'il s'agit d'un traité par lequel tant de domaines autrefois catholiques étaient livrés à des puissances protestantes avec très-peu ou point de garanties. A cette époque le pasteur suprême de l'Eglise ne pouvait agir autrement. » La protestation d'Innocent X fut renouvelée au congrès de Vienne par le cardinal Consalvi au nom de Pie VII au sujet de tout ce qui s'y était fait et n'avait pas encore été amélioré par rapport aux droits de l'Eglise.

Notre auteur semble admettre ici avec Dœllinger que le pape, tout en protestant, n'entendait pas précisément annuler le traité par voie d'autorité. Nous avons de la peine à nous ranger à son avis, pour lequel il cite Laymann et d'autres, quant aux points qui touchent aux intérêts de l'Eglise. La désobéissance des princes ne renverse pas le droit de leur chef spirituel. Son pouvoir indirect doit bien s'étendre jusque-là.

Pour appuyer d'autant plus leurs reproches contre la bulle d'Innocent X, nos adversaires attribuent aux jésuites l'origine de la guerre de trente ans. Nous ne nous arrêterons pas à réfuter ces inepties. On sait qui fut l'auteur de cette guerre. Ni Richelieu, ni Gustave-Adolphe, ni les Etats protestants d'Allemagne, ne subissaient l'influence des jésuites. L'édit de restitution, dont on fait un crime à Urbain VIII, est justifié en droit par les historiens même protestants. Ce pape fit de grands efforts pour amener la France à une politique conforme aux intérêts du catholicisme. Il accorda à l'empereur des subsides, parce qu'il désirait sa victoire pour le bien de l'Eglise, mais il se refusa à déclarer que la guerre lût une guerre de religion. S'il ne favorisa pas les négociations ouvertes à Cologne pour la paix, c'est parce qu'il était de son devoir de ne pas accepter à l'aveugle quelque paix que ce fût au détriment de la cause catholique.

Nous avons attribué tout à l'heure aux Etats protestants l'invention du principe : *Cujus regio, illius et religio*, mais l'histoire ne nous apprend-elle pas que les Etats catholiques le mirent en avant dans les négociations ouvertes en 1555? Nous répondons à cela que depuis longtemps les Etats protestants appliquaient ce principe avec la plus grande rigueur. Les prédicants ne cessaient de dire que c'était le droit et le devoir du prince d'établir le pur Evangile et la nouvelle Eglise, et de déraciner tout ce qui sentait le papisme. Mélanchthon lui-même leur accorde ce droit dans l'Apologie de la confession d'Augsbourg. La théorie et la pratique venaient des protestants. Si plus tard les Etats catholiques en appelèrent à cette maxime, ils ne la considérèrent point comme un principe, mais comme la pratique commune usitée dans l'Empire, afin de ne pas être inférieur en ce point aux Etats infestés par l'hérésie. A l'extérieur, ils pouvaient revendiquer le droit que les autres s'attribuaient. Dans le for intérieur, ils devaient s'en tenir à leur

conscience et aux principes autorisés par l'Eglise. Il est du reste souverainement injuste d'accuser ici les catholiques de persécution et de ne point trouver de blâme pour leurs adversaires. En outre, si les princes protestants réclamèrent et offrirent la liberté de conscience au traité de paix, il nous est permis, l'histoire en main, d'y voir une ruse de guerre. Dans leurs territoires ils avaient déjà pris soin qu'il n'y eût plus de catholiques : partout leurs subordonnés avaient été soit par la force, soit par la ruse, arrachés du sein de l'Eglise. D'autre part, il y avait dans les Etats restés catholiques un certain nombre de dissidents. Supposez que les Etats catholiques eussent accepté les conditions qu'on leur faisait, le protestantisme ne pouvait qu'y gagner, le catholicisme ne pouvait qu'y perdre. Les catholiques firent donc usage aussi du *droit de réformation,* forcés qu'ils y étaient par la position de légitime défense dans laquelle ils se trouvaient.

Au commencement du XVIIe siècle nous trouvons le conflit entre le pape Paul V et la République de Venise, conflit que les ennemis du Saint-Siége ont exploité avec leur injustice accoutumée. Les actions coupables de cette république, en particulier l'arrestation arbitraire de deux prêtres, plusieurs lois contraires aux droits de l'Eglise déterminèrent le pape à lancer l'interdit. Ce fut, comme l'observe Bossuet (1), à bon droit et pour de bonnes raisons. Les Vénitiens résistèrent longtemps, chassèrent les religieux fidèles au pape, mais finirent cependant par se soumettre. Sur la demande du général des jésuites Aquaviva, le pape n'insista pas sur le retrait de l'édit lancé contre eux. Cet édit ne fut retiré que cinquante ans plus tard. Pour les autres points, les Vénitiens durent accepter les conditions imposées par le Pontife.

Nous ne dirons qu'un mot de Clément XI, à qui l'on re-

(1) *Defens, declar.*, p. 1, l. 4.

proche d'avoir refusé à Philippe V d'Espagne les subsides ecclésiastiques demandés par ce prince pour faire la guerre à l'Autriche. Le pape était dans son droit et les événements ne lui permettaient même pas de rompre la neutralité. Du reste, la cour de Madrid reconnut encore longtemps après la nécessité de recourir au pape pour établir des charges sur les biens ecclésiastiques. Clément XI agit de même par rapport aux charges que les Etats de Pologne voulaient imposer au clergé. Il suivit encore cette ligne de conduite dans ses rapports avec la Sicile. Il était de son devoir de maintenir les véritables principes.

Contrairement aux papes qui précèdent, Clément XIV trouve grâce devant les adversaires de l'Eglise. Ils seraient heureux de pouvoir faire du décret de suppression des jésuites une définition *ex cathedra*. Tout le monde sait que cette suppression eut lieu *per modum provisionis seu ordinationis apostolicæ* et non *per modum definitivæ sententiæ*. Elle n'était donc pas irrévocable.

Le XVIIIe siècle, grâce à la dislocation produite par la Réforme, apparaît malheureusement comme le temps du plus grand abaissement de l'Eglise. Le XIXe recueillit ce triste héritage et le combat n'est point fini. L'Eglise sait se contenter selon les temps du strict nécessaire, mais jamais elle ne peut abdiquer sa liberté « Elle espère, comme l'écrivait saint Bernard, en Dieu, dont le bras n'est point raccourci ni devenu impuissant. Elle espère qu'il délivrera son épouse, celle qu'il a rachetée de son sang, remplie de son Esprit, ornée des dons célestes et enrichie en même temps des dons terrestres (1) ! »

(1) S. Bern., ep. 214, c. 2.

XIV. *Le danger du Saint-Siége et de ses doctrines pour les Etats.*

En présence du pouvoir si étendu que l'Eglise a exercé au moyen âge, les hommes d'Etat modernes, pour ne point parler des écrivains, craignent qu'un jour l'Eglise ne revendique tout ce qu'elle possédait autrefois, surtout depuis que l'infaillibilité des décisions papales a été solennellement sanctionnée. Notre but est de montrer que ces craintes sont vaines et qu'elles reposent sur de nombreux malentendus.

Et d'abord, les doctrines du moyen âge supposent le fait de l'existence d'une *république chrétienne,* dans laquelle les deux puissances vivent pour ainsi dire sous un même toit. D'après les idées actuelles, selon lesquelles l'Etat est étranger à l'Eglise, une foule de choses paraissent sous un tout autre jour. « Le droit de déposition en particulier, comme s'exprime Philipps, ne peut convenir au chef de l'Eglise que si l'Etat repose complètement sur les mêmes principes que l'Eglise, si l'Etat demeure dans l'Eglise et non quand il s'est bâti une maison à côté d'elle. »

Secondement, les partisans du pouvoir indirect ou directif ne font aucune difficulté de reconnaître aux princes le droit de résister au pape, dans le cas où ce dernier édicterait des décrets injustes, ruinerait l'Eglise, etc. Si cela était vrai du temps de la *république chrétienne,* cela est vrai plus encore aujourd'hui. Mais si nous accordons la *possibilité* du cas de légitime défense pour l'Etat, nous le revendiquons aussi pour l'Eglise. Bossuet a dit, et Dœllinger a répété après lui (1) : « Là où la nécessité l'exige, le pape peut tout », excepté sans doute ce qui est contraire à l'ordre divin. L'autorité papale est souveraine et libre ; selon sa nature et sa destination elle doit posséder pour les nécessités extraordinaires une puis-

(1) Dœllinger, *Kirche und Kirchen.*

sance extraordinaire aussi, qui puisse faire plier tout droit purement humain, accorder et ordonner des exceptions à la règle. Dans ce sens, la doctrine qui compare le pape à un prince vraiment libre, dont l'action s'étend sur toute l'Eglise, n'est pas seulement du moyen âge : elle ressort nécessairement de la nature et de l'essence de la primauté.

Nous ferons observer en troisième lieu que la supériorité de l'Eglise sur l'Etat, que nous revendiquons, ne se rapporte qu'aux matières où la religion est intéressée. Cette supériorité concerne, non *les personnes* revêtues des dignités dans l'Eglise, mais *la vérité révélée*, et cela dans l'intérêt de l'Etat et du peuple chrétien. L'Eglise aura toujours besoin de l'Etat, comme aussi l'Etat de l'Eglise. Les papes qui ont le plus relevé la subordination de l'Etat à l'Eglise, relèvent tout autant la coordination mutuelle des deux pouvoirs. Cela est vrai en particulier d'Innocent III. Cette coordination, il est vrai, n'implique pas une indépendance absolue. L'indépendance réciproque existe seulement en tant que chaque pouvoir tend librement à sa fin propre, sans que l'un s'immisce dans les affaires de l'autre. Le pouvoir ecclésiastique ne doit pas s'ingérer dans les affaires temporelles des royaumes et des républiques. Le pouvoir temporel aussi est et reste indépendant, tant que ses arrêts ne s'élèvent pas contre la loi divine. Nous pouvons appeler cette indépendance une indépendance *juridique*, qui n'exclut pas une dépendance morale. Le législateur, quel qu'il soit, est forcé de compter avec l'état des esprits et les usages établis. Il est incontestable que tout gouvernement est *dépendant* de tout ce qui l'entoure, de l'état climatérique, géographique, commercial, industriel, économique, scientifique de la nation, des qualités particulières des provinces et des races, du degré de développement des Etats voisins, des traités conclus avec eux, enfin de l'opinion publique et de la culture générale. Comment pourrait-on nier qu'il en soit de même

par rapport à la religion et aux institutions religieuses? Néanmoins, quelque grande que puisse être l'influence religieuse, elle ne change rien aux droits naturels des Etats ; elle ne fait que leur assigner une certaine tendance. C'est là le fond de ce que nous appelons le pouvoir indirect, qui, s'il n'est exercé par l'Eglise, sera exercé par d'autres, comme il l'est de nos jours par les coryphées du libéralisme; ou plutôt n'est-on pas en droit d'affirmer que la *science libre* exerce sur les Etats modernes, non un pouvoir indirect, mais une véritable dictature et un despotisme absolu ?

Après tout, la raison toute seule n'indique-t-elle pas la même chose? « L'idée de l'Etat, dit Walter (1), en tant que communauté d'êtres intelligents et moraux, implique une certaine délimitation morale du pouvoir. Le pouvoir n'existe pas pour lui-même, mais pour le bien public. » Partout et dans toutes les circonstances, c'est *le droit* qui doit servir de base, le droit tel que la suite des temps l'a développé dans chaque Etat particulier, conformément au droit divin et au droit naturel. Toute loi portée d'après d'autres principes n'est pas acceptable. L'autorité ne peut donc considérer son droit comme un droit absolu, qui absorbe et détruise tous les autres droits, mais elle a pour devoir de veiller à ce que tous les droits soient maintenus et favorisés. De ces relations réciproques de droit et de devoir naît ce que l'on appelle *la fidélité* mutuelle. Le contraire s'appelle *la révolution,* révolution qui peut venir d'en haut aussi bien que d'en bas. « Le caractère essentiel de l'esprit chrétien, écrit M. Guizot (2), est le respect de la règle et du droit, de tous les droits, des droits de Dieu comme des droits de l'homme, des droits des gouvernements comme des droits des peuples, des droits du passé comme des droits de l'avenir. Le caractère dominant

(1) Walter, *Naturrecht und Politik.*

(2) Guizot, *de l'Église*, p. 167.

et permanent de l'esprit révolutionnaire est au contraire la passion, tantôt la passion de la licence, tantôt la passion d'une idée fixe et exclusive, devant laquelle s'évanouissent tous les droits qui la gênent et à laquelle tous les moyens sont bons pour se satisfaire. »

Répétons encore que le pouvoir ecclésiastique a aussi ses limites. Ces limites consistent précisément en ce que ce pouvoir est un pouvoir moral. Les moyens coercitifs ne lui appartiennent en effet que virtuellement, en tant qu'elle peut les exiger du pouvoir temporel. Il ressort de là une impossibilité presque absolue pour l'Eglise d'abuser de son pouvoir, par la raison qu'elle ne peut se servir de son influence morale que *là où son droit est évident.* Quoiqu'elle ne soit pas infaillible dans l'application des principes, obligée qu'elle est par sa position d'examiner mûrement les droits de la partie adverse et de ne procéder qu'avec une grande réserve, sa conduite offrira toujours les plus solides garanties.

Nous venons de voir que l'*Etat chrétien* n'a rien à craindre de l'influence directive de l'Eglise. Il en est ainsi à plus forte raison de l'Etat mixte, déchristianisé ou païen, tel qu'il existe aujourd'hui. La Réforme du XVIe siècle a brisé, sans doute pour toujours, le lien puissant qui unissait l'Église et l'Etat.

Les Etats du moyen âge, reconnaissant la divinité de l'Église, avaient subordonné leur but à celui de cette institution de Jésus-Christ. Le protestantisme, qui nie l'Eglise, dut transporter la fonction de l'Eglise à l'Etat, et la religion ne fut plus qu'un élément destiné à servir la politique. La nécessité de la défense donna dans les Etats catholiques eux-mêmes au pouvoir civil une prépondérance dont ceux-ci furent portés à abuser, et de là naquirent ces systèmes d'avilissement et d'hypocrisie qu'on appelle le gallicanisme, le joséphinisme et le pombalisme. Toutes ces choses, la dissolution opérée par le protestantisme, l'abaissement produit

par les autres systèmes, amenèrent la révolution française, qui donna naissance aux Etats modernes, d'où l'idée chrétienne est systématiquement bannie. Deux tendances, à peu près également funestes, y règnent : l'une veut identifier l'Eglise avec l'Etat, l'autre veut séparer l'Etat de l'Eglise, de manière à ce que l'Etat prédomine. L'Eglise *catholique* les condamne toutes deux. Elle est une société parfaite avec un but et des moyens particuliers. Elle a conscience de ce qu'elle est, et ne peut jamais subordonner son but à aucun autre. En pratique, il est vrai, elle s'accommode en bien des choses aux circonstances, quelque dures qu'elles soient. Tout en maintenant ses principes, elle sait qu'elle ne peut les appliquer dans toute leur étendue au milieu d'une société malade. Mais ce qu'elle demandera et ce qu'elle exigera toujours, c'est que les lois de l'Etat ne se mettent jamais en opposition directe avec la fin surnaturelle qu'elle poursuit.

Malgré toutes les preuves sur lesquelles s'appuient les doctrines théologiques dont nous avons parlé, il est certain que l'Eglise n'a encore rien *expressément défini* par rapport à ce pouvoir indirect de l'autorité ecclésiastique sur le temporel. Aucun des actes pontificaux que l'on allègue comme ayant force de définition, ne porte d'une manière incontestable ce caractère.

Et d'abord, la doctrine du pouvoir indirect n'est pas définie par la bulle *Unam Sanctam* de Boniface VIII. Il faut toujours distinguer dans une bulle dogmatique ce que les papes (ou les conciles) définissent comme dogme et ce qu'ils affirment pour appuyer le dogme ou motiver leur décision. Ce n'est pas à dire que les motifs qui appuient la décision n'aient leur valeur et ne servent surtout à empêcher des malentendus. Mais toujours est-il que cette valeur est inférieure à celle de la décision elle-même. La doctrine que nous exposons ici avec notre auteur n'est pas nouvelle : elle a été soutenue récemment au su du Saint-Siége par les

évêques Fessler et Héfélé. Pour ce qui regarde la bulle de Boniface VIII en particulier, la doctrine qu'elle contient est parfaitement conforme à la vérité. Le pape pouvait revendiquer, selon le droit qui existait au moyen âge et qui ne fut ébranlé universellement que dans le courant du XVIe siècle, la faculté de juger les rois coupables jusqu'à les déposer, et maintenant encore il conserve le droit de juger de leurs péchés, quand même ce jugement n'entraine plus d'effets civils. Il est certain encore que, sous le point de vue chrétien, l'harmonie si désirable entre les deux pouvoirs n'est possible que par la subordination du temporel au spirituel. Mais nous maintenons qu'il n'y a de *définition proprement dite et expresse* que dans la conclusion finale de la bulle, laquelle ne se rapporte pas à notre question. Le savant professeur de Wurzbourg n'admet pas même qu'il y ait une définition dans le passage où il est dit *en passant* que celui qui admet deux premiers principes est hérétique, quoique ce point doive être regardé comme défini d'autre part : *Quod falsum et hæreticum judicamus.* Ces paroles, dit-il, n'ont pas la même force que celles-ci : *Falsum et hæreticum ab omnibus tenendum dicimus, decernimus et definimus.* C'est là aussi la doctrine expresse de Melchior Canus (1).

Ce que nous venons de dire s'applique aussi à l'immunité des clercs, au sujet de laquelle on voudrait trouver une définition dans les bulles de Boniface VIII et de Léon X. *Cum ecclesiæ ecclesiasticæque personæ*, disait le premier, *ac res ipsarum non solum jure humano, quinimo et divino a sæcularium personarum exactionibus sint immunes*, etc. » Nous ferons observer à ce sujet que les papes n'ont touché ces points qu'en passant, qu'ils s'appuient à la fois sur le droit divin et sur le droit humain, enfin que les théologiens ont continué de disputer là-dessus. Quant au fond de la

(1) Canus, *de locis*, l. 5, c. 5.

question, l'immunité des clercs est absolument incontestable par rapport aux choses purement spirituelles : par rapport aux choses temporelles elle est *de jure divino mediate.* Elle est plus grande selon le rang que le clerc occupe dans la hiérarchie et dépend des temps et des circonstances.

Mais au moins, dira-t-on, la bulle de Paul IV *Cum ex apostolatus officio,* du 15 février 1559, qui traite de la plénitude de la puissance pontificale, contient une définition de la question qui nous occupe ? Non : la bulle de Paul IV ne contient pas de définition dogmatique, elle est simplement un acte de la puissance vindicative. Nulle part le pape n'y propose à la foi des fidèles une doctrine à tenir par tous sous peine d'hérésie. Il n'est ni plus ni moins que ridicule de voir une définition dans une introduction. Dans le corps de la bulle, il n'est question que de l'application d'anciens décrets disciplinaires au cas particulier. Le pape y parle non comme docteur, mais comme pasteur vigilant du troupeau, dont il veut éloigner les loups Appelez cette bulle un acte de sévérité, dites qu'elle est outrée, exorbitante même : vous n'y trouverez pas une définition *ex cathedra.*

Nous ne dirons qu'un mot de la bulle du même pape : *Quum quorumdam.* Il suffit de la lire sans préjugés pour voir l'injustice des accusations élevées contre elle. La disposition d'après laquelle ceux qui nient la Trinité et d'autres vérités depuis longtemps définies *peuvent* (et non pas doivent) être assimilés aux relaps et punis comme tels, est conforme au droit pénal encore en vigueur contre l'hérésie. Il n'y a point là une définition *ex cathedra.*

Mais plus que tous les autres documents émanés de l'autorité pontificale, la bulle *In Cœna Domini* a servi de base aux attaques passionnées de nos adversaires contre le prétendu fanatisme persécuteur des papes. Encore ici nous devons répéter la même chose. La bulle en question n'est pas une bulle dogmatique ; elle n'est autre chose que le catalogue

des cas auxquels les souverains pontifes ont attaché l'excommunication. Elle commença à être en usage au XIVe siècle, et subit de nombreux changements jusqu'aux temps du pape Urbain VIII. La publication des cas de cette bulle se fit chaque année jusqu'en 1770, sous Clément XIV. Quoiqu'elle n'eût pas été positivement abrogée encore, on regardait généralement dans notre siècle plusieurs de ses dispositions comme ayant perdu leur force, tant à cause du changement des circonstances qu'à cause de la volonté présumée du législateur. Nos lecteurs savent qu'elle a été positivement abrogée dans les derniers temps par la Constitution *Apostolicæ sedis*, qui, ne contenant aucune censure nouvelle, omet, maintient ou modifie quelques-unes des anciennes. Cette Constitution fournit la preuve que le Saint-Siége comprend parfaitement « le changement des temps et des choses. »

Le *schema de Ecclesia* proposé aux pères du concile du Vatican, quoique ni discuté ni sanctionné encore, a jeté aussi l'alarme dans le camp des adeptes de l'absolutisme gouvernemental. Ce *schema* cependant ne contient rien de nouveau, rien que les théologiens n'aient soutenu de tout temps. L'on y trouve que l'Eglise est une société visible, établie par Jésus-Christ, nécessaire au salut, indéfectible et infaillible, la dernière forme de l'économie du salut, etc. Les canons ne sont pas moins conformes aux anciennes doctrines. Il y est question de la nécessité de l'union des deux pouvoirs et de l'obéissance due au pouvoir temporel. On n'y rejette que les prétentions païennes, qui attribuent à l'Etat tous les droits et refusent à l'Eglise toute autorité législative. D'autre part, les chapitres de doctrine établissent la nécessité pour les princes de se soumettre à la loi de Dieu et aux avertissements de l'Eglise. On y condamne la violation des droits de l'Eglise, son exclusion des écoles, l'asservissement du clergé, la suppression des ordres religieux, etc.

Au lieu d'interpréter malignement des documents du moyen âge, nos adversaires auraient mieux fait de chercher dans les actes pontificaux des temps modernes les règles de conduite suivies actuellement par le Saint-Siége. Nous citerons en première ligne la condamnation de la *constitution civile du clergé de France*. Pie VI y déclare expressément qu'il n'entend pas combattre les nouvelles *lois civiles* et qu'il ne veut que le maintien des droits de l'Eglise et du Saint-Siége. Voici les propres paroles de la bulle pontificale. *Quæ de obedientia legitimis potestatibus debita asseruimus, nolumus eo accipi sensu, ut a nobis dicta fuerint animo oppugnandi novas civiles leges, quibus rex ipse præstare potuit assensum, utpote ad illius profanum regimen pertinentes, ac si per nos eo consilio allata sint ut omnia ad pristinum civilem statum redintegrentur, juxta quorumdam calumniatorum evulgatas interpretationes ad conflandam religioni invidiam, cum revera nos vosque ipsi id unum quæramus atque urgeamus, ut sacra jura Ecclesiæ et apostolicæ sedis illæsa serventur.* Le cardinal Antonelli, préfet de la Propagande, écrivait la même année à l'épiscopat d'Irlande: *Il faut soigneusement distinguer entre les droits véritables du Saint-Siége et ceux que des novateurs des temps modernes lui imputent perfidement. Le siége de Rome n'a jamais enseigné que l'on ne doit pas tenir la foi jurée à des hétérodoxes, ou qu'un serment prêté à un roi séparé de l'unité catholique puisse être violé, ou qu'il soit permis au pape de toucher aux droits et aux possessions temporelles des princes.* Nous passons sous silence plusieurs déclarations de l'épiscopat d'Irlande, de France et d'Amérique, pour citer un passage d'une allocution de Pie VII : *Toujours nous donnerons l'exemple et nous ferons tous nos efforts, pour que les évêques et les autres ouvriers dans la vigne du Seigneur tendent uniquement par leurs paroles et par leurs actions au salut des âmes qui leur sont confiées, qu'ils ne se mêlent point à des choses qui ne les*

regardent pas, ce par quoi ils donnent occasion aux ennemis de la religion de calomnier les ministres de l'Eglise. Nous ne nous arrêterons pas à réfuter l'argument que l'on veut tirer contre ce pape d'une prétendue lettre adressée au nonce à Vienne. Cette pièce est supposée.

Dans les temps modernes, les papes suivent la pratique reçue par les autres gouvernements. Sans décider sur le droit d'un prince, ils reconnaissent le fait de la possession paisible. Ils se conforment en cela à la pratique de plusieurs de leurs prédécesseurs, en particulier de Clément V, de Jean XXII, de Pie II, de Sixte IV et de Clément XI, dans des circonstances analogues. Nous citerons ici la bulle *Sollicitudo*, de Grégoire XVI, où ces principes sont clairement exposés, et de laquelle on peut conclure que les papes comprennent aussi bien que qui que ce soit les nécessités des temps actuels. Pie VII n'a-t-il pas formellement déclaré que l'excommunication lancée contre Napoléon Ier ne devait servir de prétexte à personne pour lui nuire dans ses biens ou dans ses droits ? Peut-il y avoir quelque chose de plus clair que la déclaration de Pie IX, du 20 juillet 1871, lorsqu'il dit devant la députation de l'Académie de la religion catholique :

« Parmi les nombreuses *erreurs* qui ont servi à fausser l'idée de l'infaillibilité pontificale, l'une des plus perfides est celle qui veut y trouver renfermé le droit de déposer les rois et de délier leurs sujets du serment de fidélité. Ce droit a été exercé par les papes *dans le cas de nécessité extrême:* il n'a aucun rapport avec l'infaillibilité ; la source en était non l'infaillibilité, mais l'autorité du pape. Cette autorité s'était étendue *d'après le droit public alors existant* et par le consentement des nations chrétiennes, qui honoraient dans la personne du pape le juge suprême de la chrétienté jusqu'à lui permettre de juger civilement les princes et les Etats: les circonstances actuelles sont totalement différentes, et la

méchanceté seule peut confondre ainsi les choses et les temps. »

Nous n'avons pas besoin de commenter ces paroles. L'Eglise ne pense pas à faire revivre le droit de déposer les rois. Elle ne pense qu'à conserver ou à recouvrer la liberté.

Les matières qui nous occupent nous amènent à parler ici de la nomination des évêques et des concordats. On a fait un reproche aux papes d'avoir trop cédé aux princes temporels. Nos lecteurs trouveront dans les grandes histoires les détails de ces diverses concessions. Nous observerons seulement que les papes ne cédèrent ordinairement qu'à de pressantes instances, en se réservant toujours le droit de confirmation. Ces concessions ont eu des avantages en favorisant les rapports des évêques avec l'Etat, et des désavantages par l'abus qu'en firent les princes. Il en est toujours ainsi dans les choses humaines.

Arrivons à la question des concordats. Les adversaires du Saint-Siége lui reprochent de ne considérer les concordats que comme des priviléges, des concessions, révocables selon la volonté arbitraire du pape. Nous répondrons d'abord à cela que l'on ne peut regarder comme étant l'opinion des papes l'opinion de certains canonistes que d'autres contredisent, et en particulier que les papes concluent ces conventions forme de contrats en en stipulant des droits et des devoirs, réciproques ; ensuite que les canonistes qui regardent les concordats comme des priviléges, leur accordent la force des pactes et ne veulent pas que le Saint-Siége y déroge sans une cause grave, juste et raisonnable (1).

Mais entrons dans le détail. Au sujet des concordats l'on rencontre trois théories : 1° la théorie du privilége, qui voit dans les concordats des indults pontificaux révocables par suite de causes graves ; 2° la théorie des légistes, qui fait

(1) V. Schmalzgrueber, *Jus can.*, l. 3, tit. 5.

dépendre la valeur des concordats de l'autorité de l'Etat; 3° la théorie du contrat, qui en fait des conventions bilatérales. Avec notre auteur nous admettons volontiers que les concordats contiennent des priviléges, mais nous ajoutons avec lui qu'ils ne sont pas exclusivement des priviléges. Le bref de Pie IX à M. Maurice de Bonald (1) n'est pas contraire à cette distinction. Le pape y appelle les concordats *pacta seu inducta*, loue le zèle de l'auteur pour la défense des principes ecclésiastiques et en particulier pour sa discussion sur le droit de nomination des évêques accordé aux princes. Cette concession là en particulier est certainement un privilége. La conclusion du professeur de Wurzbourg est aussi celle du P. Liberatore.

Après avoir établi l'existence des deux pouvoirs, cet auteur voit dans les concordats des conventions entre les deux pouvoirs suprêmes de nature et d'ordre différents. Il consent à appeler les concordats des contrats synallagmatiques, en tant que les deux pouvoirs s'obligent mutuellement, pourvu qu'on ne rejette pas pour cela la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. Par rapport aux matières purement temporelles, les concordats peuvent avoir le caractère des contrats proprement dits. Par rapport aux matières spirituelles, ils ne peuvent être autre chose que des concessions de la part de l'autorité ecclésiastique. Par rapport aux matières mixtes, ils sont des lois spéciales accordées par le pape sur les instances d'un prince. En pratique, tous les auteurs catholiques sont d'accord: Là où un concordat par suite du changement des circonstances devient nuisible et que les besoins de l'Eglise demandent une modification, le pape peut y déroger. Ces cas exceptionnels ne font pas la règle et ne permettent à aucune des parties de briser arbitrairement les conventions établies.

L'histoire des derniers temps prouve surabondamment la

(1) Ce bref a été publié par la *Revue*, année 1871, p. 429.

délicatesse du Saint-Siége en cette matière. L'on y voit encore que les ministres du pape ne craignent pas de leur côté de donner aux concordats le nom de *contrats* et de déclarer que le pouvoir ecclésiastique aussi se regarde comme lié par ces *traités solennels*. Le cardinal Antonelli les appelle ainsi, il établit une *réciprocité* complète, il les compare aux *traités internationaux* entraînant pour les deux parties *contractantes* une véritable *obligation*.

Il est facile de voir d'après cela combien il est injuste de dire que le Saint-Siége se place au-dessus de toutes les conventions et se croit autorisé à les violer arbitrairement. Les actes officiels du Saint-Siége ne sont pas contraires du tout à la théorie du contrat ; ils y sont au contraire très-favorables. Ce n'est donc point ressusciter des prétentions du moyen-âge de vouloir que l'Eglise soit indépendante de l'Etat et d'exiger que dans les matières mixtes elle soit appelée à agir de concert avec lui pour régler leurs rapports mutuels. Tout en restant invariable dans sa doctrine, l'Eglise a donné dans la suite des siècles, par rapport aux changements de la discipline, des preuves nombreuses de cet esprit de sagesse et en même temps de conciliation qui, sans jamais dévier de son but, sait tenir compte de la diversité des temps et des choses.

l'abbé Jules Gapp.

ETUDES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

2e article (1).

Certitude de l'esprit qui perçoit. — Universalité de cette certitude. — Union des Sciences.

Le début de cette philosophie chrétienne sera une étude sur la certitude. Nous y affirmons que l'homme possède la vérité, et nous y faisons remarquer la valeur universelle de ses actes de perception.

Il peut paraître étrange que le premier souci de l'apologiste se porte sur un pareil sujet. Nos adversaires n'ont-ils pas affranchi la raison ? Et qu'est-ce qu'affranchir la raison, sinon la dégager des entraves qui l'empêchent de voir toute la vérité dont elle est capable ? Cet affranchissement ne date-t-il pas déjà de fort loin ? Et grâce à lui, la philosophie n'a-t-elle pas dû faire depuis ce temps de belles et nombreuses conquêtes ?

Hélas ! c'est tout le contraire. La philosophie des libres-penseurs a beaucoup nié ; et si l'on excepte quelques démonstrations heureuses de théorèmes connus, elle n'a rien appris de nouveau. L'objet constant de nos efforts devra être de poursuivre de retranchements en retranchements les négations de son scepticisme, et de relever les ruines qu'il a faites, depuis le point de départ de toute philosophie, jusqu'à notre dernier théorème, celui qui conduit aux pieds de Jésus-Christ.

(1) Voir le n° d'octobre, p. 344.

Existence de la certitude : elle l'a niée, ou du moins elle a équivoqué sur ce fait si fondamental ; nous l'allons montrer tout de suite.

Etendue de la certitude : elle l'a resserrée dans des limites indécises, mais toujours étroites.

Moyens de certitude : elle n'en veut pas d'autres que la raison indépendante.

Garanties de la certitude : elle s'en est fort peu préoccupée, et la multiplicité de ses négations atteste qu'elle ne se soucie pas d'en user.

C'est donc tout cela que nous avons à rétablir, et c'est le point de mire constant de nos études.

Ici, je n'ai à m'occuper que de l'existence et de l'universalité de la certitude.

On ne va pas à la recherche de la certitude. *Cet état de l'esprit qui a conscience de posséder la vérité,* l'homme y arrive sans son concours. C'est un état contemporain du premier usage de la raison. Car on ne peut pas avoir conscience de posséder la vérité sans user de sa raison ; et l'on ne pourrait pas user de sa raison, si l'on était dépourvu de toute certitude. C'est là le premier théorème de toute science et de toute philosophie. Il suppose connus les deux termes de *raison en acte* et de *certitude* qui y sont rapprochés, et il consiste simplement à en constater l'inséparable union.

Ne parlons donc pas de foi ou de certitude imparfaite au début de la vie de l'intelligence ; car ce début suppose déjà une certitude entière, quelque resserrée que soit l'étendue objective de cette certitude. *Sum.* Si l'on ne sait pas cela, comment faire acte de raison ? Et si on le sait, comment n'est-on pas certain ?

Eh bien, ce théorème nécessaire que tout le monde connaît sans l'énoncer, il n'y a que la philosophie chrétienne qui l'affirme sans tergiversation ni équivoque. S. Augustin l'a, je crois, énoncé le premier ; et l'Eglise, résumant l'en-

seignement de ses Docteurs, a dit : « La raison précède la foi. »

Au contraire, si l'on entend la philpsophie rationaliste, malgré son admiration pour le philosophe qui a excepté de son doute le *Cogito ergo sum*, cette philosophie semble répugner invinciblement à un langage net sur ce point fondamental.

« Dans sa fureur de doute, » Descartes lui-même, mettant en suspicion les sens, la mémoire, la raison même, trompés peut-être, dit-il, par un génie malfaisant, Descartes après avoir réservé son fameux *Cogito*, est allé demander à la véracité divine un gage de certitude. Le langage de Reid et de son école prête au moins à l'équivoque. Cousin a dit que la raison humaine débute par la foi en une raison impersonnelle. Jouffroy écrit dans ses anciennes méditations, — depuis, il a modifié son langage — : « Qui vous démontre que l'intelligence est constituée de manière à réfléchir les choses telles qu'elles sont?... L'homme croit sur le fondement d'une première croyance aveugle et sans motif, à laquelle sa nature le détermine fatalement et l'oblige à se soumettre. Un acte de foi aveugle, mais irrésistible, tel est donc le fondement de toute croyance. »

M. J. Simon écrit également que l'esprit humain débute par la foi.

Dans un ouvrage couronné par l'Académie, M. Javary distingue deux états intellectuels, dont le premier est un état de croyance ou de foi spontanée, irréfléchie, injustifiée. L'esprit est alors entraîné par l'évidence ; il ne se rend pas compte de la valeur de sa détermination. La certitude définitive et scientifique ne vient qu'après une étude spéciale des éléments de nos conceptions.

Toutes ces manières de dire nous paraissent pour le moins impropres ; et dans un sujet si fondamental, on ne saurait trop s'attacher à la propriété des termes.

Or, dans son acception propre, le mot foi veut dire adhésion de l'esprit au témoignage d'un autre esprit. Admettons qu'on puisse encore l'employer pour désigner une simple opinion : il n'en demeurera pas moins avéré que ni dans un sens, ni dans l'autre, l'esprit humain ne peut pas débuter par un acte de foi. Il débute nécessairement par la certitude : nous venons de le démontrer. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut être appelé raisonnable. Ce n'est qu'à cette condition qu'il peut user de la parole autrement qu'un perroquet.

Accordons, si l'on veut, que pendant les années de l'enfance, et pendant la vie presque entière des hommes de peine, la raison n'a guère l'habitude de se replier sur elle-même, et de se demander un compte sévère de la valeur de ses actes : cela est bien loin d'être vrai sous tous les rapports. Mais faisons à nos adversaires cette concession. S'en suivra-t-il que cette raison peu développée n'aurait alors que des opinions ou des croyances ? Non, puisqu'elle a dû faire son début par quelque possession certaine, consciente, de la vérité. Non, puisqu'en fin de compte, la généralité des jugements qu'elle formule fait si bien autorité, même en philosophie, que sous le nom de sens commun, ces jugements méritent de servir de fondement à toutes les recherches de l'esprit humain, et de redresser les écarts des plus puissants esprits. Ne sait-on pas que Socrate, l'accoucheur des esprits, avait l'art de tirer du fond des intelligences les plus incultes une immense quantité des plus précieuses vérités ? Les réponses arrivaient sans ombre d'hésitation, et elles n'étaient tirées d'aucun témoignage. On avait vraiment conscience de posséder la vérité sans mélange, et de la voir des yeux de son âme.

Ah ! c'est que même dans son état de faiblesse relative, la raison n'en exerce pas moins toutes ses facultés : l'attention, la mémoire, l'imagination, la réflexion ; c'est que

d'autre part, la vérité ne laisse pas de s'imprimer dans cette raison peu cultivée, par une correspondance naturelle de l'une à l'autre.

Il y a plus : par une disposition de la Providence, les plus fondamentales vérités se présentent à toute raison capable de s'exercer, avec une évidence immédiate que toutes les réflexions, toutes les études ultérieures ne réussiront ni à remplacer, ni à augmenter. Si la certitude n'est point parfaite dès le premier acte de l'attention, elle ne le sera jamais. J'en atteste l'expérience de chacun. Est-ce que ses études variées, profondes même, lui ont donné plus d'assurance dans la possession des vérités qui sont le patrimoine de l'humanité entière ? Sait-il mieux qu'il existe, qu'il a des semblables, que l'univers existe avec ses roches, ses plantes, ses animaux ? Que le tout est plus grand que sa partie ? Qu'il y a un espace, un temps, des nombres ? Que la ligne droite est la plus courte entre deux points ? Que l'être et le néant sont profondément distincts, etc., etc. ? S'il s'obstinait à trop sonder ces notions, sa vue se troublerait plutôt. Ce dont il faut convenir, c'est que les jugements de la multitude sont un mélange de jugements certains et de jugements hasardés ; que dès lors, le savant ou le philosophe survient fort à propos pour en faire un judicieux partage. Mais les jugements certains ne changent pas de nature pour être mêlés à des jugements illégitimes, pas plus que l'or ne cesse d'être or pour être mêlé à de la boue.

Que notre premier théorème soit donc : *Tout homme qui a l'exercice de sa raison est en possession de vérités certaines, et son esprit débute par un acte de certitude.*

Maintenant, il faut établir que cet état de certitude qui est le propre de tout esprit en exercice, n'est point quelque chose d'accidentel, ni qui s'entretienne seulement par certains actes relatifs à certains objets, mais qu'au contraire, *toute perception de l'esprit est une prise de possession de la vérité.*

C'est là la formule précise et universelle que nous opposons à ces formules de doute ou d'hésitation que nous avons citées tout à l'heure.

Sur quoi je prie le lecteur de remarquer la nécessité de poser solidement et à l'abri de tout ébranlement ce principe, qu'on peut appeler la pierre angulaire de tout l'édifice du vrai. Car si seulement cette pierre remue, ce n'est point une simple secousse qu'éprouve cet édifice ; c'est une destruction complète. Logiquement, rien ne reste debout ; et l'esprit humain ne peut plus que tâtonner au milieu de ténèbres que nulle lumière ne pénètre, et qu'il est impuissant à dissiper. C'est ce qu'on va comprendre tout à l'heure.

Remarquons d'abord la compréhension de la question.

Nous ne sommes pas comme l'esprit divin, identifiés avec la vérité ; et il arrive de là que dans l'acte de notre perception, il y a d'une part le sujet qui perçoit la vérité, et de l'autre la vérité perçue. On peut donc attaquer la certitude soit en attaquant le sujet ou la faculté qui perçoit, soit en niant la vérité ou la réalité de l'objet perçu. On le peut et on l'a fait. Dès lors, la question que nous nous proposons de traiter devient double ; et même, le scepticisme issu de la philosophie hégélienne en a fait surgir une troisième, savoir : si tous les esprits perçoivent de la même manière une même vérité, ou si, au contraire, ils arrivent selon la diversité de leurs natures ou de leurs habitudes, à des affirmations fatalement différentes et contradictoires. Si l'on remarque en outre que tout le problème des idées et de leurs objets est impliqué dans cette étude, on comprendra la justesse de ce jugement de Balmès : « La question de la certitude embrasse en quelque sorte l'ensemble de la philosophie, c'est-à-dire tout ce que la raison peut concevoir sur Dieu, sur l'homme, sur l'univers. Ce n'est que le fondement de l'édifice scientifique, mais dans ce fondement, l'attention découvre le dessein tout entier. » Eh bien, cette question si étendue trouve

déjà toute sa solution, bien que sous une forme implicite dans le théorème énoncé, savoir : que *toute perception de l'esprit est une prise de possession de la vérité.*

Convenons de quelques définitions.

Pour varier l'expression, il nous arrivera de donner à notre faculté de connaître ces différents noms : *esprit, raison, intelligence, entendement.*

La connaissance est *médiate* ou *immédiate ;* et il y a plusieurs manières de concevoir cette division. Nous l'entendrons ainsi :

La connaissance est immédiate quand l'esprit en saisit l'objet par lui-même, soit qu'il le reçoive du sens intime ou des sens extérieurs, soit qu'il le tire des données d'un syllogisme, soit qu'il le perçoive enfin par sa seule puissance, comme il sera expliqué plus tard.

La connaissance est médiate, quand elle est donnée par un témoignage humain préalablement reconnu véridique à l'aide d'une étude immédiate faite sur ce témoignage. En somme, la connaissance médiate est le produit de deux connaissances immédiates, et la sûreté de celle-là ne dépend que de la sûreté de celles-ci ; c'est pourquoi, tout se ramène à une question de connaissance immédiate. Cette dernière communiquera sa solidité aux connaissances médiates dûment éprouvées par elle.

Nous appelons *perception tout acte simple, quelle que soit sa nature, par lequel l'esprit a conscience de connaître son objet d'une connaissance immédiate.*

Dans cet acte, l'esprit s'atteste à lui-même par la conscience qu'il en a, qu'il *prend possession d'une vérité.* Ainsi, le mot perception sera appliqué par nous à toute appréhension immédiate et consciente de l'esprit, que l'objet soit existant ou seulement possible, vu en lui-même ou seulement dans les prémisses d'un syllogisme.

Dans tout jugement légitime, il y a une perception : celle

de la convenance ou de la disconvenance du sujet avec l'attribut. Dans tout raisonnement bien fait, la convenance de la conclusion est perçue à l'aide du rapprochement des deux prémisses. On pourrait dire que la conclusion d'un raisonnement est de connaissance médiate ; et rien n'empêche que nous la nommions ainsi dans l'occasion ; mais actuellement, nous allons nous occuper des connaissances immédiates entendues dans le sens large qui vient d'être défini. Nous regarderons ces deux expressions comme synonymes : percevoir, connaître immédiatement.

Ceci étant convenu, la valeur fondamentale de la raison humaine se formule comme nous venons de le faire, et voici en d'autres termes comme nous l'entendons : Tout ce que la raison perçoit est conforme à la vérité, c'est-à dire à ce qui est ; et les jugements qui se bornent à exprimer nos perceptions sont infaillibles. Je perçois qu'un objet est : il est. Je perçois qu'un objet est possible : il est possible. Je perçois qu'un objet existe : il existe. Je perçois telle conclusion dans telles prémisses : elle y est réellement renfermée.

En d'autres termes encore, *connaître par une vue immédiate de l'esprit, c'est toujours connaître ou posséder la vérité.* Les choses sont réellement comme nous les connaissons immédiatement, c'est-à-dire comme nous avons conscience de les connaître. Car on ne connaît pas sans avoir la conscience plus ou moins explicite de sa connaissance, et c'est ce qui nous a fait introduire ce mot de conscience dans notre définition de la perception. Il y marque l'attention de l'esprit à ses propres actes, et sépare la perception de ces vues incertaines qui ne sont pas de vraies connaissances.

C'est bien ainsi, en effet, qu'on entend la connaissance ; et il suffit de s'interroger soi-même pour constater que lorsqu'on connaît, on appréhende les choses telles qu'elles sont, c'est-à-dire la vérité ; que c'est là le propre de la faculté appelée l'esprit.

Et remarquons l'universalité du principe. Il s'étend à toutes nos connaissances immédiates, telles qu'elles viennent d'être définies. Que ce soit un objet unique et simple qui se présente à mon esprit, ou un objet complexe, un objet multiple ; que ce soit une certaine connexion entre deux objets ou même une conclusion contenue dans des prémisses ; que l'imagination ou la conception de l'esprit ait suscité l'objet ou que l'expérience l'ait offert, ce que nous en percevons est toujours conforme à la vérité.

On constate ce principe ; on le vérifie en soi-même et dans sa propre conscience, sans bruit de parole, et l'on comprend en même temps qu'il n'a pas besoin d'autre démonstration. Aussi bien, cette démonstration serait impossible ; car pour démontrer, il faut d'abord poser des prémisses reconnues vraies ; et pour poser des prémisses reconnues vraies, il faut que la vérité de nos perceptions soit déjà admise.

La perception porte avec elle sa preuve : voilà ce qu'il faut reconnaître en s'interrogeant soi-même.

Mais à défaut d'une démonstration qui ne pourrait être qu'un cercle vicieux et qui serait tout-à-fait déplacée là où il s'agit du premier, du plus fondamental et du plus nécessaire des axiomes, rien n'est plus facile que de faire comprendre avec quelle force irrésistible il s'impose à l'esprit, sans pourtant lui faire la moindre violence, puisqu'il sort de l'esprit même.

Rejeter toutes nos perceptions, c'est se contredire, puisque c'est admettre la légitimité de la perception en vertu de laquelle on juge qu'il les faut rejeter toutes. Ou bien, c'est tomber par un silence stupide dans le scepticisme absolu. Or il n'y a pas de milieu entre les rejeter toutes, ou les admettre toutes. Toutes, en effet, ont le même titre à la certitude ; elles tiennent leur valeur non de la nature de leur objet, mais de leur existence même et de leur propre nature. Nous ne pouvons pas percevoir ce qui n'est pas.

Nous ne pouvons pas non plus percevoir ce qui est autrement qu'il n'est ; car cela reviendrait encore à percevoir ce qui n'est pas. Nous percevons donc dans tous les cas la vérité sans mélange, bien que nous n'en saisissions que quelques rayons ; et il nous est radicalement impossible, sans renoncer à tout savoir, d'attribuer à la moindre de nos perceptions la plus légère infidélité. Ici, la force des choses, une nécessité de nature nous presse d'aller en avant avec une confiance absolue. Mais cela ne veut pas dire avec une confiance aveugle, ni avec une confiance qui repose sur un témoignage étranger. Il n'y a point ici d'acte de foi. La perception intérieure de l'esprit répond d'elle-même, elle s'annonce comme elle est, et c'est tout un pour elle de nous manifester sa réalité et sa véracité, parce que la véracité est toute son essence.

Reprenons sous une autre forme cette analyse décisive.

Je dis que si nous mettons en suspicion la valeur d'une seule perception, tout l'édifice de l'humanité croule jusqu'à sa première assise, et qu'il est détruit de fond en comble. En effet, de deux choses l'une : ou je perçois toujours ce qui est, ou bien je puis aussi percevoir ce qui n'est pas. Dans le premier cas, ma perception est toujours vraie, et l'affirmation qui s'appuie sur elle, toujours infaillible. Dans le second cas, pour avoir la vérité, je devrais pouvoir discerner mes perceptions objectivement réelles et vraies, de mes perceptions objectivement fausses. Mais comment le pourrais-je ? Discerner, c'est percevoir ; et dès que je soupçonne une perception, je n'ai plus de raison solide pour garantir mon discernement. Bien plus, le discernement d'une perception infidèle produirait dans l'esprit deux perceptions contradictoires et simultanées : par la fausse perception, l'esprit verrait que telle chose est ; et par le discernement de la fausseté, il verrait que cette même chose n'est pas. Ou du moins, ces deux jugements opposés seraient implicitement

renfermés dans les deux perceptions. Ainsi, l'hypothèse d'une seule perception trompeuse me réduirait fatalement au scepticisme absolu.

En résumé : toutes mes perceptions sont de même nature ; ou toutes vraies, ou toutes fausses. Toutes fausses, ce serait le scepticisme absolu ; et il serait étrange qu'une faculté qui est faite pour connaître, ne connût jamais. — C'est notre première considération.

Si, par impossible, mes perceptions se partageaient en vraies et en fausses, elles seraient toutes pour moi comme non avenues, dépourvu que je serais de tout moyen d'en discerner le partage. — C'est notre seconde considération.

C'est-à-dire qu'il n'y a pas de milieu où l'on puisse se reposer entre le scepticisme absolu, et une confiance entière dans les actes qui émanent de la seule perception. Cette confiance, au reste, est fondée sur l'essence même de la perception. « Qui se révolte, dit Royer-Collard, contre une seule (affirmation fondée sur l'évidence) se révolte contre toutes, et abdique sa nature. » — « Si nous pouvions un instant, dit aussi Balmès, douter de la correspondance des idées et des objets, notre raison tomberait dans une impuissance absolue. » S. Augustin dit la même chose en d'autre termes : *Intelligere sempersine vitio est*. C'est tout le sens de notre thèse.

On prétendrait en vain, pour établir une distinction entre nos perceptions sous le rapport de leur certitude, qu'il y a une tout autre nécessité à reconnaître, par exemple, la vérité de sa propre existence et de sa faculté de penser, qu'à prononcer sur tant d'autres choses qui nous passent dans l'esprit. Car d'où la première nécessité tire-t-elle sa force ? Objectivement, sans doute, elle la tire de la contradiction qui surgit tout d'un coup, dès qu'on essaie de se nier soi-même ; mais subjectivement elle naît de la *conscience* que nous avons de posséder sur ce point la vérité. Que ferait par elle-

même la contradiction, sans un esprit qui la perçoive et qui la juge infailliblement ?

Donc l'esprit ne débute pas par un acte de foi.

Donc, il n'y a pas lieu de chercher en dehors de la perception elle-même une garantie de sa véracité. Non seulement il n'y a pas lieu, mais ce serait une tentative chimérique. Car de deux choses l'une : ou cette garantie sera perçue, ou elle ne le sera pas. Si elle est perçue, je n'en serai pas plus avancé, puisque par hypothèse je conteste ou j'ignore la valeur de mes perceptions. Si cette garantie n'est pas perçue, elle est ignorée, et c'est comme si elle n'était pas.

Vous prétendez, par exemple, que cette garantie est Dieu même : certes, la garantie est solide ; mais c'est à la condition que je puisse m'en servir. Or, pour cela, il faut que je sache ce que c'est que Dieu ; et je ne puis pas le savoir sans une perception qui apporte avec elle sa certitude. Mais si cette perception là apporte avec elle sa certitude, il en est de même de toutes les autres, comme nous l'avons expliqué.

Tout ceci, je l'avoue, n'a pas de quoi apaiser la curiosité de l'esprit. On voudrait davantage ; on voudrait pénétrer dans son propre sanctuaire, et y voir dans l'intimité la légitimité de ses opérations, comme le mécanicien voit dans les pièces de sa machine et dans la force d'impulsion, que tout fonctionnera bien. Ce contrôle nous est refusé ; et d'ailleurs nous ne pourrions pas même le tenter sans commettre un cercle vicieux. Mais nous savons qu'il est inutile. L'esprit n'a point à se juger ; et les objections qu'on a faites en disant que nul n'est juge dans sa propre cause, sont hors de propos. L'esprit ne se juge pas, il se constate, et il s'admet ; et quand il entreprend de se juger, il arrive trop tard : la chose est déjà faite implicitement. Au reste, comme l'a remarqué Jouffroy lui-même, si les objections de cet ordre avaient de la valeur, elles vaudraient également contre l'esprit divin.

Je ne m'arrête pas à l'objection qu'on tire de l'illusion

des songes. Dans cet état, les facultés sont liées, et l'esprit ne peut pas se rendre compte de la valeur de ses actes, comme il le fait dans la veille. J'en dis autant de l'hallucination, sur laquelle nous aurons à revenir en temps et lieu.

Qu'on nous permette encore une remarque pour lever toute équivoque.

Lorsque l'esprit humain perçoit un objet avec assez de clarté pour être sûr de sa perception, il ne peut pas ne pas adhérer à la vérité ainsi perçue ; sa nature lui en fait une nécessité. On peut dire alors en un sens vrai qu'il adhère à la vérité perçue parce que sa nature l'y pousse invinciblement. Toutefois, cette impulsion nécessitante n'est qu'une conséquence de la perception ; et c'est la perception même qui est le vrai motif, la vraie cause de l'adhésion de l'esprit. C'est elle qui fait que cette adhésion est un acte légitime, un acte d'intelligence, par lequel l'esprit s'unit à son bien propre, la vérité. S'il n'y avait qu'une impulsion aveugle et purement instinctive, comme celle par exemple qui pousse le poisson dans son eau, nous ne serions pas intelligents. L'impulsion doit produire son titre ; et ce titre est la perception. La perception, au contraire, n'a pas à produire le sien ; elle est elle-même son garant.

Reid et son école nous paraissent donc se mal exprimer, lorsqu'ils écrivent des phrases comme celle-ci : « La seule raison qu'on puisse donner des premiers principes, c'est que par la constitution de notre nature nous sommes dans la nécessité de leur accorder notre assentiment » La nécessité où nous sommes de donner notre assentiment vient en effet de la constitution de notre nature ; mais ce n'est pas assez dire, et ce terme de constitution a un sens trop général pour exprimer tout ce qu'il faudrait ; il faut dire que c'est la constitution d'un être intelligent, d'un être qui perçoit la vérité des principes auxquels il donne assentiment.

Il faut dire des choses semblables d'une autre nécessité

dont nous avons parlé. Nous sommes dans l'alternative nécessaire ou de reconnaître la valeur de toutes nos perceptions, ou de renoncer à toute vérité ; et cette alternative est faite pour aiguillonner le sceptique. Il est bon de lui faire remarquer les extrémités où ses doutes irréfléchis le conduisent ; mais en definitive, ce n'est pas non plus cette sorte de nécessité qui doit le convertir au dogmatisme. Disons-le encore une fois : c'est la perception, reconnue valable en elle-même.

Ainsi, Kant nous est déjà suspect, lorsque dans la préface de sa critique de la raison pure, il dit : « Toute connaissance qui doit être fermement établie *a priori* se reconnaît à ce caractère qu'elle veut être tenue pour *absolument nécessaire.* » On pressent l'homme qui ne trouvera de refuge contre le scepticisme que dans *la nécessité* de conserver la loi morale.

Ce que nous venons de défendre, ce n'est point l'infaillibilité de notre faculté de connaître, mais seulement l'infaillibilité de ses perceptions. Des philosophes énoncent en d'autres termes le meme principe, quand ils disent que l'évidence est l'infaillible garant de la possession de la vérité ; car il n'y a pas de perception sans évidence, et il n'y a pas d'évidence sans perception. On ne doit entendre autre chose par ce mot d'évidence que la lumière à l'aide de laquelle notre esprit perçoit ce qui est.

Je n'ai pas besoin de dire que la valeur de la perception et de l'évidence est tout-à-fait générale, et qu'il n'y a pas sous ce rapport à distinguer un esprit d'un autre, en raison de sa supériorité ou de sa plus grande perspicacité. La perspicacité d'un esprit fera bien qu'il percevra plus de choses qu'un autre, mais elle ne fera pas que ses perceptions soient plus certaines.

Que faudrait-il pour qu'un esprit, quelle que soit sa puissance ou sa faiblesse, ne s'écartât jamais de la vérité ?

Il faudrait et il suffirait que ses jugements fussent la traduction exacte de ses propres perceptions, ou des perceptions d'un autre esprit dûment reconnues ou dûment attestées. L'ami de la vérité, celui qui ne regarde pas au mode pourvu que la vérité lui parvienne, fait le même cas des perceptions d'autrui que des siennes propres. Il se garde d'un psychologisme étroit qui prétendrait trouver toute vérité directement dans le moi, et qui réduirait toute science à l'observation de soi-même et de ses idées. Il appartient sans doute à notre raison d'éprouver par la perception directe les messagers qui lui font un rapport ; mais une fois l'épreuve faite, une fois qu'il lui conste que ces messagers ne sont ni trompeurs ni trompés, la vérité, cette maîtresse de l'esprit non moins que sa richesse et son honneur, lui commande de l'accueillir, et de la confesser. Et si un témoignage est divin dans sa source, divin dans ses titres, divin dans ses enseignements, rigoureux dans ses préceptes, immense dans ses suites, la piété, le devoir, l'intérêt, commandent une attention toute particulière, et après la vérité reconnue un prompt acquiescement.

Nous aurons à revenir souvent sur cette grande question, si lestement tranchée par le rationalisme de parti pris ; mais dès maintenant, l'ami de la vérité doit se demander si la philosophie peut se dire affranchie de la règle de sagesse que nous venons de formuler ; si philosophie veut dire exclusivisme et étroitesse d'esprit ; s'il convient à celui qui se pose en ami de la sagesse, de se renfermer dans un farouche orgueil, et de repousser de son esprit tout ce qui n'est pas perçu immédiatement par lui, comme s'il ne faisait point partie de l'humanité.

Tout homme a un double rôle à jouer ici-bas : d'abord le rôle ordinaire d'un homme qui a un esprit et un cœur à nourrir et à cultiver, et qui a besoin de s'unir à ses semblables ; et puis, le rôle particulier que la Providence a pré-

paré à chacun. Le philosophe étant comme les autres un membre de l'humanité, n'est point exempt de cette loi.

Or, le rôle d'un membre de l'humanité, quel que soit ce membre, est un rôle social, où l'humanité apporte ses secours nécessaires, ses lois nécessaires, communique des enseignements dont la foi fait partie : foi au cuisinier qui prépare les aliments ; foi aux traditions de la science et aux maîtres qui les exposent après avoir consacré leurs veilles à les étudier ; et le bon sens ajoute : foi au prêtre versé dans les choses divines. Non pas foi aveugle, mais foi dûment éprouvée. Voilà ce qui, dans une mesure plus ou moins grande, doit conduire sur le chemin de la vie tout homme venant en ce monde ; et ce n'est qu'après s'être placé sous le guide de ces divers enseignements, qu'il pourra s'appliquer à la fonction particulière que la Providence lui a dévolue. Est-il philosophe ? Il n'inscrira sans doute dans les théorèmes de sa haute science que ceux dont il se sera rendu compte par lui-même ; mais en dehors de cette science et en accord avec elle, il ne laissera pas d'accueillir les enseignements éprouvés dont l'humanité garde le dépôt, et où la foi a nécessairement sa part. L'homme sage et prudent dans la conduite de la vie ne saurait gâter le philosophe.

Ah ! je le comprends : notre amour propre, l'amour de notre indépendance, si vif et si chatouilleux parmi nos générations, se sent plus flatté, quand nous trouvons les choses par nous-mêmes et que notre esprit les perçoit ; il supporte mal qu'une autorité nous les apprenne et nous les impose au nom de Dieu. Mais qu'en conclure, sinon deux choses très-certaines, savoir que nous avons précisément pour fonction de réfréner une trop impatiente nature, et de la soumettre aux dispositions du Dieu qui l'a donnée? Faudra-t-il à cause de nos susceptibilités ombrageuses, que le Souverain des cieux dépose son sceptre à nos pieds ? Espère-t-on que sa majesté abdiquera devant les prétentions de sa créature ? On croit

gagner en dignité par un farouche isolement dans sa propre science : erreur. On se pose ainsi en révolté, et un révolté n'est point digne aux yeux de Dieu.

Il n'y a pas, il ne saurait y avoir pour aucun être de dignité véritable en dehors du rang que Dieu lui assigne, et de la soumission que ce rang exige. L'homme qui tente de s'affranchir de cette condition pourra bien s'applaudir et recevoir pour un temps les applaudissements de ceux qui s'associent à sa révolte ; mais il n'est en vérité qu'un usurpateur et un ouvrier d'iniquité. Que sera-ce si au lieu de gagner ainsi en élévation, c'est-à-dire de se rapprocher de son centre divin, semblable à un astre errant, il cherche loin de son foyer la lumière, la chaleur et la vie? Le chrétien, lui, peut à juste titre parler de dignité : affermi par sa foi, il sait qu'en Jésus-Christ son Sauveur il est associé à la dignité de Dieu lui-même ; mais je demande où est la dignité du philosophe que son isolement condamne à se débattre dans un doute et dans un nihilisme inévitable. Elle n'est pas dans son esprit, dont la possession du vrai peut seule faire l'honneur. Elle n'est pas dans son cœur : la noblesse du cœur se mesure à la noblesse de ses affections. L'amour de Dieu et de son culte, voilà ce qui l'ennoblit. Or, l'amour de Dieu, son culte peut-il être vivant dans un cœur qui ignore et qui trouve bon d'ignorer les voies de Dieu ? Où donc se réfugiera la dignité du libre penseur? Dans sa liberté, me dit-il ; mais je lui réponds que cette liberté là est celle de l'astre qui a perdu son orbite, et qui suit à tout hasard une ligne désordonnée.....

La philosophie incrédule se trouve aujourd'hui deux fois punie par où elle a péché.

Elle est punie par ses propres hésitations, elle l'est par les audacieuses négations qu'elle a provoquées et par les dédains de la science.

« Chaque jour, (j'emprunte la plume, au défaut de la voix,

de Mgr Régnier). Chaque jour nous voyons l'application la plus large des théories de la libre pensée, et leurs conséquences pratiques. L'athéisme le plus effronté, le plus abject matérialisme peuvent élever la voix où bon leur semble; ils ont pour populariser leurs monstrueuses doctrines autant de journaux qu'il leur convient d'en créer, et une partie même des chaires de l'enseignement public. Il n'y a plus aucune vérité religieuse ou morale, aucune vertu qui ne soit librement combattue et conspuée. Par suite de l'anarchie doctrinale où le monde est tombé, les notions mêmes du droit, du devoir, de l'autorité, se sont en quelque sorte effacées. La société humaine n'a plus de base et reste suspendue sur des abîmes.... » Chacun sait le reste, et peut le lire dans les douleurs de son cœur.

La philosophie libre-penseuse a dedaigné les enseignements de la tradition : le savant dédaigne les siens, et sous le même prétexte d'indépendance. Entendons M. Cl. Bernard : « La physiologie doit se dégager des entraves de la philosophie ; sa mission est de rechercher la vérité, sans avoir à redouter la forme sous laquelle elle peut lui apparaître (dût cette forme n'être point du goût de certains esprits). »

Que répondra la philosophie à la physiologie? Elle répondra sans doute « qu'il n'y a qu'une vérité ; que cette vérité est la même pour tous les esprits, et que l'un ne peut pas voir le *oui*, là où l'autre voit le *non*, tant qu'il s'agit précisément du même objet ; que par conséquent, les esprits doivent se communiquer les uns aux autres ce qu'ils ont appris n'importe comment, afin qu'une science plus pure, plus entière, plus fermement assise, résulte d'une pénétration réciproque et d'un accord définitif de toutes les sciences. »

Ce qu'il y a de curieux, c'est que cette réponse que la philosophie a le droit de faire aux savants qui en dédaignent les enseignements, est empruntée à M. Cl. Bernard lui-même. Voici ses propres expressions : « Il n'y a qu'une vérité ; et

cette vérité entière et absolue que l'homme poursuit avec tant d'ardeur, ne sera que le résultat d'une pénétration réciproque et d'un accord définitif de toutes les sciences. »

Eh bien! cette même réponse, nous la retournons contre la philosophie incrédule, et nous lui disons : en religion, vous n'arriverez pas à la science entière, ni même à la science nécessaire, tant que vous refuserez certaines lumières que la tradition seule peut donner. Pas plus qu'en astronomie un géomètre, s'appelât-il Newton ou Laplace, ne découvrira la mécanique des cieux, sans le secours des observateurs, des Tycho-Brahé et des Képler. Si l'attitude dédaigneuse du rationaliste était admissible, si elle était admise en fait, l'humanité n'aurait jamais eu et n'aurait jamais de science physique, de science chimique, d'histoire des peuples ou de la nature, d'astronomie ; car il n'est aucune de ces sciences dont le même savant soit en état de constater par lui-même la plupart des faits ou des théorèmes. Chaque esprit choisit dans la science qu'il cultive, un rameau particulier, et c'est ce rameau unique qu'il arrose de ses sueurs. Mais ce serait vainement, s'il ne le tenait implanté au tronc principal, et relié aux autres rameaux par des fibres qu'il n'a point tressées. Et puis, je demande à quoi se réduirait la science d'un savant qui refuserait toute croyance à celles qui lui sont étrangères?

Si jamais les sciences humaines sanctionnent leur union naturelle par une constitution fédérative, le premier article de cette constitution sera celui-ci : que chacune respecte et reçoive avec la même confiance que les siennes propres, les vérités certaines apportées par les autres au fonds commun. Notez que je parle de vérités certaines, et non de simples probabilités. In dubiis libertas.

C'est ici le lieu de définir deux expressions dont l'ambiguité prête à de fréquents, à de pernicieux abus, à d'impudentes calomnies contre l'Eglise.

Que doit-on entendre par ces mots : rationaliste, libre-penseur ? Est-ce l'esprit qui dans ses jugements n'a pour but que la vérité, et ne prend conseil que de la raison ? Non. Il y a un mot consacré pour qualifier un esprit si sage ; on l'appelle tout simplement raisonnable. Evidemment, ceux qui se donnent le titre de libres-penseurs prétendent à quelqu'autre chose, car le droit d'être raisonnable n'a jamais été contesté. S. Paul a dit : « Rationabile obsequium vestrum. » Eux, ont la prétention de revendiquer un droit méconnu. Or, leur conduite et leur langage attestent que ce droit prétendu consiste à n'admettre que ce qu'on a perçu par sa propre raison, et par conséquent à garder vis-à-vis des vérités qu'on n'a pu percevoir ainsi, quelques garanties qu'elles offrent d'ailleurs, une position d'indépendance. Le rationaliste, le libre-penseur, n'admet pas de science toute faite, avant qu'il n'ait pu en vérifier par lui-même les théorèmes. C'est du moins son principe. Dans la pratique, il en adoucit beaucoup la rigueur ; mais il n'en relâche rien vis-à-vis de la plus indispensable des sciences : la religion.

Eh bien, de tels esprits sont exclus *ipso facto* de la fédération si juste, si naturelle, de toutes les sciences entre elles. Ce n'est point intolérance de la part de celles-ci ; c'est exclusion volontaire de la part de ceux-là ; car on n'est pas fédéré sans un lien fédératif.

Quiconque refuse le lien, refuse par là-même toute fédération. Il demeure libre ; mais qu'il prenne garde que ce ne soit à la manière de la poussière des chemins.

Il reste, à dire le vrai, une difficulté : celle de savoir quelles sont dans chaque science les vérités certainement et définitivement acquises. Le moment n'est pas venu d'aborder ce difficile problème. Ce qui doit nous occuper à présent, c'est de défendre contre différentes sortes de scepticisme non plus l'esprit percevant, mais la vérité qu'il perçoit : je veux dire la réalité objective de cette vérité, son unité, son immutabilité, ce caractère absolu que nous venons de voir invoquer par un savant physiologiste.

J. Chartier, S. J.

DE OBLIGATIONE FACIENDI ELEEMOSYNAM

IN COMMUNIBUS PAUPERUM NECESSITATIBUS.

I. Testimonia SS. Scripturarum.

Si vel obiter inspiciamus textus SS. litterarum in quibus inculcatur *præceptum* eleemosynæ, statim videbimus sermonem in genere ibi esse de *inopibus, egenis, pauperibus*. Sic v. g. Deut. xv, 11 : « Non deerunt pauperes in terra habitationis tuæ ; idcirco ego præcipio tibi, ut aperias manum fratri tuo egeno et pauperi, qui tecum versatur in terra. » Js. LVIII, 7 : « Frange esurienti panem tuum, et egenos vagosque induc in domum tuam : cum videris nudum, operi eum. » Ez. XVIII, 5, 7, 12, 16 : « Et vir si fuerit justus et fecerit judicium et justitiam,.... panem suum esurienti dederit, et nudum operuerit vestimento,.... hic justus est, vita vivet, ait Dominus Deus. » Luc. III, 11 : « Qui habet duas tunicas, det non habenti, et qui habet escas, similiter faciat ; » ubi misericordiam exhiberi non solum tanquam opus pœnitentiæ, sed etiam tanquam opus per se directe impositum, manifeste patet, coll. verss. 9, 13, 14. 1 Jo. III, 17 : « Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo ? » Quum igitur testimonia allegata eisque similia sint universalia, obligatio in illis indicata non potest restringi ad casum necessitatis extremæ vel gravis, sed obvio sensu extendenda est ad casum necessitatis communis, quæ proprie dicta necessitas est. Verùm hic non est sistendum. Habentur enim alia testimonia quæ talem restrictionem præcepti elee-

mosynæ ad casum necessitatis extremæ aut gravis prohibere videntur: ita v. g. in celebri loco Math. XXV, 41 et sqq. non solum dicitur « *esurivi, sitivi :* » sed etiam, « *hospes eram, et non collegistis me...*; » imo additur : « *infirmus, et in carcere et non visitastis me;* » quæ sane, ut notat Valentia, non significant indigentiam adeo urgentem. Similiter 1 Tim. VI, 17, 18, 19 : « Divitibus hujus sæculi *præcipe* non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo (qui præstat nobis omnia abunde ad fruendum), bene agere, divites fieri in bonis operibus, *facile tribuere*, communicare, thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, ut apprehendant veram vitam. » Hæc fortasse non parum confirmari poterunt, si unum adhuc præ oculis habeatur, nempe obligationem fraterni amoris, utique non verbo et lingua sed opere et veritate, ita inculcatam fuisse a Christo Domino, ut voluerit veros suos discipulos ex hujus obligationis impletione, tanquam speciali charactere, dignosci : « *Mandatum* novum do vobis ut diligatis invicem sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem : in hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis si dilectionem habueritis ad invicem. » (Jo. XIII, 31, 35.) « Filioli mei, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate : in hoc cognoscimus, quoniam ex veritate sumus, et in conspectu ejus suadebimus corda nostra. (1 Jo. III, 18, 19.) »

II. Documenta SS. Patrum.

Consonant SS. Patres unanimiter, quorum testimonia fuse referuntur a Valentia, Bellarmino, Sylvio, etc. Sufficiat unius vel alterius verba protulisse. Ita S. Basilius, hom. in *illud Luc. Destruam*, etc., n. 7, ed. Bened : « Cui, inquit, injuriam facio, dum retineo mea atque conservo? Quæ, dic mihi, tua sunt? Unde accepta in vitam intulisti? Velut si quis, loco in theatro ad spectandum occupato, deinde ingre-

dientes arceat, id sui ipsius proprium ratus, quod ad omnium communem usum proponitur : tales ejusmodi quoque divites sunt. Nam communia præoccupantes, ea ob præoccupationem sibi assumunt. Quod si suæ quisque necessitati sublevandæ id modo quod satis est caperet, egenti vero relinqueret quod superfluum est, nemo esset dives, pauper nemo.... Num injustus Deus qui nobis inæqualiter vitæ necessaria distribuit ? Cur, divite te, ille pauper est ? An non utique ut et tu benignitatis ac fidelis dispensationis mercedem accipias, et ille magnis patientiæ præmiis donetur.... Non avarus es tu? Non spoliator es tu ? Qui scilicet quæ dispensanda recepisti, ea tibimetipsi propria facias. Furne vocabitur qui veste indutum denudarit, qui vero non induerit, id si agere potest, alia quadam appellatione dignus est? Esurientis est panis quem tu detines ; nudi est pallium quod tu in arca servas, discalceati calceus qui apud te putrescit ; indigentis argentum quod defossum habes. Quare quot hominibus dare potes, tot infers injuriam. » Eodem modo S. Ambrosius de Nab. Jezr., c. 12, n. 53, edit. Bened. : « Ne dixeris, inquit Deus, *Cras dabo*. Qui non patitur te dicere : *Cras dabo*, quomodo patitur dicere : *Non dabo ?* Non de tuo largiris pauperi, sed de suo reddis. Quod enim commune est in omnium usum datum, tu solus usurpas Omnium est terra, non divitum : sed pauciores qui non utuntur, quam qui utuntur. Debitum igitur reddis, non largiris indebitum. » Item S. Augustinus, in ps. 147, n. 12, edit. Bened. : « Multa superflua habemus, si non nisi necessaria teneamus : nam si inania quæramus, nihil sufficit. Fratres, quærite quod sufficit operi Dei, non quod sufficit cupiditati vestræ... Quære quantum tibi dederit et ex eo tolle quod sufficit : cætera quæ superflua jacent, aliorum sunt necessaria. Superflua divitum, necessaria pauperum. Res alienæ possidentur, cum superflua possidentur. » Hæc aliaque hujusmodi tam frequenter, tamque instanter ex professo inculcantur, ut, quamvis fatea-

mur in eorum interpretatione rationem habendam esse cujusdam exagerationis oratoribus consuetæ, vix tamen intelligamus, quomodo in illis non contineatur doctrina de præcepto eleemosynæ faciendæ etiam in communibus pauperum necessitatibus.

III. Sententia Veterum Scholasticorum.

Verum nihilominus est (quod contra nostram interpretationem difficultas est non minima) prædicta testimonia et documenta intellecta non fuisse cum tanto rigore ab antiquioribus scholasticis. Nam obligationem eleemosynæ in sola necessitate extrema vel gravi urgere inter alios putarunt Alex. Alensis in 4 p., q. 113, memb. 1, et Guill. Altissiodor. in lib. 3 Summæ, hisce verbis : « In *duobus casibus* omittit aliquis si non dat eleemosynam : primus est, quando credit aliquem esse in *extrema necessitate*... Alius casus est, quando videt *indigentem valde*, licet non in ultima necessitate, et habet superflua multa, nec proponit melius dispensare vel æque bene : tunc peccat mortaliter ; si non dat, sed si proponit melius dispensare, non tenetur dare isti modo. » S. Thomæ doctrina paulo obscurior est, et ab aliis aliter intellecta, licet communius et verius explicetur in favorem obligationis. Cfr in 4 Dist. 15, q. 2, a. 1, sol. 4 et art. 4, sol. 1 ; 2-2, q. 32, a. 5 et 6 ; Sylvius in h. l. Ex iis qui post Aquinatem scripserunt, alii sententiam affirmativam tenuerunt, ut Richardus de Media Villa, dist. 15, art. 2, q. 2, Paludanus in 4, dist. 15, q. 3, a. 2, Caietanus, in Summa et alibi, Angelus de Clavasio et Sylvester in Summa etc. ; alii autem, et quidem, ut videtur, numero plures, negativæ adhæserunt. Ita sæculo XIV Durandus, dist. 15, in 4, q. 6, n. 10 : « Quod est autem superfluum utrique necessitati, naturæ sc. et status, dari debet ex præcepto, secundum illud Luc. XI : « *Quod superest, date eleemosynam.* » Nec est dubium quin

sit praeceptum respectu illorum qui sunt in extrema necessitate, quia illis ex præcepto dandum est quod est necessarium proprio statui, et fortiori ratione illud quod superfluit. De illis autem qui non sunt in extrema necessitate, licet sint in *magna* et *verecunda*, non audeo plene deffinire, ne condemnarem majorem partem divitum : sed auctoritas beati Joannis prius allegata, quæ non solum loquitur de necessitate extrema, sed de *notabili* et *verecunda*, videtur hoc sonare. » Sæculo vero sequenti, occurrit imprimis Gerson, Reg. Mor. c. 82 : « *Nemo de necessariis suis simpliciter tenetur elargiri, imo nec de necessariis secundum statum suum; sed nec de superfluis suis*, ut sua sunt, sub pœna peccati mortalis : *nisi ubi gravis necessitas circa alterum* (ipso præsumere debente quod alius non succurret) *immineret* ; necessitas enim extrema proximi præferenda soli decentiæ proprii status, quanto magis superfluitati. » Et c. 83 : « Thesaurizare de se non est illicitum, sed providum : quamvis ex circumstantiis potest fieri criminale, ut si fiat ex alieno aut desperando de divino auxilio, aut in grande præjudicium reipublicæ, aut si aliis pereuntibus non succurritur. » Eodem modo Abbas, *de empt. et vend., c. Placuit, n.* 9 : « Quum quæritur de laicis, dico quod ubi est maxima necessitas ex parte proximi, laicus peccat sibi non subveniendo, et sic posset compelli ad subventionem per excommunicationem..... Et hoc casu eleemosyna est in præcepto..... Alias autem, ubi non viget talis necessitas, cessat compulsio, et eleemosyna est de genere bonorum et non autem de præcepto. » Item S. Antoninus, p. 2, tit. 1, c. 24 : « Nota igitur ex prædictis : primo, quod non dare eleemosynam..... tunc est mortale quando quis superflua, ultra scilicet necessaria naturæ et personæ, habens, non subvenit patienti extremam necessitatem quam novit... Secundo, quum quis sciens extremam necessitatem proximi non subvenit ei de eo quod est sibi necessarium personæ, id est ad decentiam status sui et fami-

liæ..... Tertio, quum quis de superfluo utriusque necessitatis, naturæ scilicet et personæ, non subvenit *magnas necessitates et miserias* patientibus, etsi non extremas, sibi notas, et hoc videtur esse quasi mortale secundum Durandum, sed non secundum Thomam. » Citantur præterea in hunc sensum Summa Pisanella et Summa Rosella, Turrecremata in c. *Sicut hi*, dist. 47, Gabriel in 4, dist. 16, q. 4, a. 2, concl. 4. Si jam deveniamus ad sæculum XVI, ecce imprimis Adrianum, quodl. 12, art 2, litt. c. « Unde colligitur manifeste quod non solum tenemur ad eleemosynam in extrema necessitate corporis, quum utique sine illo imminet mortis periculum, sed etiam in necessitate *arcta*. » Similiter Major, in 4, dist. 15, q. 7; Guido Briansonis, quæst. 9, tert. concl., 1 docum., cor. prim., Armilla, ad V. *eleemosyna*; postea J. Medina, de Eleem q. 3, hisce verbis: « Videtur quod extra hanc extremam necessitatem, vel quasi, etiamsi pauperes communem patiantur necessitatem, non sit necessarium sub pœna peccati mortalis de necessariis naturæ et statui illis subvenire, sed possint divites superflua retinere, modo in bonum finem ea reservent, sive ut melior opportunitas pauperibus succurrendi se offerat, sive alia pia causa, quæ in gloriam Dei et in vivorum aut defunctorum salutem æternam cedat, sive reipublicæ necessitas aut utilitas ea reservare suadeat. Nec ob id damnandum esse arbitror, si quis talia superflua retineat ad acquirendum sibi aut suis honorem, dignitatem, aut statum aliquem quem solent homines licite et honeste prætendere, modo scienter cura pauperum extrema, vel quasi, necessitate laborantium non prætermittatur. » Item Covarruvias, *Var Resol.*, lib. 3, c. 14: « Tutior est D. Thomæ et sequacium opinio, saltem ubi contigerit gravis et maxima necessitas, etiamsi ea extrema non sit, nec itidem communis: ita quidem data communi necessitate et inopia, quæ maxima non sit, nec extrema, erit

locus opinioni Alexandri Halensis et eorum qui ipsum sequuntur ; et si inopia et egestas gravis sit et extrema, tunc admittendum est quod priorem partem secuti adnotavere, sicuti censet J. Medina. »

Mirum igitur esse non debet, si viri doctissimi ac gravissimi, tempore concilii Tridentini ac postea, sententiam qua negatur obligatio gravis habuerint ut *communem*, et ea ratione se quasi coactos ad eam amplectendam arbitrati sint. Audiatur v. g. Dom. Soto, *Deliberatio in causa pauperum*, c. 8 : « *Theologi Scholastici, ne divites vehementer perterrefacere videantur, multa comminiscuntur, antequam sub peccato mortali homines ad eleemosynas obligent.* Nempe quod habeant superfluum, *quod pauperes graviter indigeant*, aliaque hujusmodi. Id quod neque ego modo constrictius et, quod aiunt, scrupolosius definire intendo, quia neque rem scholastice disputo. At ubi SS. Patres attentus lego, existimo quod neque in pauperibus tam graven necessitatem, neque in divitibus tantam super statum redundantiam desiderabant, ut sub peccato mortali eleemosynas exigerent. » Expressius adhuc Card. Toletus, de Inst. sacerd., lib. 8, c. 35, n. 3 :« Nullus sub mortali tenetur distribuere superflua extra extremas et graves necessitates. Istam (conclusionem) teneo *propter communem doctorum sententiam, nec audeo obligare sub mortali eos quos tot et tanti doctores excusant:* unum tamen admoneo, qui superflua habent, debere multum timere, et confessarios debere illis maxime consulere ut distribuant, nec apud se retineant ; quia etsi doctorum scholasticorum communis sententia eos excusat, tamen doctores sancti illos damnant, ut sit profecto sententia probabilis illos obligari sub præcepto. » Citatis autem nonnullis SS. PP. testimoniis, sic concludit : « Vides tot sanctos damnantes superflui retentionem sub mortali ; multum ergo timendum est ; et *nisi esset tam unanimis scholasticorum sententia, qua possunt excusari modo aliquo tales homines, absque ullo dubio esset omnino damnanda talis retentio.* »

IV. Doctrina Theologorum Recentiorum.

Ex quo tamen scientia moralis, opera præsertim illustrium e societate Jesu theologorum, nova et ampliori methodo tractari cœpit, adhibitis in subsidium maxima cum eruditione omnibus traditionis christianæ monumentis (1), res mutatæ sunt, atque sententia severior, affirmans sc. gravem obligationem, *accurate determinata suosque inter limites prudenter circumscripta*, scholas catholicas brevi invasit. « Qui simpliciter habet superfluum, inquit Suarez, tenetur sub mortali facere eleemosynam etiam in communibus necessitatibus generis humani : non dico teneri in singulis actibus, neque teneri ad dandum omnia, sed absolute teneri, quod hac negatione bene explicatur : si habeat propositum formale vel virtuale nunquam dandi eleemosynam nisi in gravibus necessitatibus, illud est peccatum mortale ex se..... Qui habet superflua simpliciter, et propositum habet faciendi eleemosynam, et sæpe facit, quamvis sæpe omittat et nonnulla etiam in vanos usus expendat, dummodo graves necessitates non prætermittat, non peccat mortaliter. » Disp. 7 de Charit., sect. 3, n. 7 et 10. Quam doctrinam sequuntur Valentia ut *longe verissimam*, disp. 3 de Charit., q. 9, puncto 4 ; Th. Sanchez ut *probabiliorem*, Cons. Mor. lib. 1, C. 5, dub. 5, n. 37 ; Azor, p. 2, lib. 2, c. 8, quin oppositæ mentionem faciat ; Bannez, in 2-2, q. 32, art. 5 et 6, 3ª concl., ut *probabiliorem*, et Bellarminus, lib. 3 de Bonis Operib., c. 7 ; Becanus, de Virt. Theol., c. 21, n. 8 ; Tanner, disp.

(1) Quod scolastici sæc. XVI et sæc. XVII non satis attenderint ad doctrinam SS. PP. calumnia fuit Jansenianorum; diu enim ante hos hæreticos, majori cum scientia et præsertim majori cum sinceritate, summi illi viri antiquitatem scrutati erant, quorum tamen alii, ut Valentia, Tanner, textus sobrie afferebant, ubi res alicujus momenti id videbatur postulare ; alii autem, ut Suarez, ne tomos suos in immensum augerent, contenti erant solis allegationibus.

2, de Spe et Charit., q. 5, dub. 2, n. 13 ; Castropalao, de Charit., disp. 2, p. 2, n. 15 ; Wiggers, in 2-2, q. 32, art. 6, n. 39 ; Sylvius, in 2 2, q. 32, a. 6, quær. 2, ut *probabiliorem et tutiorem, imo prorsus asserendam* ; Amicus, disp. 31, sect. 4, n. 61, ut *longe probabiliorem, semper in praxi proponendam ac pro viribus suadendam* ; Mastrius, disp. 10, de Præceptis virtutum theologicarum, q. 3, a. 2, n. 58; Æg. De Coninck, disp. 27, dub. 8, n. 131 ; Laymann, lib. 2, tr. 3, cap. 6, n. 5 ; Sporer, tr. 3, c. 6, n. 60, ut *communissimam;* Tamburini, in Decal,. lib. 5, c. 1, n. 17 ; Filliucius, tr. 28, c. 4, n. 74 ; Illsung, tr. 3, disp. unic., art. 6, §. 1, n. 100, ut *communiorem et probabiliorem* ; Viva, in prop. 12 ; Billuart, de Char., diss. 5, art. 2, ut *nunc communem;* Reuter, p. 2, tr. 1, c. 3, n. 111 ; Platel, p. 3, n. 469, ut *probabiliorem et communissimam*; Sasserath, de Virt. theol., n. 68 ; Babenstuber, tr. 5, disp. 1, art. 5, § 2, n. 20 ; Elbel., conferentia 9ª, n. 278, ut *communissimam;* Mazzota, tr. 2, disp. 1, q. 2, c. 5 ; Roncaglia, tr. 6, c. 3 ; S. Alphonsus, lib. 2, n. 32, ut *communiorem;* Gousset, tom. 1, n. 372; Kenrick, tr. 13, n. 101 ; Gury, tom. 1, n. 28 ; Müller, lib. 2, § 59, etc., etc.

Ex modo loquendi Doctorum quos mox citavimus, liquet ipsos non absolute rejecisse sententiam quæ vel omnem vel gravem saltem obligationem eleemosynæ in casu de quo agimus, negat ; quin potius eorum non pauci hujus sententiæ probabilitatem explicite agnoverunt. *Dicere quod in necessitatibus magis communibus et levioribus divites non teneantur dare superflua, non est improbabile propter auctores citatos.* Baunez, l. c. *Et hæc sententia est satis probabilis.* Sanchez, l. c. *Fatendum omnino etiam hanc probabilem esse sententiam et omnino tutam, ut saltem confessarius secundum eam possit se accommodare pœnitenti eam sequenti, ut inferius iterum notabo.* Sporer, l. c. *Dicendum ..... adhuc tamen tertiam sententiam* (negantem) *sua proba-*

bilitate non carere, tum ob auctoritatem tot doctorum qui eam docent; tum quia facile solvi possunt omnia argumenta pro secunda sententia allata, quæ explicari possunt de gravibus dumtaxat pauperum necessitatibus. Amicus, l. c. etc. Imo non defuerunt qui eam ut probabiliorem docerent: *Probabilius est in communi necessitate pauperum non teneri divites sub mortalli ulli in particulari determinate aut etiam in confuso alicui dare eleemosynam.* Malderus, in 2-2, q. 32, a. 6, dub. 4. « *Quod autem videtur pro praxi tenendum, existimo, salvo meliori judicio, bene declarari sequentibus propositionibus. Prima est, tutius quidem esse propositi dubii partem affirmantem sequi in praxi, quia nihil periculi habet: negantem nihilonimus non esse rejiciendam tanquam probabilite carentem... . Secunda est, ratione charitatis in proposito casu non esse obligationem sub mortali dandi eleemosynam..... Tertia propositio est neque prædictam obligationem contingere ratione superflui.* Reginaldus, lib. 4, n. 257 et sqq. *Ratio illius obligationis* (sc. eleemosynæ) *illinc nascitur quod charitas postulat ut mihi superfluum quod alteri est necessarium illi erogem, ne alius indigeat; attendenda ergo necessitas: sed si illa sit communis nec urgens necessitas, durissimum videtur obligare aliquem sub mortali ad sublevandum* » Vasquez, de eleemosyna, c. 1, dub. 3, n. 21. *Licet hæc opinio* (*affirmans sc.*) *sit probabilis, probabilior semper mihi visa est contraria. Dico igitur neminem teneri distribuere sub mortali superflua ad decentiam status nisi in extrema vel gravi proximorum necessitate.* Diana, p. 2, tr. xv, resol. 32; cfr. ibid. tr. 16, resol. 26; p. 5, tr. 8, resol. 17 (1). *Inter christianos.... forte pauci sunt qui*

(1) Mens nobis non est laudem vel apologiam texere Antonii Dianæ; licebit tamen advertere hunc scriptorem, dum in vivis ageret, magni factum esse a viris doctis, nominatim a J. De Lugo; imo et valde acceptum fuisse SS. Pontificibus Urbano VIII, Innocentio X et Alexando VII, sub quibus erat examinator episcoporum; ejus autem opera tum pluries integre

propter defectum operum misericordiæ damnantur ; cum nemo ad illa teneatur sub peccato mortifero nisi in extrema

recusa fuisse Romæ, Lugduni, Antwerpiæ, tum a diversis saltem decies in compendium redacta. Cfr Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. 1, pag. 905. Auctores *Vindiciarum Alphonsianarum*, p. 2, q. 4, a 2, n. 1, referunt de Diana sequens Danielis Concinæ judicium : « Pater Antonius Diana, ut divites, quibus Evangelia et Patres omnes pericula gravissima pereundi minantur, demulceat, et ab ejusmodi periculis terroribusque liberet, nonnulla sese excogitasse gloriatur... » Vides Concinam auctorum, quos carpit, semper « animum atque intentionem excusare, » ut ait in sua *Declaratione et sincera protestatione*. Interim Diana suum animum et intentionem aliter exponit cum Hurtado : « Duo igitur cum divitibus censeo esse facienda : alterum illis consulendum et serio persuadendum ut liberales sint in pauperes communes, et ea ratione Deum sibi placent ac concilient, quod Sancti Patres de scripto et concione sæpe fecerunt. Alterum, divites esse docendos eos non teneri ad eleemosynam erogandam in necessitate communi : melius enim est ut multi eleemosynam tuta conscientia omittant, quam ut eam omittant cum conscientia peccati mortalis ; et quamvis aliqui pauci præ scrupulo eam essent erogaturi, id tamen levioris est momenti quam tot animorum interitus, qui eam non erogabunt, quamvis se ad id obligari apprehendant. » Nonnullis autem scommatibus interjectis, pergit Concina relatus a *Vindicibus* : « Ut (confessarios) scrupulis.... subducat, atque tranquillos hilaresque reddat, quinque illis monita seu documenta porrigit, quæ vocat plausibilia et lætitiæ plena. » Sciendum tamen est verba illa *lætitiæ plena* non esse Dianæ, sed Concinæ ; *plausibilia* autem dici non tr. XVI resol. 26 quinque monita de quibus agimus, sed tr. XV resol. 32, ea quæ docuerat Vasquez. Verum excusabilis est Concina : errores enim hujusmodi, ut asserit in *Declaratione et sincera protestatione*, orti sunt, « ut quisque judicare potest, vel a vitio typographi, aut visus sui debilitate, a malitia voluntatis nullo modo. Præterea, cum tantum otii illi non fuerit, ut semper singulos casuistas consuleret (impendebat enim ad illos scriptis calumniandos), postquam unum aliquem principem, puta Leandrum aut Salmaticenses, consuluit, hos in cæteris citandis est secutus ! ! » Profecto satis mirari non possumus, quomodo *Vindices* recurrere voluerint ad scriptorem cujus singulæ fere paginæ plenæ sunt admirationibus, exclamationibus, episodiis, interrogationibus, repetitionibus, apostrophis, quin et subinde ironiis, contra casuistas illos quos s. Alphonsus tanti faciebat! Præsertim cum Concinæ socius et adjutor, Vincentius Patuzzi, mox contra ipsum s. Alphonsum ostensurus erat zelum illum qui non solum contra Dianam, sed etiam contra Suarez, Sanchez, Lessium, Laymann, Azorium, Molinam aliosque præstantiores e S. J. theologos adhibitus fuerat. (Cfr card. Villecourt, Hist. de s. Alph., tom. IV.)

et gravi necessitate proximi. Lessius, de Perf. divinis, lib. 13, c. 23, n. 142, etc. Notatu dignum est adhuc *communem* a Cardena vocari sententiam « quod non tenetur dives, sub reatu culpæ lethalis, ad largiendum superflua statui nisi in necessitate gravi. » Cris. Theol., part. 4, diss. 9, c. 2, n. 15.

Ad præsentem quæstionem directe non pertinet propositio XII ab Innocentio XI damnata ; neque videtur aliquid indirecte ex ea posse deduci. Unde non majorem auctores gradum certitudinis in sententia affirmante cognoscunt a tempore proscriptionis quam quem habebat antea ; et quamvis ad prædictam propositionem recurrant ubi agunt de *superfluo æstimando*, non tamen solent ad eam appellare ubi nostram controversiam tractant ; quinimo Cardenas, l. c., fatetur expresse quod hæc damnatio *indemnem* relinquat opinionem negantem ; contrarium quidem sentit Viva, n. 10 ; at ejus argumentum est omnino levis momenti, ut cuivis illud expendenti liquet (1).

(1) Idem luculenter colligitur ex historia proscriptionis. Gab. Vasquez, in opusc. de Eleemosyna, cum Caietano, Navarro et aliis, superfluum statui acceperat, non ut alii plures pro eo quod est superfluum statui præsenti, sed pro eo quod est superfluum statui præsenti et futuro « quem quis *licite* et *digne* potest acquirere (C. I, n. 27). » Quum autem, juxta ipsum, « laici possint de bonis patrimonialibus servare ad statum suum et consanguineorum mutandum, » concluserat (falso quidem et imprudenter, ut videtur, de quo tamen nunc nolo disputare) : *Vix in sæcularibus, etiam in regibus, inveniri superfluum statui*, nempe tum præsenti, tum futuro. (C. 4, n. 13.) Verum quod Vasquez ex una parte extenderat, restrinxerat ex altera : etenim docuerat non solum in extrema, sed etiam in gravi necessitate subveniendum esse ex superfluo naturæ, dum alii multi docerent in gravi necessitate subveniendum tantummodo esse ex superfluo statui. En ejus verba : « Si urgeat *gravis morbus* tenetur quis ex *superfluo naturæ* suæ et subditorum aliis subvenire, quia tenetur defendere proximum..... ab amissione salutis, etiamsi ad id opus fuerit substantia rei temporalis, quæ superfluit naturæ.....Secundo, si alicui imminet *periculum famæ amittendæ*, quia illa est pretiosior auro et statu seu dignitate,.... ideo tenetur quis *cum detrimento sui status et rei familiaris superfluæ naturæ*, similem necessitatem propellere et sublevare. Tertio, si alicui immineat necessitas seu *periculum cadendi a statu* ob amissionem rei temporalis, tenetur quis

V. Quantitas bonorum in eleemosynam eroganda

Ex hucusque dictis unusquisque colligere potest quid sit sentiendum de præsenti controversia; restat ut explicemus quanta, juxta sententiam affirmantem, quam veriorem exis-

ex superfluo status illi subvenire, non tamen ex necessario statui, quia non teneor cum æqualis rei detrimento proximo subvenire. » Vides verbis potius quam re ipsa doctrinam Vasquezii ab aliorum placitis differre, nisi fortasse illa rigidior sit, quod spectat ad necessitatem gravem. Pergit autem indicando eamdem, quoad praxim, doctrinæ, ut putabat, convenientiam : « Appello autem superfluum status vel præsentis, vel futuri, quem ego licite possum acquirere et ad illum ascendere : nec enim teneor ego meum statum et dignitatem amittere ut alius non amittat suum; et simili ratione, non teneor ego, ob similem necessitatem, futurum perdere statum, quem digne poteram conquirere, quod expresse sensit Navarr., Caiet. 2-2, et in Summa, loco citato, qui, licet sentiat de superfluo quemlibet teneri ad eleemosynam, sed non existimat superfluum quando quis habet superfluum statui præsenti, illud tamen in futurum reservat ut mutet statum dignioremm; et ita vix aliquis tenetur, aut secundum opinionem Navarri, aut secundum nostram, ad eleemosynam, quando tantum tenetur ex superfluo status (C. I, n. 26-27). » Jam accipe qua arte, ad calumniandos *casuistas*, id est theologos catholicos, hac doctrina usi sint, sæculo XVII mediante, quidam scriptores, præeunte famoso Montaltio, cujus nomen in privatis controversiis de re morali, præsertim ubi res agitur cum sodalibus inclytæ ac semper insectatæ Societatis Jesu, nunquam esset pronuntiandum. Imprimis itaque arripuerunt generalem Vasquezii assertionem : *Vix in sæcularibus invenies* etc. cui deinde applicarunt doctrinam, non Vasquezii, sed aliorum, juxta quam in sola necessitate extrema subveniendum est proximo ex necessariis statui; unde deduxerunt pro conclusione, eleemosynam fere nunquam esse faciendam. Audi, v. g., Macarium Havermans, in sua epistola apologetica ad Inn. XI, c. 4, n. 91 : « Nota est paradoxa R. P. Gab. Vasquez doctrina, quæ asserit vix posse inter sæculares reperiri qui superflua habeat. *Cum autem constans istius togæ doctorum doctrina sit, non nisi in extrema necessitate pauperibus esse succurrendum de bonis necessariis ad vitam vel statum, et extrema necessitas rarissime occurrat, fit consequens et rarissime occurrere obligationem eleemosynæ.* » Sententia hujusmodi a pia mente Vasquezii longissime aberat, licet expressa ipsius verbis, truncatis, tamen et a contextu avulsis; quapropter omnino damnabilis erat, et juste, *prout ibi jacet*, a Pontifice damnata fuit. In dictorum conformationem liceat hic subjicere commentarium in h. p. scriptum a Martino Steyaert, viro sci-

timamus, eleemosyna largienda sit pauperibus in necessitate communi versantibus. Jam vero auctores communiter docent, cum Suarez supra relato, dandum esse *aliquid*, sc. non totum superfluum (nisi agatur pro clericis de redditibus beneficii), nec sufficiens ad levandam proximi necessitatem ; *aliquando*, non semper ; *quibusdam* indigentibus, non singulis petentibus. « Attende ad terminos conclusionis, inquit Billuart, l. c. Dicitur *aliquando pro loco et tempore*, quia dives habens superflua non tenetur semper et omnibus pauperibus occurrentibus dare, neque huic determinate ; sed aliquando, modo uni, modo alteri, prout prudens judicaverit. Dicitur *de superfluo* et non *superflua* status, quia non tenetur statim omnia superflua status dare in communi necessitate, sed potest reservare vel in alios pios usus, vel ad augendum rationabiliter statum, aliasve possessiones acquirendas, vel etiam pro majori necessitate pauperum aut reipublicæ. » Porro ut rem magis determinarent, nonnulli docuerunt tantum a singulis dandum esse, quantum sufficeret ad miseris sufficienter succurrendum, si alii divites officium suum adimplerent, et pro facultate eleemosynas largirentur. Cfr Sylvius, in 2-2, q. 32, a. 6.

Cum autem hæc adhuc nimis generalia sint, alii, *ut evaderent simul difficultatem assignandi tum superfluum statui, tum quantitatem hujus superflui erogandam*, hanc regulam proposuerunt, quod *unusquisque laicus distribuat pauperibus quinquagesimam partem annuorun redituum*, eo fere modo quo Episcopis, qui totum superfluum ex beneficio dare tenentur, præscripserant ut quartam partem hujus

licet qui in negotio denuntiationis propositionum ad S. Sedem, magnas partes egit : « Mirum quod (Vasquez) non etiam porro intulerit, quod ultro sequebatur : *Nullam ergo pene in modo obligationem eleemosynæ superesse* (!!) Namque obligatio plus dandi quam ex superfluo statui ordinarie, ut scitur, (non tamen ut a Vasquez explicatur) satis rara est ; atqui etc. » Præclarum sane exemplum sinceritatis !

annui reditus in favorem indigentium impenderent, quia nimirum hæc quarta pars censebatur superflua. En quorumdam præcipuorum verba : « Crederem satis, inquit Th. Tamburini, in Dec., lib. 5, c. 1, § 1, n. 17, si ex centum *aureis annuis* duos des, aut ex ducentis quatuor, sed non in eadem proportione, si multum tuæ excedant divitiæ. Vide omnino infra, lib. 8, tr. 1, c. 2, § 3, n. 14. » Ibi autem hæc habet : « Quoniam vero dixi..... quemlibet satisfacere præcepto de eleemosyna facienda pauperibus communibus, si det duos aureos quotannis ex centum aureis *quos forte habet*, quatuor ex ducentis, idem hic dici de eleemosynis (uxoris) debet. » Sporer, l. c., hanc Tamburini regulam approbat, deinde subdit : « Pro plebeis optimum *consilium* est ex *lucris quibusque* decimam partem seponere in honorem Dei pauperibus erogandam, tum in gratiarum actionem, tum pro impetranda benedictione in futurum. Id enim perfacile et sine dubio sufficiens est. » Viva, in prop. 12, n. 1. « In hoc tamen laici ab Ecclesiasticis differunt, quod isti, qui quidquid superest congruæ sustentationi debent in pios usus erogare, videntur crebrius ad id obligandi ; secus illi, qui possunt de superfluo status plurimum servare ad altiorem statum acquirendum. Propterea Tambur. probabiliter putat satisfieri a laicis huic obligationi, si quinquagesimam partem *annui reditus* in pauperes distribuant. Granadus vero, apud Dian. p. 4, tr. 4, resol. 254, probabiliter putat quod episcopi huic obligationi satisfaciant si quartam partem, et alii ecclesiastici si quintam vel sextam partem *annui reditus* beneficii ad sublevandos pauperes impendant, dummodo quod superfluum est congruæ sustentationi vel ad Dei cultum vel in usus pios erogent. » Mazzota, tr. 2, disp. 1, quæst. 2. « Inferes quinto, a laicis probabiliter satisfieri huic obligationi, si quinquagesimam partem *annui reditus* in pauperes distribuant..... Quoad ecclesiasticos Granadus apud Dianam..... probabiliter putat quod Episcopi huic obligationi satisfaciant

si quartam partem, et alii ecclesiastici si quintam vel sextam partem *annui reditus* beneficii ad sublevandos pauperes impendant, dummodo reliquum congruæ ad Dei cultum vel in alios pios usus erogent. » Tandem Roncaglia, tr. 6, c. 3 : « Quæ vero pars a divitibus ex superfluis proprio statui sit in eleemosynam eroganda, non tam facile est assignare : communis videtur illa opinio quæ obligat episcopum habentem superflua ad tribuendam pauperibus quartam partem *annui reditus* beneficii, alios vero ecclesiasticos ad quintam vel sextam partem, dummodo aliud, quod superfluum est congruæ, erogent vel in Dei cultum vel in usus pios. Quoad laicos habentes superflua proprio statui, sunt qui putant ab ipsis satisfieri obligationi de eleemosyna elargienda, si pauperibus distribuant quinquagesimam partem *annui reditus,* cæteris reservatis ad altiorem statum adipiscendum... »

Prædicta igitur regula, prout ab his auctoribus proponitur, intelligi debet de quinquagesima parte *annui reditus*, minime vero de *quinquagesima parte superflui,* ut luculentissime patet tum ex verbis ipsis, tum ex comparatione quinquagesimæ partis reditus bonorum quoad laicos cum quarta parte reditus ex beneficio quoad Episcopos. Hæc quidem regula sonaret quid absurdi si imponeretur ut necessaria ad impletionem præcepti et omnibus indiscriminatim aliquid possidentibus applicanda, sive superfluum habeant, sive non ; at nihil absurdi sonare videtur, si simpliciter exhibeatur tanquam optima ratio qua superflua habentes tuto et secure possint obligationi suæ satisfacere, quin teneantur sollicitius inquirere quænam præcise sint superflua et quota pars eorum sit pauperibus distribuenda.

S. Alphonsus, in opere Mor., lib. 3, n. 32, auctorum, quos supra citavimus, sententiam refert de quinquagesima parte annui *reditus* pauperibus eroganda (1). Verum in H. A.,

(1) *Vindices*, l. c., a. 3, post puerilem exclamationem, contendunt nomine *annui reditus*, ibi significari annuum reditum superfluum ; illudque probant

tr. 4, n. 19, paulo aliter loquitur : « Non tamen adest obligatio præstandi totum superfluum, sed sufficit si detur *quinquagesima pars annuorum proventuum qui supersunt,* seu duo in centena, ut probabiliter dicunt multi DD.; ita Roncaglia, Viva, Tamburini, Mazzota etc., et, si reditus sint pinguiores, admittunt minus quinquagesima parte (1). » Hinc Gury, n. 228 : « Probabilius tamen sufficere videtur erogare *quinquagesimam partem eorum quæ statui supersunt.* » Eodem modo Müller, lib. 2, p. 2, § 59. Jam demonstravimus auctores a S. Alphonso allegatos non agere de quinquagesima parte superflui, sed de quinquagesima parte reditus ; utrum autem vel unus theologus ante S. Alphonsum tradiderit regulam illam de quinquagesima parte superflui, plane ignoramus.

B. T. J.

ex eo quod S. Alphonsus supra dixerat *omne superfluum hujusmodi*, et quod nunc, memoratis quibusdam auctoribus, addit: *loco citato.* Verum hæc nullius sunt ponderis ; famosum enim illud *hujusmodi* referri potest non ad *superfluum* sed ad *pauperibus,* ut eo indicetur agi de pauperibus *communibus,* siquidem pauperibus qui versantur in necessitate gravi, dandum est totum superfluum si necessarium sit. Cæterum non est cur in hujusmodi nugis insistamus ; quid enim illi auctores intellexerint per annuum reditum, patet tum ex eorum verbis, tum ex dictorum contextu, ut ostendimus.

(1) *Vindices*, l. c., art. 3, n. 5, hæc Danielis Concinæ verba referunt : « *Omnia* superflua distribuenda Christus *jubet* et Patres clamant.... » An forte ad refellendum S. Alphonsum qui, dum Christus jubet dari *omnia*, docere audet non omnia danda esse, sed solummodo minimam partem, scilicet *quinquagesimam ?*

ÉTAT DU CLERGÉ DE FRANCE.

INAMOVILITÉ CANONIQUE.

On aurait pu penser, semble-t-il, après tout ce que les canonistes tant anciens que modernes ont dit sur la question de l'amovibilité d'une certaine classe de curés, après toutes les décisions émanées du Saint-Siége à ce sujet, et les diverses condamnations portées contre les adversaires de ce qui est établi sous ce rapport en France et en Belgique, on aurait pu croire, disons-nous, que la lumière était faite sur ce point de discipline, qu'il n'était plus nécessaire d'insister et qu'il n'y avait plus qu'à attendre patiemment que Rome changeât, si elle le juge opportun, l'ordre aujourd'hui existant en ces contrées. Imbu de cette idée, nous n'avions pas jugé nécessaire de donner de bien amples développements à la réponse que nous avons faite, en septembre dernier, à la question qui nous avait été proposée sur la légitimité de la situation actuelle du clergé en France, relativement au concours et à l'inamovilité des desservants. Mais voilà que nous recevons d'un succursaliste, abonné à cette *Revue*, une réclamation pressante où sont exposés divers arguments en faveur de la thè-e contraire à celle que nous avions soutenue. On exige que nous publiions cette pièce, et quoiqu'elle ne nous paraisse renfermer à peu près rien qui n'ait été déjà mis au jour, l'auteur nous paraissant de bonne foi et vivement désireux d'être éclairé, nous nous rendons à sa demande d'insérer sa lettre dans la *Revue*. Nous y joindrons notre réponse, et nous croyons pouvoir espérer qu'elle fera comprendre, surtout en ce qui concerne l'amovibilité des desservants, que la situation actuelle de la France sur ce point, n'a rien de contraire aux lois de l'Eglise. Voici cette lettre :

« Monsieur l'abbé,

« Permettez-moi de vous demander, dans l'intérêt de la science canonique, une réponse un peu plus explicite que celle que vous avez publiée dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, septembre 1873, numér

164, au doute proposé : *Peut-on dire que la situation du clergé en France, relativement à la loi du concours et de l'inamovibilité, est parfaitement légitime, en sorte que les évêques puissent,* tuta conscientia, *suivre la marche reçue pour la promotion aux titres paroissiaux et pour le changement des curés ? — Un curé qui, dans l'état actuel, se croirait lésé par un changement inattendu, pourrait-il faire appel au métropolitain ? Et ne peut-on pas sur ce point de discipline arguer du silence du Saint-Siége ?*

« Ce doute, comme vous le faites fort bien remarquer, a deux objets, dont chacun exige une solution qui lui soit propre.

« 1° D'abord, quant au concours, le concile de Trente, dont *beaucoup,* dit le concile du Vatican, *ont méprisé l'autorité, ou négligé les sages décrets ; de là des maux très-graves, sur lesquels nous ne pouvons retenir l'expression de notre douleur,* le concile de Trente ordonne expressément que toutes les églises paroissiales soient données au concours. Il excepte les cures de patronage et les cures unies, ainsi que celles qui sont de très-médiocre importance. Il ne distingue pas entre les *paroisses proprement dites* et celles que vous appelleriez sans doute *improprement dites.* D'après le concile, toutes les paroisses de collation libre sont inamovibles, et conséquemment sujettes au concours : on ne connaissait pas encore nos succursales modernes.

« Le docteur Bouix, il est vrai, est d'un avis contraire. Pour lui, le concile de Trente ne parle que des bénéfices curiaux, et non pas des paroisses amovibles, qui ne sont pas des bénéfices proprement dits. D'où il conclut que le concours n'est applicable qu'aux bénéfices curiaux ; c'est-à-dire aux paroisses inamovibles. Il appuie son opinion sur l'autorité de Giraldi, d'après lequel l'évêque n'est pas obligé d'avoir recours aux examinateurs synodaux, ni aux concours, pour examiner les curés amovibles ; il peut le faire par des examinateurs de son choix.

« Le docteur traduit mal le concile de Trente ; il n'y est nullement question de bénéfices curiaux, mais d'*églises paroissiales* : *et cum parochialis Ecclesiæ vacatio contigerit. — Adveniente vacatione alicujus ecclesiæ.* Or l'amovibilité du recteur n'empêche pas l'Eglise d'appartenir à la catégorie des églises paroissiales, dit la *Revue théologique* (Paris, Jouby, p. 159 et suiv.) — Quant à l'autorité de Giraldi, elle est loin de prouver le système de Bouix. Pour Giraldi, continue la *Revue* citée, ou plutôt pour Braschi, à qui appartient la citation de l'auteur,

l'amovibilité du curé prouve que la cure habituelle réside chez une autre personne : par conséquent Braschi ne parle pas des paroisses indépendantes, comme sont nos succursales actuelles, mais des paroisses unies à un collége, à un chapitre, à un monastère, etc. Les curés dont il est question ici ne sont donc pas, à proprement parler, des curés (1), mais des vicaires temporaires. *Nunc de parochis amovibilibus, amovibilitas vicarii temporarii exercentis parochiale munus, asserit curam animarum ibidem esse habitualiter penes eum qui deputat eum.* Or, je l'ai dit plus haut, le concile de Trente excepte formellement de la loi du concours les paroisses unies.

« Le concours est tellement prescrit pour toutes les cures de collation libre, que toutes les provisions faites en dehors de cette forme canonique sont nulles de plein droit : *Alias provisiones omnes, seu institutiones, prœter supra dictam formam factœ, surrepticiæ esse censeantur.* (Sess. XXIV, ch. XVIII)

« S. Pie V est encore plus explicite : *Nous déclarons, dit-il, nulles, invalides, d'aucune valeur passée ou présente, privées de tout droit ou titre, même coloré, à la possession, les collations, provisions et députations quelconques des églises paroissiales, faites par les évêques, archevêques ou autres collateurs, tant ordinaires que délégués, fussent-ils cardinaux de la sainte Eglise Romaine, ou légats et nonces du Saint-Siége, contre et en dehors de la forme prescrite par le saint concile de Trente, surtout en ce qui concerne la loi du concours. Nous déclarons ces paroisses ainsi occupées vacantes de plein droit.*

« D'après la teneur de ces lois, nos églises de France seraient donc vacantes de *plein droit*, et tous leurs pasteurs n'auraient pas même un *titre coloré*. Cette situation serait assurément fort grave, et l'on comprend qu'il *ne soit pas défendu de former des vœux pour le rétablissement de ce point de la jurisprudence canonique.* Vous semblez admettre, M. l'abbé, que rien, maintenant, ne s'oppose en France à l'observation de la loi du concours : vous indiquez même quelques-uns des inconvénients qui découlent de son infraction. Ce n'est pas vous, non plus, qui auriez la tentation d'arguer du silence du Souverain Pontife

(1) Pourquoi ne les reconnaîtrait-on pas comme vrais curés, puisque de l'aveu de tous, comme on le verra plus loin, ils en ont les pouvoirs ?

en faveur de la violation de cette loi importante. Vous savez trop que e silence seul du législateur ne suffit pas pour abroger une loi (1). Ceci est vrai surtout pour les lois ecclésiastiques. Le Souverain Pontife garde souvent pendant de longues années un douloureux silence sur la transgression des lois canoniques. Il recule quelquefois dans l'intérêt des âmes devant une mesure rigoureuse ; il attend des circonstances plus favorables qui lui permettent de rendre sans secousses trop violentes, aux lois de l'Eglise méconnues, leur autorité et leur empire.

« 2° Quant à l'inamovibilité, elle n'est certainement pas de droit divin. D'après vous, M. l'abbé, elle ne serait pas même de droit ecclésiastique. *Sans doute*, dites-vous, *la règle d'après les saints canons, est que les titulaires des paroisses sont inamovibles, quand elles n'ont pas été établies sur un autre pied ; mais les saints canons n'interdisent pas qu'on en établisse dans d'autres conditions ; ils permettent d'en ériger avec des titulaires que les évêques puissent changer lorsqu'ils le jugent à propos, sans recourir aux formalités rigoureuses exigées pour la destitution des cures inamovibles.*

« Je serais curieux de connaître ces canons. Donc l'inamovibilité n'est pas une règle qui oblige, puisqu'elle n'est pas nécessaire. Donc l'existence de ces sortes de paroisses n'est pas une contravention aux règles canoniques, etc. Mais alors, M. l'abbé, n'avez-vous pas tort d'ajouter : *Nous ne disons pas pour cela que les évêques puissent les destituer ou les changer par caprice, pour les punir, sans qu'ils aient rien fait pour mériter ce châtiment, surtout lorsqu'ils n'ont fait que remplir leur devoir, ayant peut-être préféré se conformer aux ordres du chef de l'Eglise, plutôt qu'à des ordonnances ou des commandements qui y seraient contraires.* Pourquoi les évêques n'agiraient-ils pas de la sorte, si les paroisses étaient établies dans de telles conditions ? Bouix n'enseigne-t-il pas que les curés amovibles peuvent être révoqués *sine causa* ? (2).

(1) Nous savons et nous pensons, avec le commun des auteurs, que ce silence peut suffire après le temps requis pour la prescription dans les matières prescriptibles, si toutes les conditions se trouvent réunies.

(2) Autre chose est de dire que les curés amovibles peuvent être révoqués *sine causa* qu'on soit obligé de prouver devant un tribunal, et autre chose est de prétendre qu'on peut faire cette révocation *par caprice, pour punir*. Il

Pour les curés amovibles, l'appel au métropolitain n'est pas admis (1). Le recours seul au Souverain Pontife est possible. Mais en présence d'un fait accompli, le recours ne peut être suivi que d'une remontrance à l'évêque, et le curé qui voudrait attendre l'effet de son recours se verrait au besoin arraché de son presbytère par la force publique.

« La perpétuité est la première et la plus ancienne condition de la paroisse. Le Père Thomassin consacre tout un chapitre à prouver que les curés et les autres bénéficiers n'étaient pas amovibles au gré de l'évêque, pendant les cinq premiers siècles (2). Or la paroisse était loin d'être instituée comme elle l'est aujourd'hui, puisque le concile de Verneuil en 755, composé de presque tous les évêques de France, défend qu'il y ait de baptistère public dans aucune paroisse, sinon du consentement de l'évêque. Il défend également aux prêtres de baptiser sans la permission de l'évêque, hors le cas de nécessité. En lisant le droit canonique, on est frappé de l'insistance avec laquelle les conciles et les papes s'élèvent contre les infractions à cette règle de l'inamovibilité des pasteurs. Il est même à présumer que ces paroisses amovibles qui furent supprimées à Rome sous le pontificat de Léon XII, tenaient à la même cause, à l'infraction de la loi (3).

« A cette loi générale on trouve deux exceptions prévues par le droit. La première est relative aux cures unies, dont les vicaires ou curés sont amovibles, s'ils sont religieux, liés à leur supérieur par leur vœu d'obéissance. Or il s'agit ici, non pas des curés primitifs qui sont perpétuels, mais des vicaires-curés chargés de la cure actuelle des âmes. Quel rapport y a-t-il entre ces vicaires-curés réguliers, et les curés de nos succursales ? Nos succursales sont-elles unies à des cha-

nous semble qu'il est facile de comprendre la différence qu'il y a entre ces deux assertions.

(1) On peut induire le contraire du ch. x, sess. XXIV, du concile de Trente.

(2) Il ne s'agit pas des curés dans ce chapitre, mais des clercs et des bénéficiers. On n'a qu'à le lire, tom. III, ch. XV.

(3) Ne doit-il pas paraître étrange qu'il y eût à Rome des paroisses amovibles sous les yeux des papes, contrairement aux lois qui les auraient prohibées ?

pitres, à des monastères ? et nos succursalistes et desservants, comme on les appelle, sont-ils des religieux *ad nutum superioris ?*

« Cependant, grâce à la manière ingénieuse dont ce sophisme est présenté, il a toutes les apparences d'un argument sérieux pour nous autres Français trop peu versés dans l'étude du droit. Voilà ce qui explique la clause du concile de Trente : *Aut alio utiliori modo, prout loci qualitas exegerit* (sess. XXIV, ch. XIII). Le concile ordonne de préposer à chaque paroisse distincte un curé propre et perpétuel : *Unicuique suum* PERPETUUM *peculiaremque parochum assignent*, à moins qu'il ne s'agisse des cures unies (1), auquel cas les évêques auront soin d'établir, dans ces cures unies, des vicaires perpétuels ou amovibles selon qu'ils seront séculiers ou réguliers. (Consulter de Luca, M. Maupied, tom. I, col. 1209, et le docteur André, *Exposition*, p. 151.)

« La deuxième exception regarde les églises de patronage. On sait que les volontés des fondateurs sont souveraines, fussent-elles contraires au droit commun. Une paroisse serait donc légitimement amovible si le patron avait inséré dans l'acte de fondation la condition de l'amovibilité (2).

« Cependant, il est à remarquer que la Rote n'admet pas facilement ces sortes de conditions : *Rota tamen, ut testatur Gonzalez, postquam eadem ex causa dubitasset num laicus fundans Ecclesiam parochialem posset parochum constituere ad nutum revocabilem, in partem negativam inclinavit.* Pyrrhus Corradus ajoute : *Sic in earumdem parochialium ecclesiarum erectione, non debet admitti manualitas, seu ad nutum remotio, cum illæ debeant conferri in perpetuum, non obstante quacumque contraria consuetudine.* (*Praxis benef.*, lib. III, ch. I, n° 2, et ch. IX, n° 39, *et seq.*)

« On comprend que cette condition n'est possible qu'avec le consentement de l'évêque ; mais une fois admise, elle est obligatoire, et la Sacrée Congrégation se trouve dans la nécessité de la faire observer. Voilà ce qui explique l'affaire de Séville et de Calahora en Espagne, dont nos casuistes modernes se sont emparés avec tant d'empresse-

(1) Il est manifeste que le concile, à l'endroit cité, ne parle pas des paroisses unies. Il n'y a qu'à lire le passage cité pour s'en convaincre.

(2) Pourvu toutefois qu'il ne se fût pas réservé pour lui-même, s'il était laïque, la faculté de révoquer le titulaire *ad nutum*.

ment (1). (Voir l'abbé André, notes sur Thomassin, tom. III, p. 314, et Pelletier, *Semaine du Clergé*, p. 688.)

« Mais nos succursales sont-elles des cures de patronage ? Quels en sont les fondateurs ? Nos évêques, répond Bouix. — Nos évêques ont donc bâti et doté nos succursales ? — Comment, n'agissant que comme délégués du Saint-Siége, étaient-ils autorisés à insérer dans la fondation la clause *ad beneplacitum ?* — A cette question, Bouix ne répond plus.

« Ces deux exceptions à la règle générale ont disparu à la restauration du culte; et, d'après le concordat, nous n'avons plus que des cures selon le droit commun, et par là même inamovibles. On ne trouvera la clause de la manualité, ni dans le concordat, ni dans les pouvoirs donnés au légat du Saint-Siége (2), ni même dans les articles organiques et les autres lois civiles.

« Vous invoquez, M. l'abbé, l'autorité du Saint-Siége, qui, à plusieurs reprises a improuvé les écrits de plusieurs prêtres *qui traitaient la question de l'amovibilité, et a défendu d'attaquer l'organisation actuelle des paroisses en France et en Belgique, jusqu'à ce que Rome en eût ordonné autrement.* Ceci a besoin d'explications.

« Le Saint Père a blâmé des livres réclamant l'inamovibilité, d'abord parce que ces livres avaient été publiés sans l'*imprimatur.* Le Saint-Siége doit être censé ignorer les entraves apportées à la publication des ouvrages traitant de certaines matières. Ensuite parce que les auteurs n'avaient pas tenu compte de la dispense temporaire accordée aux évêques, et qu'ils pressaient l'exécution de la loi, exécution dont le Saint Père s'est réservé l'opportunité. Mais il n'a jamais été défendu

(1) Même les anciens canonistes ont argué de cette situation des diocèses d'Espagne, pour démontrer que l'amovibilité des curés n'est pas contraire aux canons. Voir, dans les *Analecta*, ce que dit à ce sujet Pignatelli (10e liv., col. 1613, etc).

(2) Il n'était pas nécessaire que cette clause fût exprimée dans le concordat ou dans les pouvoirs donnés au légat ; il suffisait qu'il n'y eût rien dans le concordat et dans les pouvoirs du légat qui s'opposât à l'établissement de paroisses amovibles, ainsi que nous le dirons tout-à-l'heure. Quant aux articles organiques, nous ferons voir aussi ce qu'il faut penser de l'assertion de l'auteur de la lettre.

de traiter la question théoriquement et de la traiter selon les vrais principes.

« L'évêque de Liége avait proposé le doute suivant :

« *An, attentis præsentium rerum circumstantiis, in regionibus in quibus, ut in Belgio, sufficiens legum civilium fieri non potuit immutatio, valeat, et in conscientia obliget usque ad aliam Sanctæ Sedis dispositionem, disciplina inducta per concordatum anni* 1801, *ex qua Episcopi rectoribus ecclesiarum quæ vocantur succursales, jurisdictionem pro cura animarum conferre solent ad nutum revocabilem, et illi, si revocentur et alio mittantur, teneantur obedire ?*

« L'évêque de Liége ne demandait qu'une dispense temporaire à la loi de l'inamovibilité (1) : *Usque ad aliam Sanctæ Sedis dispositionem.* Cependant ce pouvoir de révoquer et de transférer *ad nutum* les innombrables desservants de France et de Belgique parut si excessif à la Sacrée Congrégation, qu'elle fit parvenir à l'évêque de Liége sa résolution de ne donner aucune réponse, s'il ne mettait des bornes à ce pouvoir absolu. L'évêque ajouta alors la clause suivante : *Cæterum Episcopi hac rectores revocandi vel transferendi auctoritate haud frequenter et non nisi prudenter ac paterne uti solent, adeo ut sacri ministerii stabilitati quantum fieri potest, in hisce rerum adjunctis, satis consultum videatur.*

« La dispense fut accordée à ces conditions et en ces termes : *Ex audientia Sanctissimi, die* 1 *Maii* 1845, *Sanctissimus Dominus Noster, universa rei, quæ est in precibus, ratione mature perpensa, gravibusque ex causis animum suum moventibus.., benigne annuit ut in regimine ecclesiarum succursalium, de quibus agitur, nulla immutatio fiat, donec aliter a Sancta Sede statutum fuerit.*

« Conformément à la demande, la dispense est temporaire. Cette dispense suppose une loi toujours en vigueur. Si l'amovibilité n'était pas contraire au droit commun ; si, comme le prétend Bouix, les évêques français et belges avaient eu le pouvoir d'ériger des paroisses

(1) Qu'il ait été question de dispenses dans la demande de l'évêque de Liége et dans la réponse qui lui a été faite, c'est une assertion purement gratuite, comme il est facile de le voir, et comme nous le montrerons plus loin.

amovibles, le Saint-Siége n'avait qu'un mot à dire : *Suivez la coutume, puisqu'elle est conforme au droit*. Au lieu de cette réponse catégorique, le Saint Père veut imposer des limites à ce pouvoir excessif, il pèse mûrement toute l'affaire, et cédant à des raisons puissantes, il accorde une dispense provisoire de la loi canonique sur l'inamovibilité.

« Toute cette procédure ne renverse-t-elle pas le système de ceux qui prétendent que l'amovibilité des paroisses de collation libre n'est pas contraire au droit commun ?

« Il y aurait peut-être lieu de rechercher si les causes alléguées pour obtenir la dispense étaient véritables. Il ne serait pas difficile, en effet, de démontrer que les lois civiles et organiques supposent l'inamovibilité des curés desservants, au lieu de s'y opposer : et alors que devient le *sufficiens legum civilium fieri non potuit immutatio* ? La supplique ne fait valoir que cette raison ; si le motif tiré des lois civiles n'existait pas, la dispense serait obreptice et radicalement nulle. Mais admettons la validité de la dispense.

« La dispense était nécessaire pour légitimer *ad tempus* l'état actuel des curés desservants, et elle ne l'autorise qu'à la condition que les changements n'auraient lieu que rarement, prudemment, paternellement, de façon à sauvegarder suffisamment la stabilité du ministère ecclésiastique. Elle serait donc nulle dans les cas contraires, et en particulier si la stabilité du ministère ecclésiastique était compromise, d'après l'opinion de juges sérieux, impartiaux et compétents.

« Conclusion : la loi sur l'inamovibilité des curés desservants existe. Une dispense suspend aujourd'hui, en France et en Belgique, l'obligation rigoureuse de cette loi : mais elle ne la suspend 1° qu'*ad tempus*, 2° selon la valeur de la raison alléguée, et 3° selon les conditions restrictives de la supplique et de la dispense.

« Je vous prie d'agréer, M. l'abbé, etc. »

B...

Entrons maintenant en discussion sur les différentes assertions contenues dans la lettre qu'on vient de lire.

I. Et d'abord, quant au *concours*, nous n'avons pas révoqué en doute l'obligation de suivre sur ce point les prescriptions du concile de Trente ; nous avons affirmé seulement qu'en réorganisant les paroisses à l'époque du concordat, les évêques étaient dans l'impossibilité morale

de mettre à exécution ce point de discipline ; la raison n'a pas besoin d'être indiquée ; elle est manifeste ; et l'on sait que *ad impossibile nemo tenetur*. Cette impossibilité morale a pu exister encore pendant d'assez longues années. Nous avons néanmoins émis le doute que la difficulté doive encore être réputée existante, mais nous avons dit que, tant que l'épiscopat ne changerait pas la pratique qu'il a suivie jusqu'à ce jour, le clergé du second ordre (le Saint-Siége gardant le silence) pouvait s'en référer sur ce sujet à la sagesse de nos prélats, sans appréhender que les provisions délivrées aux titulaires soient nulles : il n'est pas à présumer, en effet, que, dans une chose aussi importante, le Saint-Siége, informé comme il l'est certainement, ne valide pas les pouvoirs d'un si grand nombre de pasteurs élus en dehors des prescriptions du concile de Trente. — Nous avions dit que la nécessité du concours prescrit par le concile ne concernait que les paroisses proprement dites, dont les titulaires sont inamovibles. M. B. ne paraît pas différer de sentiment avec nous sur ce point de la question, bien qu'il prétende que cette loi du concours atteint nos succursalistes : il convient en effet que le concile excepte les curés-vicaires chargés de desservir les paroisses unies, et qu'il n'astreint à cette mesure les titulaires de nos succursales que parce que, à ses yeux, ces titulaires sont de droit inamovibles. Si donc, comme nous le ferons voir tout-à-l'heure, cette prérogative ne leur appartient pas, on ne peut pas dire que la collation de ces sortes de paroisses, faite en dehors du concours voulu par le concile, soit contraire aux prescriptions canoniques.

En attendant que nous ayons démontré que l'amovibilité de nos desservants n'a rien qui soit contraire aux saints canons, qu'il nous soit permis de mentionner ce que dit M. l'abbé Pierret, dans son opuscule de l'*Amovibilité des desservants* (1).

« En 1851, Mgr l'évêque de Liége résolut de rétablir, de sa propre autorité, le concours pour la collation de toutes les cures de son diocèse, aussi bien des cures amovibles que des cures inamovibles, et le réglement qu'il fit sur la question fut publié dans les statuts du synode de la même année, lesquels furent approuvés à Rome. Ce mode de collation des cures n'a duré que jusqu'en 1854. Le 13 février de cette

(1) Page 55.

dernière année, Pie IX, à la demande de l'évêque, *rescribendum mandavit : Attentis peculiaribus circumtantiis, circa ecclesias quæ* SUCCURSALES *nuncupatur, non mutandum esse quod olim obtinebat, ita ut earum rectores libere ab ordinario eligi possint, et maneant ad nutum amovibiles. — Quoad parochiales ecclesias, titulo stabili conferri solitas (primarias dictas), voluit ac decrevit Sanctissimus Dominus eas in posterum ad tramites Tridentinæ Synodi gubernandas tribui omnino debere* (1). »

II. Sur la question de l'inamovibilité des curés, M. B. convient qu'elle n'est pas de droit divin ; mais il prétend qu'elle est de droit ecclésiastique et que les évêques ne peuvent créer des paroisses qu'à la condition d'y établir des titulaires inamovibles ; et, par ce que nous avons dit dans le numéro de septembre dernier, que les saints canons n'interdisent pas l'érection des paroisses faite sur un autre pied, c'est-à-dire avec titulaire amovible, *je serais curieux*, nous dit-il, *de connaître ces canons.*

Mais d'abord, je pourrais lui répondre que ce n'est pas à moi à produire des canons qui autorisent l'établissement de paroisses amovibles : c'est à ceux qui, comme M. B., nient qu'on le puisse, de faire connaître les lois de l'Eglise qui le défendent : car si on ne peut montrer qu'il existe des lois de ce genre, il résulte qu'il n'est pas vrai qu'il soit interdit de créer des curés amovibles. Or, ce qui n'est pas interdit est permis par là même, sans qu'on soit obligé d'alléguer aucune loi positive à l'appui.

Quelle est donc la loi qui prohibe la création de paroisses avec titulaires amovibles ?

Ce n'est pas la loi divine, M. B. en convient ; et cela a été d'ailleurs démontré jusqu'à la dernière évidence par une foule de canonistes, et résulte en particulier de ce fait que l'Eglise ayant pu se pas-

(1) Voir encore sur l'exemption du concours pour la nomination aux succursales les *Analecta* 10e liv, col. 1646 ; et la citation d'Ubaldo Giraldi dans M. Pierret, *ibid.* p. 26, où il est dit : *Pro vero parocho amovibili examinando, non tenetur ordinarius uti examinatoribus ; sed uti potest quibus ipse maluerit : nec pariter fieri debet concursus.* (S. Congr. Conc., 12 janv. 1619.) La Sacrée Congrégation ne distingue pas, on le voit, entre les cures amovibles indépendantes, et les cures amovibles des paroisses-unies.

ser de curés pendant des siècles, Dieu ne l'a pas obligée à en établir, et, par conséquent, lui a laissé la faculté de le faire dans les conditions qui lui paraîtraient convenables, avec ou sans l'inamovibilité.

La perpétuité, dit M. B. est la plus ancienne condition de la paroisse : le Père Thomassin consacre tout un chapitre à prouver que les curés et autres bénéficiaires n'étaient pas amovibles au gré de l'évêque pendant les cinq premiers siècles. Mais si alors, comme en convient M. B. (1), les prêtres ne pouvaient pas même baptiser sans la permission de l'évêque, hors le cas de nécessité ; si même, comme M. Bouix l'affirme, avec le Père Thomassin et tous les auteurs qui connaissent l'antiquité, ils ne pouvaient ni célébrer les saints mystères sans l'évêque, ni annoncer la parole de Dieu qu'avec l'autorisation de l'évêque, peut-on dire que les prêtres ainsi délégués étaient vraiment curés ? — Par curé, même celui d'une paroisse-unie, que M. B. avoue être amovible, n'entend-t-on pas toujours un prêtre qui a le pouvoir, en vertu de son office, de baptiser, d'administrer les sacrements aux fidèles, d'annoncer la parole de Dieu, de célébrer les saints mystères, sans avoir besoin de permission de l'évêque, et avec l'obligation imposée aux habitants de la paroisse de recourir à son ministère pour toutes ces choses? S'il n'y avait rien de tout cela dans les premiers siècles, il n'y avait donc pas de curés, mais seulement des évêques et de simples prêtres. Le Père Thomassin en convient lui-même expressément (2) ; et alors comment ose-t-on lui imputer d'avoir dit que, pendant les cinq premiers siècles, des curés, qui n'existaient pas, étaient cependant inamovibles ?

Qu'il ait pu dire, et qu'il ait dit en effet que, par leur ordination, les prêtres et même les autres clercs étaient attachés à certaines églises ou à leur diocèse, et que l'évêque ne pouvait briser ce lien malgré eux, sans un procès en règle : à la bonne heure. Il en est de même aujourd'hui du titre d'ordination ; mais cela est totalement étranger, on le voit, à la question de l'inamovibilité des curés.

La perpétuité résulterait-elle de la nature des fonctions attachées à cet office ? — Nous venons de dire quelles sont ces fonctions Peut-on

(1) Et le Père Thomassin lui-même, t. I, ch. 22, n° IV.

(2) *Ibid.*. n° 1

prétendre qu'il soit essentiel que celui qui est chargé de les remplir, soit inamovible ? — Qu'il puisse être avantageux aux paroisses, qu'il le soit, nous ne voulons pas le contester. Nous nions seulement qu'il soit absolument requis qu'il doive être dans ces conditions ; et M. B. ne peut se refuser à admettre cette assertion, à moins qu'il ose dénier à l'Eglise la faculté d'établir des curés avec des pouvoirs révocables : prétention qui certainement n'est pas la sienne, puisqu'il serait en contradiction manifeste avec lui-même.

En effet, tout en prétendant que les curés sont de droit inamovibles, M. B. admet, comme on l'a vu, deux exceptions à la règle générale. La première relative aux cures unies, qui peuvent être desservies par des vicaires ou curés amovibles ; la seconde concernant les églises de patronage, si le fondateur y a mis la condition que le titulaire serait amovible. M. l'abbé suppose avec raison que le consentement de l'évêque est alors nécessaire, mais il faut supposer de plus que le patron qui se réserve le droit de révoquer ce titulaire est ecclésiastique, l'Eglise n'autorisant pas à subordonner aux laïques ses fonctionnaires : c'est ce qui explique sans doute les paroles de Pyrrhus Corradus, et la décision de la Rote citée par Gonzalez ; car plusieurs fois le tribunal de la Rote, et nous en citerons quelques exemples un peu plus loin, s'est prononcé en faveur de la légitimité des curés amovibles.

Voilà donc deux exceptions, admises par M. l'abbé, à la loi de l'inamovibilité. Or les titulaires ainsi exceptés, exerçant, de l'aveu de tous, toutes les fonctions du ministère paroissial, et étant tenus à toutes les obligations des curés, astreints comme eux à la résidence, et, d'après Benoît XIV (1) lui-même, obligés comme les curés, les dimanches et les fêtes, d'appliquer à leurs ouailles le saint sacrifice de la messe, on en doit conclure évidemment que la nature des fonctions curiales n'est pas incompatible avec l'amovibilité. Nous avons lieu de croire que M. l'abbé sentira toute la force de cet argument et conviendra avec nous que l'Eglise, qui a admis les deux exceptions précitées, a pu aussi en admettre d'autres.

Mais est-il vrai qu'elle en ait admis au-delà de ces deux ? — Avant

(1) Bulle *Cum semper*, du 19 août 1744. On peut la lire au commencement du t. 1, de la Morale de S- Liguori.

tout autre examen, nous serions étonné que l'évêque, à qui l'Eglise permet d'ériger une paroisse avec un titulaire amovible, lorsqu'elle est fondée dans cette condition par un patron ecclésiastique, n'eût pas le pouvoir d'en agir de même toutes les fois qu'il peut se procurer les ressources nécessaires à la desserte d'une paroisse quelconque. Sur quoi donc se fonderait-on pour lui dénier ce pouvoir ? N'est-il pas le propre pasteur de tout le diocèse ? N'a-t-il pas, en conséquence, le droit de remplir dans toute leur étendue toutes les fonctions paroissiales, ainsi que le faisaient les évêques durant les trois ou quatre premiers siècles ? Or, ce qu'il peut faire par lui-même, ne peut-il pas donner à d'autres, aptes à ce ministère, le pouvoir de le faire ? — Il peut établir des cures avec titulaires inamovibles ; pourquoi n'en pourrait-il créer avec des prérogatives moins étendues, avec des curés dont il se serait réservé la révocation lorsqu'il le jugerait opportun ? Ne peut-il pas croire avec fondement que ce genre d'institution peut avoir quelquefois ses avantages, être utile aux paroisses, et même à ceux qui sont chargés de les administrer ?

Mais les saints canons ne lui reconnaissent pas ce pouvoir.—Quels sont, encore une fois, les canons qui le lui refusent ? Y en a-t-il d'autres que ceux qui sont énumérés longuement dans M. Bouix (1), dans les *Analecta* (2), etc. ? Mais les auteurs cités dans ces deux ouvrages, tels que Pignatelli, le card. De Luca, etc., démontrent que les canons allégués en faveur de la thèse de l'inamovibilité ne prouvent qu'une chose, savoir qu'il y a dans l'église des bénéfices et des cures dont les titulaires sont inamovibles, et ne peuvent en être dépouillés malgré eux, sans une procédure en règle. Aucun ne dit qu'il ne peut exister des curés dans d'autres conditions, des curés qui peuvent être révoqués, lorsque l'évêque le juge nécessaire ou convenable. Faut-il remettre sous les yeux les preuves que ces canonistes en donnent ? —Nous croyons cela superflu, et nous renvoyons aux deux ouvrages ci-dessus indiqués. Les canons allégués contre nous étant donc loin de prouver la thèse que notre contradicteur défend, c'est à lui, s'il prétend qu'il en existe d'autres plus décisifs, de les produire au grand jour. Jusque-là il ne peut

(1) *De Parocho*, p. 210, etc.

(2) 10e Livr., sept. 1855, col. 1610 et suivantes.

prétendre que la situation actuelle de l'église de France soit anormale à cause de l'amovibilité des desservants. Nous pourrions donc borner là notre réponse à la lettre qui précède ; mais allons plus loin, et montrons que, non-seulement l'église ne défend pas d'ériger des paroisses avec titulaires amovibles, mais qu'elle le permet positivement, que telle a été sa pratique dans bien des circonstances, longtemps avant notre concordat, et que cette pratique est confirmée par le Concile de Trente et par des décisions très-formelles du Saint-Siége.

En preuve de l'usage très-ancien de l'Eglise de faire exercer par des prêtres amovibles le ministère paroissial, on peut alléguer l'usage non contesté, à partir du IXe ou Xe siècle (1), de députer des prêtres révocables dans les paroisses unies ; pratique qui a pu être critiquée ou même improuvée par certains conciles particuliers. mais qui ne l'a pas été par l'église universelle. Cette pratique existait en France comme ailleurs, avant le Concile de Trente. Une bulle de Sixte IV permet au chapitre de Chartres de mettre des curés amovibles (*ad nutum*) dans l'église de S. Saturnin. « Plus d'un siècle après le Concile de Trente, est-il dit dans les *Analecta* (2), un grand nombre d'églises paroissiales avaient encore des curés qui ne recevaient pas l'institution canonique, et qui exerçaient la cure des âmes en vertu d'une simple commission révocable. »

L'édit royal du 26 janvier 1686, qui abolit tout ce qui restait de curés amovibles, en est une preuve convaincante, où l'on voit même que la suppression qui en a été faite n'était pas très-canonique, n'étant opérée que par le pouvoir séculier, autorité incompétente en la matière. De plus, cette suppression n'eut lieu que pour les curés amovibles séculiers, et n'atteignit pas les curés amovibles réguliers, qui ont existé en France jusqu'à la révolution de 1789 ; et, nonobstant cette suppression, il y a eu en France un grand nombre de succursales. M. Pierret affirme que le diocèse de Reims possédait, en 1788, 505 cures, 215 *succursales* et 25 vicariats séparés. Le mot desservant signifiait autrefois, dit-il, un administrateur ; mais il signifiait aussi un curé amovible, comme le

(1) Thomassin, ch. 27, nos V-IX, p. 490-493. Cet auteur croit que l'origine de ces sortes de curés-vicaires date du temps de Charlemagne.

(2) 10e livr. sept. 1855, col. 1628.

prouve le 10e décret du synode d'Arras de 1684 : « Lorsque nous met » tons des desserviteurs dans les paroisses, notre intention est qu'ils » aient, pendant le temps de leur desservitude, le même pouvoir que » s'ils étaient curés titulaires. Ils étaient donc curés dans toute la force » du terme, mais curés amovibles (1). » Il y avait plusieurs de ces curés amovibles dans le Comtat, avant la Révolution, ainsi qu'on le voit dans un bref de Pie VI, daté du 2 octobre 1778, dont on peut lire des extraits à la col. 1646 des *Analecta*, livraison ci-dessus indiquée. En Allemagne, d'après les mêmes *Analecta*, Clément XI, en 1721, unit certaines églises paroissiales au monastère de Waldsassen, avec la faculté expresse, donnée à l'abbé, de les régir par des prêtres religieux ou séculiers *ad nutum*. En 1741, Benoît XIV unit, dans les mêmes conditions, sept églises paroissiales au monastère de Gengebach, et voici en quels termes il s'exprime : « Perpetuo unimus, annectimus et incorporamus, » tum in spiritualibus tum in temporalibus, memoratas septem paro- » chiales ecclesias, nempe, etc.; illasque sic unitas, annexas et incor- » poratas Abbati et monachis monasterii prædicti perpetuo subjicimus, in » quibus parochialibus ecclesiis sic subjective unitis, modernus et pro » tempore existentes dicti monasterii Gergenbacensis semper te- » neantur deputare in vicarium, *ad sui nutum amovibilem*, pro unaqua- » que ex dictis ecclesiis, unum presbyterum, sive secularem sive regu- » larem, prævio examine a Venerabili Fratre Nostro, seu pro tempore » existente, Episcopo Argentinensi habendo, idoneum repertum ad » exercendam curam animarum (2). »

En Italie, est-il dit encore dans les mêmes *Analecta* (3), il y a eu constamment un certain nombre de curés amovibles, exerçant la cure des âmes dans les paroisses-unies. On peut voir dans les notes de Giraldi sur Barbosa une foule de décisions relatives aux diverses parties de l'Italie. Dans sa décision 258e, la Rote reconnaît que l'archiprêtre de Castel-Réal est le recteur de tout un vaste territoire, et qu'il peut en faire desservir les paroisses par des vicaires amovibles. Mgr Lucidi, dans son 3e volume *de Visitatione sacrorum Liminum* (4), rapporte une

(1) Ouvrage cité ci-dessus, p. 30.
(2) *Analecta*, ibid., col. 1628.
(3) Ibid., col. 1627.
(4) N° XXIV, p. 243, etc.

cause relative à l'ancienne ville épiscopale du royaume de Naples nommée Bitello, réunie à l'archevêché de Bari en 1818. La cure des âmes dans cette église, exercée très-anciennement par les chanoines en commun, le fut, à partir de 1600, par l'archiprêtre, député à ce ministère d'une manière révocable par le chapitre. L'archevêque ayant voulu rendre permanente cette députation, éprouva de l'opposition de la part des chanoines; et, l'affaire ayant été portée à Rome, la Sacrée Congrégation du Concile déclara le 29 août 1857 qu'il n'y avait pas lieu de rien innover dans le mode de députation suivi jusqu'alors.

Et qu'on ne pense pas qu'on ne puisse établir des curés ainsi amovibles que dans les paroisses-unies : outre les décisions rotales relatées dans les *Analecta* (1), qui prouvent qu'à Séville l'archevêque était en possession de ne placer dans les paroisses de son diocèse que des curés révocables, on remarque la même chose à Pampelune, Calahora et quelques autres diocèses d'Espagne. Le *Thesaurus resolutionum* de la Sacrée Congrégation du Concile offre l'exemple, en 1841, d'un évêque d'Italie, celui de Gallipolis, ayant été, jusqu'alors, et de temps immémorial, le curé universel de tout son diocèse ; à cette époque il désira ériger deux de ses paroisses avec titulaires inamovibles, ce qu'il put faire avec l'autorisation de la Sacrée Congrégation.

Il est donc bien constaté que la pratique de nommer des curés amovibles est fort ancienne. Or, loin que cette pratique ait été condamnée par l'Eglise et le Saint-Siége (2), elle a été positivement autorisée par l'une et l'autre.

Et d'abord on ne contestera pas que l'Eglise, dans le Saint Concile de Trente, n'ait permis de faire desservir les paroisses unies par des curés révocables. Voici en effet ce qu'on lit dans le ch. 7, sess. VII, *De reform.* : « Beneficia curata, quæ cathedralibus, collegiatis, seu aliis » ecclesiis, vel aliis monasteriis, beneficiis seu collegiis, aut piis locis » quibuscumque perpetuo unita et annexa reperiuntur, ab ordinariis

(1) Ibid. col. 1619 et suiv.

(2) On peut citer sans doute des conciles particuliers qui blâment cette pratique ; mais outre que ces Conciles ne sont que particuliers, on peut voir dans M. Bouix, *De Parocho*, p. 210 et suiv., que ce n'est pas le droit de révocabilité réservé à l'Evêque qui est blâmé, mais celui réservé aux curés primitifs.

» locorum annis singulis visitentur, qui sollicite providere procurent » ut per idoneos vicarios, etiam perpetuos, nisi ipsis ordinariis pro bono » ecclesiarum regimine aliter expedire videbitur, ab eis cum tertiæ » partis fructuum, aut majori vel minori, arbitrio ipsorum ordinario- » rum, portione, ibidem deputandos, animarum cura laudabiliter exer- » ceatur. » Il est manifeste que, tout en laissant aux évêques la faculté de permettre la députation de vicaires perpétuels dans les églises unies, ce décret les autorise également, et même plus spécialement, à n'y faire placer que des vicaires temporaires, et par conséquent révocables. Ces mots *etiam perpetuos*, donnent à entendre, en effet, que les vicaires perpétuels ne sont que l'exception, et par là même que l'établissement des vicaires amovibles est la règle ordinaire que l'on est autorisé à suivre. La même chose est supposée dans le chapitre XI de la session XXV, *de Regular.*, où ayant à parler des monastères d'hommes ou de femmes auxquels la cure des âmes est annexée, le saint concile exige que les supérieurs des monastères ne puissent députer des vicaires, même amovibles qu'avec le consentement des évêques : *Nec ibi aliqui, etiam ad nutum amovibiles, deputentur, nisi de ejusdem* (Episcopi) *consensu.* On voudra bien remarquer que le concile ne permet pas seulement de choisir ces vicaires amovibles parmi les réguliers, mais qu'il s'exprime d'une manière générale et permet de choisir tout vicaire apte au saint ministère, *vicarios idoneos*, sans exclure aucune classe de prêtres.

Mais, nous dit notre contradicteur, quel rapport y a-t-il entre ces vicaires, curés d'églises annexées, et les curés de nos succursales ? — Nous répondons que nous ne voyons pas d'autre différence entre eux si ce n'est que les prêtres dont parle le concile dans les deux chapitres précités, sont attachés à des paroisses unies, et que ces derniers sont préposés à des succursales : les pouvoirs des premiers sont les mêmes que ceux des seconds ; ils exercent le ministère paroissial en leur nom et au même titre que les desservants. Or, si les curés-vicaires peuvent être amovibles sans infraction des saints canons, pourquoi y aurait-il violation des lois de l'Eglise dans l'établissement des desservants révocables ?

Ah ! nous dit-on, c'est que le saint concile ne permet les curés révocables que dans les paroisses unies : quant aux paroisses indépendantes, il exige qu'on n'y prépose que des curés perpétuels, c'est-à-dire

inamovibles. Voici, en effet, les paroles du concile : (1) « In civitatibus » ac locis ubi parochiales ecclesiæ certos non habent fines, nec earum » rectores proprium populum quem regant, sed promiscue petentibus » sacramenta administrant, mandat S. Synodus Episcopis, pro tutiori » animarum eis commissarum salute, ut, distincto populo in certas » propriasque parochias, unicuique suum perpetuum peculiaremque » parochum assignent, qui eas cognoscere valeat, et a quo solo licite » sacramenta suscipiant, aut alio utiliori modo, prout loci qualitas ex- » egerit, provideant. »

Il y a lieu ici de bien voir comment ce décret doit être interprété. Consultons donc des interprètes dignes d'être écoutés.

Pignatelli est un des canonistes des plus distingués du XVIIIe siècle. Voici ce qu'il dit, au rapport des *Analecta* (2) : « Deux choses doivent » être observées : premièrement le décret du concile... parle des » lieux où les églises n'ont pas de limites certaines, et où la cure est » administrée indistinctement et confusément... Secondement, le » concile n'oblige pas strictement les évêques à l'institution d'un curé » perpétuel, au point qu'il ne puisse pas adopter quelque autre moyen » qu'ils jugent plus utile : en effet, il parle alternativement.... *aut* » *alio meliori modo provideant ;* et par cette alternative *aut*, il laisse le » choix aux évêques, selon la règle 70e du Sexte : *In alternativis elec-* » *toris est electio, et sufficit alterum adimpleri.* »

Cette même explication avait déjà été donnée par la Rote, pour une décision où cet illustre tribunal s'est prononcé en faveur de l'archevêque de Séville, relativement au droit de faire administrer par des vicaires amovibles les paroisses de son archidiocèse (3) : « Circa secun- » dum, y est-il dit, nempe quod ista amovibilitas in curatis admitti » non possit, obtante dispositione Concilii, c. 13, sess. XXIV, *de Reform.*, » duo considerabant Domini : 1° quod Concilii textus loquitur de iis lo- » cis ubi ecclesiæ certos non habent fines, et cura confuse ac promis- » cue administratur ; 2° quod Concilium non præcise arctat Episcopos » ad assignationem perpetui parochi, ita ut aliter non possint alio uti-

(1) Sess. XXIV, ch. XIII, *De reform.*

(2) 10e livre, col. 1613, etc.

(3) On peut voir cette décision dans les *Analecta*, ibid. col. 1619 et suiv.

» liori modo providere : loquitur enim alternative ibi, *aut alio utiliori* » *modo provideant;* per quam alternativam *aut* dat electionem Episco- » pis, et quod magis est, in verbis textus admittit dari posse etiam » *alium utiliorem modum providendi* (1). »

M. l'abbé donne le nom de sophisme à cette explication, et va jusqu'à dire qu'elle ne peut paraître un argument sérieux qu'à des gens peu versés dans l'étude du droit, tels que sont les Français. Le compliment est peu flatteur pour notre nation ; mais nous nous permettrons de lui demander si les autorités que nous venons de citer sont françaises et peu versées dans l'étude du droit, et sur quoi il se fonderait pour décerner un pareil brevet d'ignorance aux membres d'un tribunal aussi vénéré pour sa science des lois canoniques que l'est celui de la Rote, et pour traiter aussi cavalièrement une explication honorée du suffrage d'un canoniste aussi célèbre que Pignatelli ? Quelle explication, mieux adaptée au texte du concile, a-t-il donc en réserve ? Ces paroles, *aut alio utiliori modo*, ne doivent s'entendre, dit-il, que des paroisses unies. Et où est la preuve de cette assertion ? Car il ne suffit pas d'affirmer, même avec assurance ; il faut prouver : et n'est-il pas évident ici que l'assertion est dénuée de tout fondement ? Car comment la concilier avec le contexte, où l'on voit que loin de parler des paroisses unies, le concile énonce au contraire positivement qu'il s'agit de paroisses distinctes, et, par là même, non unies ?

Le concile de Trente autorise donc les curés amovibles dans les paroisses non unies. Les succursales ne sont-elles pas dans ce cas ?

Joignez à l'autorité du concile celle des Souverains Pontifes qui, par l'organe des congrégations qu'ils ont établies, ou immédiatement par eux-mêmes, ont permis d'ériger des paroisses avec des titulaires amovibles, ont prohibé de changer cet état de choses, ont condamné même ceux qui ont osé l'attaquer et l'incriminer. Nous avons vu ci-dessus ce qu'ont fait à cet égard Innocent XI et Benoît XIV. Un canoniste aussi savant que Benoît XIV aurait-il prescrit de députer des vicaires amovibles si les lois de l'Eglise y étaient opposées ? Notez aussi que le consistoire épiscopal de Ratisbonne ayant réclamé contre la clause de nomination des vicaires *ad nutum*, insérée par Innocent XI, la Sacrée

(1) Ibid., col. 1622.

Congrégation écarta cette opposition. Or est-il à présumer qu'elle l'ait fait contrairement aux saints canons ? N'aurait-elle pas plutôt conseillé au Pape de retirer sa clause ? Dans la décision rotale que nous avons citée tout-à-l'heure au sujet de l'archiprêtre de Castel-Réal, il est dit que la Congrégation du concile déclara nulle l'érection en cures inamovibles que l'Ordinaire avait voulu faire des églises dépendantes de cet archiprêtre, qui étaient desservies par des vicaires amovibles : la Sacrée Congrégation ne trouvait donc pas qu'il y eut contravention aux lois de l'Eglise dans l'existence de pareils vicaires (1).

M. l'abbé dit que la Rote n'admet pas facilement les érections avec titulaires révocables ; mais le texte qu'il cite d'après Gonzalez ne parle que des fondations faites par des laïques ; et, nous l'avons déjà fait observer, l'Eglise n'autorise pas à concéder aux laïques la faculté de retirer les fonctions ecclésiastiques. Au contraire, lorsque cette concession est faite à des ecclésiastiques, la Rote elle-même l'approuve, ainsi que nous venons de le voir, et qu'on peut le voir encore, décision 2, *in novissimis*, n° 2, qui confirma la députation d'un vicaire amovible dans une église dont la cure résidait principalement dans l'évêque (2).

A toutes ces autorités il y a à ajouter celle de tous les souverains Pontifes, qui, depuis la réorganisation du culte en France et en Belgique, après le Concordat, ont montré par divers actes qu'ils ne regardaient nullement comme contraire aux saints canons l'établissement de nos succursales, qui ont prescrit le maintien de cet ordre de choses tant qu'ils ne jugeraient pas à propos de le changer, qui ont blâmé les auteurs de livres ou d'écrits qui osaient s'élever contre, et leur ont ordonné de faire pour ce sujet amende honorable à leurs évêques, ainsi que cela a eu lieu pour les messieurs Allignol, Dagomer, André et l'abbé Maurice, curé de Neuvizy.

Après tout ce qui vient d'être dit, il est facile de répondre à l'interpellation de M. l'abbé, qui, ayant concédé que les titulaires des paroisses à patronage pouvaient être amovibles, ajoute : *Mais nos succursales sont-elles des cures de patronage ? Quels en sont les fondateurs ? — Nos évêques, répond Bouix. Nos évêques ont donc bâti et doté nos succursales ?*

(1) *Analecta*, ibid., col. 1615.

(2) *Analecta*, ibid., col. 1616.

Comment, n'agissant que comme délégués de l'Eglise, étaient-ils autorisés à insérer dans la fondation la clause Ad beneplacitum ? A cette question Bouix ne répond plus.

Bouix ne répond plus. Il était pourtant bien facile de répondre que les lois de l'Eglise ne prohibant pas l'érection des succursales, c'est-à-dire des paroisses à titre amovible, les évêques ont pu, non-seulement comme délégués, mais encore en vertu de leur pouvoir ordinaire (car le pouvoir d'ériger les paroisses est inhérent à leur charge) agir comme ils ont fait, en s'appuyant sur les décrets du Concile de Trente, sur la pratique de beaucoup d'églises, qui a été autorisée expressément par le Saint-Siége, et sur une foule de décrets ou décisions des Congrégations romaines, ainsi que sur l'enseignement des meilleurs canonistes. Qu'y a-t-il au reste d'étonnant que les évêques qui, dans les premiers siècles, administraient tout leur diocèse, par eux-mêmes ou par des prêtres n'ayant que des pouvoirs révocables, aient aujourd'hui encore le même droit, lorsqu'il n'y a pas de cures inamovibles établies ?

Pourquoi faudrait-il qu'ils aient bâti ou doté eux mêmes les succursales ? Pourquoi ne suffirait-il pas qu'ils se soient procuré ce qui peut être nécessaire à l'entretien du desservant ? Si des fondateurs de paroisses peuvent obtenir d'un évêque que les titulaires soient révocables à leur volonté, *ad nutum*, lorsqu'ils sont ecclésiastiques, pourquoi répugnerait-il que ce même évêque pût se réserver pour lui-même le droit, qu'il peut concéder à un autre, de changer le titulaire de la paroisse qu'il est parvenu à établir, s'il croyait expédient de lui retirer les pouvoirs qu'il lui aurait conférés d'une manière révocable ? Y a-t-il donc plus d'inconvénient à ce qu'un curé soit révoqué par son évêque que s'il l'était par un patron ? — Ne peut-on pas dire encore, comme le font la plupart des canonistes, que, dans ce cas, les paroisses sont annexées au siége épiscopal, et qu'il y a lieu alors d'appliquer le texte du Concile de Trente (sess. VII, ch. 7) relatif aux paroisses unies ? L'objection est donc futile, et il faut se laisser préoccuper étrangement pour n'en pas voir de suite l'inanité. Bouix n'était donc pas embarrassé de répondre, et ceux qui l'ont lu ont pu aisément reconnaître qu'il avait répondu à l'objection d'une manière péremptoire.

D'après tout ce qui précède on peut voir encore, avec la même faci-

lité, que c'est sans aucun fondement que M. l'abbé prétend que le Concordat a retiré aux évêques le pouvoir d'établir des paroisses avec titulaire amovible. « Ces deux exceptions à la règle générale ont dis-
» paru, dit-il, à la restauration du culte ; et, d'après le Concordat,
» nous n'avons plus que des cures selon le droit commun, et par là
» même inamovibles. On ne trouvera la clause de la manualité ni dans
» le Concordat, ni dans les pouvoirs donnés au Légat du Saint-Siége
» et transmis aux évêques, ni même dans les articles organiques et les
» autres lois civiles. »

Nous répondons à cela qu'il n'y a pas, ainsi que nous l'avons démontré, de loi générale astreignant les évêques à n'établir que des curés inamovibles ; que les cas exceptés par M. B. et ceux que nous y avons ajoutés sont aussi bien dans les attributions des ordinaires que peut l'être la création des paroisses avec titulaire irrévocable ; que, pour que les pouvoirs inhérents à la charge épiscopale eussent été révoqués sous ce rapport par le Concordat, il faudrait que cette révocation y fût clairement exprimée, ce qui n'est pas. Le Concordat dit bien (art. 9) que « les évêques feront une nouvelle circonscription des
» paroisses de leurs diocèses, qui n'aura d'effet que d'après le consen-
» tement du Gouvernement, » et (art. 10) « que les évêques nomme-
» ront aux cures. » Mais y a-t-il, dans ces paroles un seul mot qui oblige à conclure que les évêques ne peuvent ériger que des paroisses avec titulaire inamovible ? Il est dit seulement que ce qui sera fait par les évêques n'aura d'effet qu'autant que le Gouvernement y adhérera. Or, l'agrément du Gouvernement étant requis pour l'érection des paroisses, ne s'ensuit-il pas évidemment que, si le Gouvernement n'a pas voulu que certaines paroisses aient été rétablies avec un titulaire inamovible, en vertu même du Concordat, et par conséquent par détermination expresse du Saint-Siége, ces paroisses n'ont pas dû avoir des curés irrévocables, même aux yeux de l'Eglise, quand même l'évêque se serait obstiné à les vouloir et à les créer tels ? Avis donc à ceux qui, comme MM. Allignol et M. l'abbé André, ont prétendu qu'il dépendait des évêques seuls de rendre inamovibles en France tous les desservants. Ensuite le Concordat qui n'autorise pas à créer, sans l'aveu du Gouvernement, des paroisses avec titulaire irrévocable, ne défend pas d'en créer, si l'état y consent, avec des titulaires amovibles;

il n'y a pas un mot dans les articles cités, les seuls qui aient trait à la question, qui ôte cette faculté aux évêques. Ni nos prélats ni le gouvernement n'ont jamais cru que cela fût interdit par le Concordat. Pas nos prélats, qui outre un petit nombre de cures inamovibles ont érigé sans scrupule un grand nombre de succursales, en ne les mettant que sous la direction de prêtres révocables *ad nutum :* pas le gouvernement, qui y a consenti formellement, ainsi qu'on le voit dans les articles organiques. Voici, en effet, ce qu'on peut y lire (art. 6) : « Il » y aura au moins une paroisse par justice de paix. Il sera, en outre, » établi autant de succursales que le besoin pourra l'exiger. — (Art. » 31) : Les vicaires et desservants... seront approuvés par l'Evêque, » et révocables par lui. »

Le Saint-Siége lui-même a montré que, sur ce point, il entendait le Concordat de la même manière que l'Etat et que nos évêques, puisqu'en réclamant contre un grand nombre de dispositions consacrées par les articles organiques, il n'a fait entendre aucune plainte relativement à l'amovibilité des desservants ; que loin de blâmer ce qui s'est fait à cet égard, il a défendu de rien charger à l'ordre ainsi établi, avant qu'il en ait donné la permission (1).

Au sujet des écrits publiés pour réclamer l'inamovibilité des desservants, tout en avouant que leurs auteurs ont été blâmés par le Saint-Siége, M. l'abbé prétend que ce blâme tombe, non sur la thèse soutenue dans ces écrits, mais seulement sur les auteurs, pour avoir fait paraître ces livres sans l'*imprimatur* de l'Ordinaire, contrairement aux statuts qui le prohibent ; et aussi pour n'avoir pas tenu compte de la dispense temporaire accordée par le Saint-Père, qui s'est réservé le moment opportun de rétablir la loi de l'inamovibilité, mais qui n'a jamais voulu défendre de traiter la question théoriquement, selon les vrais principes.

Nous concédons que Rome n'a pas voulu, en effet, interdire l'examen de la question *d'après les vrais principes,* et qu'ainsi elle n'a pas

(1) Les Pères du Concile provincial tenu à Soissons en 1849 ayant manifesté l'intention d'augmenter le nombre des cures inamovibles, la S. Congr. du Concile leur répondit : *De augendo numero parochorum inamovibilium, EE. PP. Sacræ Congregationis judicium comperendinandum duxerunt quousque alia Concilia provincialia hac super re sedulo expenderint.*

apparemment prohibé de discuter, par exemple, le doute s'il y a, en général, avantage ou détriment à abolir l'amovibilité des desservants, subordonnant toujours la solution au jugement de l'autorité compétente qui est ici le Saint-Siége. Nous convenons même que la question, étant plutôt relative à la discipline qu'à la doctrine de la foi et des mœurs, le Saint-Siége n'a pas mis tous ces livres à l'Index, laissant aux Ordinaires le soin d'agir contre leurs auteurs suivant leur sagesse et leur prudence (1).

Mais certainement Rome a entendu blâmer les attaques dirigées dans ces livres contre la discipline suivie en France et ailleurs, quant à la nomination des curés révocables. Non seulement les auteurs, à cause de ces attaques, sont déclarés mériter d'être blâmés, mais encore d'être sévèrement admonestés. Ils sont qualifiés de *téméraires*; et le Saint-Père veut qu'ils soient exhortés efficacement à désavouer leurs écrits. Ce qui a été louablement exécuté, au moins par quelques-uns d'entre eux (2). Tout cela montre clairement que ces écrivains se sont insurgés contre une discipline approuvée, qui, par conséquent, est loin d'être anti-canonique.

(1) Consulter la lettre du cardinal Catérini, préfet de la S. Congrégation du Concile, à l'Archevêque d'Avignon, datée du 28 mars 1866, au sujet d'un ouvrage de M. l'abbé André, ancien curé de Vaucluse.

(2) Voir la réponse du cardinal préfet de la Congrégation des Evêques réguliers à Mgr l'évêque d'Evreux, au sujet du prêtre Dagomer, en date du 5 octobre 1863.

« Sanctissimus noster, in audientia (2 sept. 1863), audita relatione,... Amplitudini tuæ rescribi mandavit: Opusculum a sacerdote Dagomer redactum, cui titulus: *Réhabilitation des Desservants*, esse reprobandum, tum quia præmemoratus sacerdos nequidem legibus diœcesanis et Concili provincialis Rothomagensis, in illo edendo, obtemperavit; tum quia Episcopos incusare veritus non sit, ac si absque probabili causa parochos amovibiles, vulgo *desservants*, transferre incaute soleant; demum quia judicis sibi partes occupaverit in quæstione Sanctæ Sedi reservata, ad quam delata alias fuit; ac præsertim, quoad parochos amovibiles regni Belgici sub pontificatu S. M. Gregorii XVI, qui per sacram Congregationem, die 1 Maii 1845, responsum super eadem Episcopo Leodiensi dedit. Cæterum laudandam esse submissionem quam prænominatus sacerdos Dagomer judicio proprii Episcopi præstitit. » (V. de l'*Amovibilité des Desservants* par M. Pierret, p. 42; et cette *Revue*, t. XVIII, p. 460, au sujet de M. l'abbé Maurice, curé de Neuvizy.)

La certitude de cette assertion avait déjà été mise au grand jour par la réponse faite, le 1er mai 1845, au nom de Grégoire XVI par la S. Congrégation du Concile, à la consultation de l'évêque de Liége. (On peut la lire dans M. Pierret, *De l'Amovibilité des Desservants*, p. 38.)

M. l'abbé prétend que la décision contenue dans cette réponse est une dispense de la loi qui prescrit l'inamovibilité des titulaires des paroisses. Mais, outre que nous avons démontré qu'une pareille loi n'existait pas, on ne voit pas un mot, ni dans la supplique, ni dans la réponse, qui indique qu'il s'agisse là de dispense. L'évêque propose un doute concernant l'obligation qu'il peut y avoir en Belgique de changer le mode établi par le Concordat de nommer des curés révocables *ad nutum;* et à cette question a été faite la réponse de la Sacrée Congrégation, indiquée dans la lettre sus-relatée : « Sanctissimus D. Noster, » universa rei de qua agitur ratione mature perpensa, gravibus ex cau- » sis animum suum moventibus, referente infrascripto Cardinali S. » Congr. Conc. Præfecto, benigne annuit, ut in regimine ecclesiarum » succursalium nulla immutatio fiat, donec aliter a Sancta et Apostolica » Sede statutum fuerit. » Par où l'on voit que Grégoire XVI, auquel on ne demandait dispense d'aucune loi, mais seulement une décision, déclare vouloir uniquement qu'on ne change rien à l'ordre établi, tant que le contraire ne sera pas autorisé, sans dire un mot d'où l'on puisse inférer qu'en se prononçant ainsi, il accorde une dispense, ou déroge en aucune sorte à une loi prescrivant l'inamovibilité. Et à Rome même on a tellement été convaincu que ce n'était qu'une décision, ou plutôt une mesure d'ordre prise sur le point en question, que, dans une lettre à Mgr l'évêque de Viviers, le Cardinal Lambruschini lui dit, non pas qu'on lui accorde la même dispense, mais que la décision précitée a été déclarée applicable à la France (1).

Quant au refus d'accorder la dispense si l'évêque ne mettait des bornes à son pouvoir absolu de révoquer les desservants, nous ne savons à quelle source M. l'abbé a puisé ses renseignements, mais nous ne voyons pas que ce détail change en rien la solution, puisque, d'après M. le curé lui-même, le Saint-Siége autoriserait au moins que les

(1) M. Pierret, ibid., p. 39.

curés soient révoqués *ad nutum*, pourvu qu'ils ne le soient pas trop fréquemment et d'une manière imprudente, C'est donc sans motif que M. l'abbé désigne la décision précitée sous le nom de dispense.

Mais, ajoute-t-il, « si comme le prétend M. Bouix les évêques » avaient le pouvoir d'ériger des paroisses amovibles, le Saint-Siége » n'avait qu'à dire : Suivez la coutume puisqu'elle est conforme au » droit. Au lieu de cette réponse catégorique, le Saint-Père veut impo- » ser des limites à ce pouvoir excessif, et pour cela il accorde une » dispense provisoire de la loi canonique sur l'inamovibilité. » — Non, il n'est pas vrai que le Saint-Père dût faire la réponse indiquée par M. l'abbé, dans la supposition que les évêques ont le pouvoir que leur attribue M. Bouix, ainsi que nous, le Pape avait un motif plus déterminant pour répondre comme il l'a fait. S'il avait formulé sa réponse avec les termes précités, l'on aurait pu conclure que toute liberté était laissée aux évêques, non-seulement de nommer des curés amovibles, mais encore de n'en instituer que d'irrévocables, et le Souverain Pontife ne veut pas qu'ils croient avoir cette liberté ; il déclare donc que sa volonté expresse est qu'on ne change rien à l'ordre établi jusqu'à ce que le Saint-Siége juge à propos qu'il en soit autrement.

C'est donc sans aucune espèce de fondement que l'auteur de la lettre nous demande si « toute cette procédure ne renverse pas le système de » ceux qui prétendent que l'amovibilité des paroisses de collation libre » n'est pas contraire au droit commun. » Loin de renverser, non pas ce système, mais cette thèse, la décision donnée à l'évêque de Liége l'établit au contraire de la manière la plus péremptoire.

Inutile en conséquence de répondre à ce que dit M. l'abbé sur l'opportunité de la dispense prétendue. Les articles organiques que nous avons relatés, font voir en outre combien il est peu fondé à dire que la loi civile suppose l'inamovibilité des desservants.

Notre conclusion sera donc l'inverse de celle de M. le curé B. : La loi générale sur l'inamovibilité des curés desservants n'existe pas.

Les adversaires de cette thèse ne sont jamais parvenus à en démontrer l'existence. Elle n'existait pas dans les premiers siècles, puisqu'alors il n'y avait pas de curés, et que les prêtres à cette époque ne remplissaient que des fonctions révocables *ad nutum Episcopi*. Elle n'existait pas dans le moyen-âge, puisque c'est alors que se formèrent

les paroisses unies avec vicaires amovibles, ou même les paroisses à patronage avec des titulaires également amovibles. Elle n'existe pas à partir du Concile de Trente, qui a autorisé l'érection des paroisses même indépendantes régies par des curés amovibles. Les Souverains Pontifes, les Congrégations Romaines, le Tribunal de la Rote ont approuvé et confirmé la même discipline, qui a été consacrée à l'époque du Concordat de 1801, par la création d'une infinité de succursales en France et en Belgique ; et cela, non seulement sans réclamation du Saint-Siége, mais même avec son approbation expresse, et avec défense de rien changer à cette discipline sans nouvel ordre ; avec improbation au contraire, et même blâme et sévère réprimande décernée contre les auteurs des écrits dirigés contre cet ordre de choses. Cette jurisprudence d'ailleurs est fondée sur l'enseignement des meilleurs canonistes ; elle n'a rien qui soit en opposition avec la nature des pouvoirs attachés à la cure des âmes. Donc notre conclusion est inattaquable.

Nous avons dit que nous ne condamnions pas l'examen qu'on pourrait faire de la question s'il est plus ou moins utile au bien des âmes que les curés soient inamovibles. Mais nous n'avons pas cru devoir entrer dans cette discussion. C'est aux supérieurs compétents qu'appartient la solution pratique de ce point de discipline, et nous croyons que la décision doit en grande partie dépendre des circonstances, qui font souvent que ce qui est plus utile dans un temps ou dans une localité, l'est moins et peut même être nuisible dans un autre temps ou dans une autre localité. Ce qu'il nous est permis de dire, c'est que le Saint Concile de Trente, en permettant les curés amovibles par ces mots *aut alio utiliori modo provideant*, a autorisé par là même à penser que cette mesure pouvait, quelquefois du moins, être plus utile que la création des curés irrévocables.

Un mot encore, en terminant, sur l'assertion de M. B. que le recours au Saint-Siége ne peut avoir de résultat pour les curés amovibles qui croiraient pouvoir user de ce moyen contre les révocations injustes, tant parce que l'appel n'a lieu qu'après le fait accompli, que parce que l'appelant sera toujours contraint de plier devant la force publique qui l'arrachera malgré lui de son presbytère. — Nous répondons à cela qu'assez souvent l'expérience a montré que ce recours n'était pas sans

efficacité ; que, dans le cas même où il n'en résulterait qu'un blâme pour l'évêque qui aurait abusé de son autorité, un tel résultat n'est pas dénué de toute valeur aux yeux de tout prélat qui se respecte et qui a à cœur de conserver l'estime publique ; que l'on ne doit pas d'ailleurs facilement supposer qu'un successeur des apôtres manque au respect dû à l'autorité suprême du Vicaire de Jésus-Christ. — Quant aux difficultés que l'exécution de la sentence pontificale peut éprouver de la part des autorités civiles, ces difficultés ayant leur source en dehors de l'organisation établie par l'Eglise, ne peuvent pas être un argument plus sérieux contre l'établissement des paroisses amovibles, que ne l'est contre l'établissement des cures avec titulaires irrévocables, l'embarras où se trouvent les ordinaires pour faire exécuter par le gouvernement les sentences de déposition portées contre ces derniers, alors même qu'elles paraissent le mieux motivées, et que le bien des paroisses en exige plus impérieusement l'exécution.

CRAISSON,
ancien Vicaire Général.

QUESTIONS CANONIQUES ET LITURGIQUES.

I. — *Messe à dire lorsque l'adoration perpétuelle tombe un jour de fête solennelle.*

Quelle messe faut-il dire lorsque l'adoration perpétuelle tombe le jour de la fête patronale, ou le jour de la fête de saint Jean, ou le mercredi des cendres, ou le lundi de la semaine sainte, ou autres jours semblables ?

RÉPONSE. — La question proposée revient à la demande s'il est per-

mis, aux jours précités, de célébrer une messe votive ; or les messes votives, on le sait, sont de deux espèces : les messes votives ordinaires, et les messes votives solennelles *pro re gravi*, *pro publica Ecclesiæ causa*.

Les *premières*, dit le P. Levavasseur, peuvent être célébrées tous les jours, sauf les dimanches et les fêtes doubles, les jours où l'on ne peut faire une fête double, pendant les octaves de Noël et du S. Sacrement, les veilles de l'Epiphanie et de la Pentecôte (*Cérémonial*, p. 197 et 198, où sont citées, à l'appui de l'assertion qui précède, plusieurs décrets de la Congrégation des Rites).

Les *secondes* peuvent être célébrées tous les jours, sauf les fêtes doubles de première classe, les dimanches de première classe, le mercredi des cendres, pendant la semaine sainte, la veille de la Pentecôte et la veille de Noël. (*Ibid.*)

En toute hypothèse donc, et quand même la messe du S. Sacrement, le jour de l'adoration perpétuelle, serait réputée messe votive solennelle *pro re gravi*, on ne pourrait la dire le jour de la fête patronale, ni à aucun des jours énoncés dans le doute qui nous est soumis.

Mais de plus la sacrée congrégation a décidé, le 12 décembre 1860, que l'adoration perpétuelle n'était pas un motif de regarder la messe votive comme solennelle *pro re gravi*, et qu'il fallait pour cela établir les quarante-heures dans la forme indiquée par Innocent XI.

« In diocesi Brugensi, existit confraternitas adorationis perpetuæ Sanctissimi, et dies anni ita distribuuntur, ut singulæ parochiæ et publicum oratorium suum diem sortiantur, in quo a summo mane usque ad vesperas sanctissimum patenter adorationi est expositum. Quæritur an sufficiens hic habeatur ratio ad indicendam missam votivam de Sanctissimo *pro re gravi* !

S. Congr. resp. *Negative, nisi exponendum sit in forma* 40 *horarum*. (N° 4807, ad 6, die 12 septembre 1840.)

II. — *Exposition et ostension des reliques.*

Faut-il que ce soit un prêtre qui donne les reliques à baiser aux fidèles ? Doit-il avoir l'étole quand il remplit cette fonction ? Faut-il alors qu'il prononce quelques paroles ?

Réponse. — Saint Charles, dans son quatrième concile provincial de

Milan (1), veut que les reliques ne puissent être exposées sur les autels que par des prêtres : « Cum (reliquiæ) in altari.... exponuntur ... a sacerdote, qui post Episcopum in illa Ecclesia digniorem sacerdotalem locum obtinet, nisi aliquando Episcopus ipse id munus sibi obeundum censuerit, exponantur et recondantur. » Et il dit la même chose un peu plus loin du cas où les reliques sont proposées, d'un lieu élevé, à la vénération des fidèles ; il veut donc que, dans l'un et l'autre cas, le prêtre *superpelliceo* ET STOLA, *vel pluviali etiam pro reliquiarum ratione, indutus sit.*

Il permet seulement que, durant l'exposition, les reliques soient gardées par un ou deux clercs, promus aux ordres majeurs, revêtus de surplis, qui soient de mœurs irréprochables : à eux seuls et non à des laïques doit être confié le soin de faire toucher des chapelets aux vases qui renferment les reliques (2).

Cet enseignement est suivi communément par les auteurs tels que Gavantus, *Manuale Episcoporum*, v° RELIQUIÆ ; *Parfait Ecclésiastique*, page 262, n° 30 ; Falise, p. 441 ; De Herdt, *Sacræ Liturgiæ*, t. 2, part. 3, etc. Ces prescriptions sont applicables évidemment au cas spécifié dans le doute proposé.

Il y a analogie entre la fonction de faire baiser les reliques et celle de distribuer les cendres. Or le prêtre qui est chargé de remplacer le célébrant pour cette distribution, doit avoir l'étole. (Voy. le P. Levavasseur, *Cérémonial*, t. 1, p. 12 et 205).

La Sacrée Congrégation des Rites permet au prêtre qui a dit une messe privée de faire baiser les reliques sans quitter ses vêtements sacerdotaux : « Sacerdos potest in missa privata Sanctorum reliquias deosculandas præbere sacris indutus paramentis. S. R. C., 16 martii 1833. »

Quoiqu'il ne soit pas prescrit au prêtre qui fait baiser les reliques de proférer aucune espèce de formule, cependant il ne lui est pas interdit d'en employer quelqu'une ; et, selon M. De Herdt (3), « usus habet ut, dum reliquiæ osculandæ præbentur, dicatur : *Per merita et*

(1) *Acta Eccles. mediol.*, t. 1, p. 93, col. 1.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

intercessionem Sancti N. concedat tibi, vel *vobis Dominus salutem et pacem ;* et ad venerationem reliquiæ S. Crucis : *Per signum Crucis de inimicis nostris libera nos Deus noster.* Prior tamen formula omnibus reliquiis, etiam instrumentis Dominicæ Passionis, applicari potest, dicendo ad reliquias S. Crucis, ut in litaniis Sanctorum : *Per crucem et passionem suam concedat*, etc. ; ad coronam spineam : *Per passionem suam*, etc. ; ad reliquias Præsepis Domini : *Per nativitatem suam*, etc. »

A l'occasion de la question que nous venons de traiter, on lira avec intérêt, nous n'en doutons pas, ce que dit l'Evêque de Montréal dans son *Commentaire sur le cérémonial des Evêques*, sur la manière dont les reliques sont exposées à Rome et proposées à la vénération des fidèles. Voici ses paroles :

« Il y a à Rome différentes manières d'exposer les saintes reliques à la vénération des fidèles : on ouvre et orne splendidement les souterrains dans lesquels se conservent les corps de quelques saints, et chacun a alors la liberté de satisfaire sa dévotion en visitant ces restes précieux. Quand les reliques sont dans des reliquaires portatifs, on les expose sur les autels, ou dans des lieux séparés et ornés avec soin. Quand on veut donner à cette exposition plus de solennité, on les montre du haut d'une tribune, les unes après les autres, et c'est de cette manière qu'ils faut les faire vénérer au commencement du synode. Or voici comment on procède dans ce cas :

« 1° On orne de draperies la tribune de l'exposition ; qui est une espèce de balcon ou un petit jubé, en vue de la nef, pour que le peuple puisse tout voir. On allume des cierges, que l'on espace d'un bout à l'autre de ce balcon ou tribune.

« 2° A l'heure marquée, on sonne une clochette à la tribune, et aussitôt un prêtre en surplis et en étole se présente à cette tribune avec deux clercs à ses côtés, aussi en surplis ; et il montre d'abord un reliquaire. Un chantre qui est à la tribune dit, sur le ton des leçons, ce qu'a fait de plus insigne le saint dont on fait vénérer les reliques. Quand il a fini, le prêtre qui tient cette relique, sans sortir de sa place, fait avec ses bras un mouvement de gauche à droite, comme pour faire voir cette relique à tous ceux qui sont dans l'église.

« 3° Quand il a fini, il donne ce reliquaire au clerc qui est à sa droite, et il en reçoit un autre de celui qui est à sa gauche. Alors le chantre

fait pour ce second reliquaire ce qu'il a fait pour le premier; après quoi le prêtre qui tient ce reliquaire le montre aux fidèles comme il a fait du premier, et il le remet entre les mains du clerc qui est à sa droite.

« 4° On fait de même pour tous les autres reliquaires que l'on veut montrer au peuple pour satisfaire sa piété.

« 5° Lorsqu'on fait vénérer la Sainte Croix, on fait avec le reliquaire qui la renferme le signe de la croix.

« 6° Lorsque ce sont des reliques très-insignes, telles que sont à S. Pierre la lance, la Sainte Face et la partie si considérable de la vraie Croix que l'on y conserve, on les montre comme il suit, l'une après l'autre :

« Un prêtre, revêtu comme il a été dit plus haut et accompagné de deux clercs, sort de la tribune portant d'abord la sainte lance. Il la montre, 1° au milieu ; 2° à l'angle de la tribune qui est à sa droite ; 3° au milieu encore ; 4° à l'angle gauche. Puis il la fait vénérer en faisant avec la relique le signe de la croix : 1° au milieu ; 2° à l'angle droit ; 3° à l'angle gauche : puis il rentre dans la tribune, où il prend la relique de la Sainte Face pour faire absolument ce qui vient d'être dit ; enfin il fait de même avec l'insigne relique de la vraie croix. Il faut remarquer qu'en allant de l'angle droit à l'angle gauche de la tribune pour faire honorer ces précieuses reliques, il ne fait que les montrer au milieu sans aucun signe de croix, parce que c'est au milieu qu'il a commencé à les faire vénérer.

« Ces insignes reliques étant parfaitement connues de tous, il serait inutile qu'un chantre les annonçât comme ci-dessus. Mais à la place, celui qui les expose à la vénération publique récite tout haut des prières avec ses deux assistants. »

III. — *Prédication. Usage de la suspendre chaque année pendant trois mois.*

L'usage, dans certains diocèses, est de suspendre la prédication pendant trois mois de l'année. Cet usage étant contraire au concile de Trente, peut-on le suivre en conscience ?

Réponse : L'usage ne peut prévaloir contre les décrets du concile de

Trente, à moins qu'il ne soit approuvé par le Saint-Siége ; or nous doutons fort que Rome ait approuvé la coutume qu'on nous signale, et qui a bien des caractères d'un véritable abus. Nous croyons néanmoins qu'on pourrait admettre avec S. Ligori (lib. 3, n. 269), l'opinion des docteurs de Salamanque qui font observer *bene posse parochos conciones omittere ut postea opportunius suppleant.*

CRAISSON,
ancien vic. général.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. BOURBON. Quatrième partie.

§ 2. — Du chœur en général, et de la division des membres du clergé en deux chœurs.

Nous avons eu l'occasion, t. XXIV, p. 290, de traiter en grande partie la question présente, et nous avons examiné les différentes significations que la liturgie donne au mot *chœur*. Nous avons donné les documents sur lesquels repose l'usage de chanter en deux chœurs. Ajoutons seulement que, d'après l'enseignement de plusieurs liturgistes, tout le chœur se réunit pour chanter la fin de certaines pièces de chant qui se chantent à deux chœurs. C'est ce que nous témoigne notre auteur d'après le Cérémonial de la Congrégation de saint Maur : tout le chœur chanterait les dernières paroles du *Gloria in excelsis*, savoir *In gloria Dei Patris, Amen*. Tel est encore l'usage de nos églises pour le dernier *Kyrie eleison* ; et comme nous le verrons plus bas, certains auteurs supposent la réunion des deux chœurs à la fin de chaque psaume. Nous avons vu au même lieu que, dans les chapitres, le chœur change chaque semaine. Cette règle souffre une exception quand le nombre des chanoines est impair : car alors l'hebdomadaire ne change pas de côté quand le premier succède au dernier.

La semaine, ajoute M. Bourbon, commence aux vêpres du samedi. Tel est l'enseignement de Castaldi (l. I, sect. VI, c. I, n. 1) : « Canto- » res in choro per hebdomadas, quæ incipiunt a sabbato ad vesperas, » vicissim mutentur. » Baudry indique la même chose (l. I, c. V, n. 2) : « Qualibet hebdomada, incipit (hebdomadarius) suum officium regula- » riter sabbato ad vesperas, quod usque ad nonam inclusive sequentis » sabbati continue exequitur, nisi aliquid obstet. » Le dimanche liturgique, en effet, comme nous l'avons observé plusieurs fois, et en particulier 1re série, t. VII, p. 574, commence aux vêpres du samedi. C'est aux vêpres du samedi que se font tous les changements liturgiques qui concernent l'ordre de la semaine, tels que le rapport de l'antienne du *Magnificat* avec l'office du lendemain ; c'est aux vêpres du samedi que commence le temps de l'Avent, le Carême liturgique, le temps de la Passion, etc., etc. Les vêpres du samedi, par conséquent, devront avoir, dans le chapitre, la solennité des vêpres du dimanche ; l'officiant doit être en chape et assisté de deux chapiers. M. Bourbon fait cependant une exception. Si les vêpres, dit-il, sont entières de la fête précédente, l'hebdomadaire ne doit être changé qu'à Matines. Observons que les auteurs cités ne font pas cette exception, et nous ne voyons pas de motif suffisant pour la faire, à moins d'un usage établi. Le cours de la semaine suit naturellement l'office du temps, et non l'office des saints. La solennité du dimanche commence aux vêpres du samedi, qui peuvent être les secondes vêpres d'un office commencé sans solennité, comme aussi les vêpres du dimanche sont parfois les premières d'une fête dont l'office se continue sans solennité. C'est ce qui arrive toutes les fois qu'une fête du rite double-mineur arrive le samedi ou le lundi, quand l'office du dimanche n'est pas empêché par une fête double. Nous avons vu, en effet, 1re série, t. IX, p. 173 et suiv. que les vêpres ne se célèbrent pas avec solennité aux fêtes du rit double-mineur qui arrivent en dehors du dimanche.

§ 3. — Règles à suivre par les membres du clergé assistant au chœur.

Nous avons ici deux questions à examiner : la première est l'obligation où sont les membres du clergé de s'associer à la prière publique ; la seconde est la manière de le faire.

1. *Obligation pour les membres du clergé de s'associer à la prière publique.*

En assistant au chœur, personne ne doit avoir d'autre livre que le livre d'office : tous les membres du clergé doivent prendre part à la prière publique, et personne ne doit faire aucun mouvement ni aucun signe autre que ceux qui sont prescrits par les prières chantées ou récitées au chœur. Le Cérémonial des évêques est positif à cet endroit (l. I, c. v, n. 4) : « Sed nec libros aut ipsum breviarium aut diurnum » in manibus habeant, aut ex illis privatim horas aut orationes reci- » tent, sed illas alta voce una cum choro dicant aut cantent, et ad id » librum habere permittantur ; ne quis gestum aliquem ab aliis diffe- » rentem demonstret. » Il n'est plus nécessaire de revenir sur cette question. Nous avons vu t. XXVI, p. 88, et dans les articles auxquels il est renvoyé à cet endroit, qu'en s'associant à la prière publique, les membres du clergé remplissent une prescription de l'Eglise.

II. Manière de s'associer à la prière publique.

Il y a deux manières de prendre part à la prière publique en assistant à la Messe solennelle. La manière la plus usitée chez nous consiste à chanter avec le chœur. Une autre, spécialement réglée pour la Messe pontificale, est appliquée, à Rome et ailleurs, à toutes les Messes solennelles. A la Messe pontificale, les Chanoines récitent deux à deux, en même temps que l'Evêque, les prières du commencement de la Messe, le *Kyrie*, le *Gloria in excelsis*, le *Credo*, le *Sanctus* et l'*Agnus*. Voici les rubriques du Cérémonial des évêques pour le *Sanctus* et l'*Agnus Dei* (L. II, c. VIII, n. 32, 36, 39 et 52) : « Canonici parati stan- » tes in suis locis faciunt simul confessionem bini..... Cum eisdem » assistentibus dicit alternatim (Episcopus) ter *Kyrie eleison*, ter *Christe* » *eleison*, et ter *Kyrie eleison;* diaconus et subdiaconus idem dicunt » inter se apud altare, sicut et cæteri in choro..... Postquam Episco- » pus incœpit cantando præfatum hymnum (*Gloria in excelsis*), prose- » quitur illum submissa voce cum ministris ; diaconus et subdiaconus, » ac prælati et canonici in suis locis item bini simul faciunt.... Epis- » copus incipit cantando.... *Credo in unum Deum,* quod cum suis mi- » nistris submissa voce prosequitur, pariter et diaconus et subdiaconus » apud altare, et canonici illud inter se dicunt. » La rubrique n'en

parle pas pour le *Sanctus* et l'*Agnus Dei*, mais, outre que l'usage est invariable à cet égard, cette règle est une conclusion de la rubrique relative aux cercles des chanoines. Quand l'Evêque assiste à la Messe solennelle, les chanoines viennent près de lui pour réciter avec lui le *Kyrie eleison*, le *Gloria in excelsis*, le *Credo*, le *Sanctus* et l'*Agnus Dei* (Ibid. l. I, c XXI, n. 3). « In Missa quoque solemni, quæ non ab Epi-
» scopo, sed coram eo celebratur, quater circuli fiunt.... Dicunt cum
» Episcopo *Kyrie eleison* ; quo dicto, si dicendum sit *Gloria in excelsis*
» *Deo*, expectant ibidem donec celebrans incipiat *Gloria in excelsis Deo*,
» et ipsi cum Episcopo prosequuntur usque ad finem ..... Secundo
» cum dicitur symbolum..... ; tertio loco veniunt ad circulum circa
» finem præfationis ut dicant cum Episcopo *Sanctus*, *Sanctus*, etc. ;
» iterum venunt ad circulum ut dicant cum Episcopo *Agnus Dei* etc.

Mais comme le Cérémonial des Évêques doit être la règle de toutes les églises qui ont un nombreux clergé, on pourrait demander à ce propos si l'usage existant en France de s'abstenir de cette récitation n'est pas une infraction aux règles liturgiques. Les meilleurs auteurs donnent cette pratique comme en usage, et existant dans les églises où il y a un chœur spécial de chantres, dont nous allons parler au paragraphe suivant. Bauldry s'exprime ainsi (Part III., c. XVI, n. 6) : « Qui non can-
» tant, (quando scilicet sunt multi cantores ad id specialiter ordinati),
» scilicet prælati aut canonici, bini inter se alternatim submissa voce
» confessionem faciunt. » Merati parle dans le même sens (t. I, part. II, tit. IV, n. 27.) « Ex usu tamen communissimo sacrarum basilicarum
» Urbis in quibus adest schola cantorum præcinentium dictum introi-
» tum, omnes canonici, quamvis non sint parati, ac etiam in pluribus
» aliis ecclesiis tum collegiatis , in quibus est schola aliqua cantorum,
» omnes alii de choro faciunt confessionem bini et bini, ut fit a cano-
» nicis in Missa pontificali. » Notre usage, d'après lequel tous les ecclésiastiques prennent part au chant, n'est donc pas réprouvé.

§ 4. Usage de faire chanter les fidèles.

Ainsi que nous l'avons dit t. XIX, p. 561, et t. XX, p. 538, les laïques font partie du personnel liturgique, et à ce propos il semble qu'il est bon de dire un mot d'un usage existant en certaines églises où les

fidèles ont coutume de chanter avec le chœur. Est-il à propos de la conserver, et même de l'introduire quand on le peut ? Que doit-on penser sur la manière d'organiser la distribution du chant, soit entre le clergé et le peuple, soit entre les hommes et les femmes ?

Ces questions regardent surtout les paroisses. Dans les chapitres et les églises tenues canoniquement à l'office du chœur, il semble, comme l'observe M. Bourbon en parlant des psaumes, que les ecclésiastiques doivent se partager le chant alternatif, soit que le peuple chante, soit qu'il ne chante pas. Et ceci doit, ce semble, servir de direction sur la question relative à la distribution du chant.

Pour l'opportunité de faire chanter les fidèles, la chose ne nous paraît pas pouvoir être contestée, et avec un peu de persévérance, un ecclésiastique zélé arriverait d'abord à former pour son église un nombre plus que suffisant de chantres. Le chant à un charme puissant qui fait accourir avec joie les enfants à une leçon de chant ; ils seront heureux si, le dimanche, ils peuvent faire entendre leurs voix et montrer à leurs parents et connaissances le fruit qu'ils ont retiré de ces leçons, et bientôt beaucoup sauront par cœur nos belles cantilènes remo-cambrésiennes ; à plus forte raison chanteront-ils facilement les psaumes et les hymnes. On parvient ainsi à former plusieurs générations, en réunissant les jeunes gens capables, et en profitant du catéchisme ou de toute autre occasion pour les faire chanter. Les plus habiles donnent ensuite des leçons à leur tour, et de là il sortira toujours des chœurs de chantres. Avec l'usage du vrai plain-chant, on se réconciliera avec la musique d'église, et tout le monde voudra l'apprendre. Saint Grégoire lui-même donnait aux enfants des leçons de chant. « Si veterem » Romanæ Ecclesiæ disciplinam inspiciamus, dit Catalani (*Cær. Ep.*, » L. II. C. XXVIII, § XII, n. 12), explicari satis nequit quanta dili- » gentia in cantorum institutione adhiberetur. S. Gregorius magnus, » quo Romanos etiam inter Pontifices nemo tam alte se in theologico- » rum dogmatum penetralia, æternorumque contemplationem demer- » sit, haud evilescere arbitratus est summæ in terris, sanctissimæque » dignitatis majestatem, regnumque ipsum sacerdotii si pueris » edocendis ipsemet incumberet. » L'auteur cite alors ce passage de la vie du saint Pontife, écrite par le diacre Jean (L. II, c. I, n. 6) : « Propter musicæ compunctionem dulcedinis, antiphonarium cento-

» nem cantorum studiosissimus nimis utiliter compilavit. Scholam » quoque cantorum, quæ hactenus ejusdem institutionibus in sancta » Romana ecclesia modulatur, constituit, eique cum nonnullis prædiis » duo habitacula, scilicet, alterum sub gradibus B. Petri Apostoli, » alterum vero sub Lateranensis Ecclesiæ Patriarchii domibus fabri- » cavit. Usque hodie lectus ejus, in quo recubans modulabatur, et fla- » gellum ipsius, quo pueris minabatur, veneratione congrua, cum au- » thentico antiphonario reservatur. » C'est en particulier dans les maîtrises établies dans les villes que l'on peut facilement donner des leçons de chant. Mais, encore une fois, puissent-elles être données suivant les règles du chant grégorien, et consacrer une pratique conforme à toutes celles de notre sainte liturgie ! C'est dans le désir de voir entrer dans ces vues toutes les personnes capables de donner des lumières sur ces questions, que nous ne manquons aucune occasion de réclamer contre les publications qui, de nos jours, tendent à détourner les esprits de la bonne voie ; et nous aurons occasion, en parlant du chant des diverses parties de la Messe et des saints offices, de signaler un grand nombre d'erreurs qui prennent leur source dans des écrits récemment publiés. P. R.

ACTES DU SAINT-SIÉGE.

Sanctissimi in Christo Patris et Domini nostri Domini PII divina providentia Papæ IX, Constitutio super Vicariis capitularibus, necnon electis et nominatis ad sedes episcopales vacantes.

PIUS EPISCOPUS

Servus servorum Dei

AD PERPETUAM REI MEMORIAM.

Romanus Pontifex, pro munere sibi divinitus collato regendi ac gubernandi universam Christi Ecclesiam, non solum SS. Canonum observantiam urgere, sed etiam illorum certum et authenticum sensum declarare satagit, si quando quidpiam dubitationis in aliquo occurrat, ne

diversis interpretationibus materia præbeatur, atque inde ecclesiasticæ disciplinæ unitas rumpatur, cum magno ecclesiastici regiminis detrimento.

Sane juxta antiquam ecclesiæ disciplinam, sede episcopali vacante, diœcesis administratio ad Capitulum cathedralis ecclesiæ devolvitur, quod olim per seipsum diœcesim toto tempore quo sedes vacabat administrare poterat, vel uni aut pluribus diœcesim administrandam committere, libera eidem relicta potestate deputatos eligendi, eisque delegatam jurisdictionem, sive quoad usum, sive quoad tempus, arctandi et constringendi.

At vero Concilii Tridentini Patres, animadvertentes gravissima quæ passim oriebantur incommoda ex administratione viduatæ ecclesiæ cœtui personarum diversi fere ingenii concredita, ad ea vitanda sapienter decreverunt ut « Capitulum, sede vacante, officialem seu Vicarium infra octo dies post mortem Episcopi constituere, vel existentem confirmare omnino teneatur, qui saltem in jure canonico sit doctor vel licentiatus, vel alias quantum fieri poterit idoneus. Si secus factum fuerit, ad Metropolitanum deputatio hujusmodi devolvatur, et si ecclesia ipsa Metropolitana fuerit, aut exempta, Capitulumque, ut præfertur, negligens fuerit, tunc antiquior Episcopus ex suffraganeis in Metropolitana, et propinquior Episcopus in exempta, Vicarium possit constituere (1). »

Hujusmodi vero Decretum varie interpretati sunt privati canonicarum rerum scriptores. Quidam enim censuerunt posse Capitulum in constituendo vicario aliquam jurisdictionis partem sibi reservare ; alii putaverunt fas esse Capitulo ad certum tempus vicarium deputare ; nec defuerunt qui arbitrati sunt licere Capitulo vicarium pro arbitrio removere, et alium substituere.

Recensitæ scriptorum sententiæ a nonnullis Capitulis libenter exceptæ sunt : quo factum est, ut in hac re tam magni momenti disciplinæ uniformitas deficeret, et Tridentinum decretum optatum finem plene non attingeret. Quamvis autem SS. Urbis congregationes has sententias suis responsis in casibus occurrentibus pluries reprobaverint, ita ut ex earum responsis manifeste appareat quæ fuerit mens Patrum Triden

(1) Sess. 24, cap. 16 de Reform.

tinorum in edendo decreto superius relato; attamen, cum nondum omnia ubique ad eam mentem exigi videamus, ad submovendam prorsus quamlibet dubitationis causam vel obtentum, iisdem responsis et declarationibus Apostolicæ auctoritatis robur adjiciendum censemus. Quocirca, motu proprio ac certa scientia, et matura deliberatione Nostris, deque apostolicæ Potestatis plenitudine declaramus et decernimus totam ordinariam Episcopi jurisdictionem, quæ vacua sede Episcopali ad Capitulum venerat, ad vicarium ab ipso rite constitutum omnino transire; nec ullam hujus jurisdictionis partem posse Capitulum sibi reservare, neque posse ad certum et definitum tempus vicarium constituere multoque minus removere, sed eum in officio permanere quousque novus Episcopus Litteras Apostolicas de collato sibi Episcopatu Capitulo, juxta Bonifacii VIII, prædecessoris nostri, constitutionem (1), vel Capitulo deficiente, ei exhibuerit qui ad normam SS. Canonum, vel ex speciali S. Sedis dispositione, vacantem diœcesim administrat, vel ejusdem administratorem, seu vicarium deputat.

Quamobrem pro nullis habendæ sunt limitationes, seu quoad jurisdictionem, seu quoad tempus adjectæ a Capitulo electioni vicarii capitularis, qui idcirco, iis non obstantibus, officium semel sibi rite collatum toto tempore quo sedes Episcopalis vacua fuerit, totamque ordinariam jurisdictionem Episcopalem libere et valide exercere perget, donec novus Episcopus apostolicas canonicæ suæ institutionis Litteras, ut diximus, exhibeat.

Hac autem occasione declaramus etiam et decernimus ea quæ a Gregorio X decessore nostro in concilio Lugdunensi secundo de electis a capitulis constituta sunt (2) comprehendere etiam nominatos et præsentatos a supremis publicarum rerum moderatoribus, sive imperatores sint, sive reges, sive duces, vel præsides, et quomodocumque nuncupentur, qui S. Sedis concessione, seu privilegio, jure gaudent nominandi et præsentandi ad sedes Episcopales in suis respectivis ditionibus vacantes, abolentes idcirco, cassantes, et penitus annullantes usum, seu potius abusum sub quovis titulo, vel prætenso et asserto privilegio, quæsito colore, et quacumque causa, licet speciali et expressa

(1) Extravag. *Injunctæ*, de Electione, inter comm.

(2) Cap. *Avaritiæ*, de Electione, in 6.

mentione digna, in quibusdam regnis seu regionibus præsertim longinquis invectum, quo Capitulum ecclesiæ cathedralis vacantis, obsequens invitationi seu mandato, licet verbis deprecatioriis concepto, supremæ civilis potestatis, concedere et tranferre præsumit, ac de facto concedit et transfert in nominatum et præsentatum ad eamdem ecclesiam illius curam, regimen et administrationem, eamque nominatus et præsentatus sub nomine provisoris, vicarii generalis, aliove nomine gerendam suscipit ante exhibitionem Litterarum Apostolicarum, uti superius dictum est, de more faciendam, remoto proinde vicario capitulari, qui ex juris dispositione toto tempore vacationis ecclesiæ eam administrare ac regere debet. Confirmantes autem alia etiam decessorum nostrorum, et præsertim sa : me : Pii VII decreta et dispositiones, declaramus et decernimus, ut si interca vicarius capitularis decesserit, aut sponte sua muneri renuntiaverit, aut ex alia causa officium ipsum legitime vacaverit, tunc Capitulum, vel capitulo deficiente, qui potestatem habet deputandi vacantis ecclesiæ administratorem seu vicarium, novum quidem vicarium, vel administratorem eligat, nunquam vero electum in Episcopum a capitulis, aut a laica potestate nominatum seu præsentatum ad dictam ecclesiam vacantem, cujus electionem ac deputationem, si eam Capitulum, vel alius, uti supra, peragere præsumpserit, cassamus, annullamus, et omnino irritam declaramus.

Confidimus autem dignitates et canonicos cathedralium ecclesiarum vacantium, ac illos qui deficientibus capitulis vicarios deputant, aut vacantes ecclesias legitime administrant, plene exequuturos quæ hisce nostris Litteris declarata et decreta sunt ; ubi vero, quod Deus avertat, ea exequi detrectaverint, ac concedere et transferre in nominatum et præsentatum ad eamdem ecclesiam ejus curam, regimen et administrationem sub quovis titulo, nomine, quæsito colore ausi fuerint, præter nullitatem jam decretam prædictæ concessionis et translationis præfatos canonicos ac dignitates excommunicationis majoris, necnon privationis fructuum ecclesiasticorum beneficiorum quorumcumque, aliorumque redditiuum ecclesiasticorum per eos respective obtentorum, similiter eo ipso incurrendis pœnis innodamus, et innodatos fore decernimus et declaramus, ipsarumque pœnarum absolutionem seu relaxationem nobis et Romano Pontifici pro tempore existenti dumtaxat specialiter reservamus.

In easdem pœnas pariter reservatas ipso facto incurrunt nominati et præsentati ad vacantes ecclesias qui earum curam, regimen et administrationem suscipere audent ex concessione et translatione a dignitatibus et canonisis aliisque, de quibus supra, in eos peractam, necnon ii qui præmissis paruerint, cujusque status, conditionis, præeminentiæ et dignitatis fuerint.

Præterea nominatos et præsentatos jure quod eis per nominationem et præsentationem forte quæsitum fuerit, decernimus eo ipso privatos.

Si vero aliqui ex prædictis Episcopali charactere sint insigniti, in pœnam suspensionis ab exercitio Pontificalium et interdicti ab ingressu Ecclesiæ ipso facto, absque ulla declaratione, incidunt, S. Sedi pariter reservatam.

Insuper quæcumque a sic nominatis et præsentatis in administratione vacantium ecclesiarum intrusis fiant, mandentur, decernantur et ordinentur, cum omnibus et singulis inde quovis modo sequutis et quomodocumque sequuturis omnino nulla, invalida, inania, irrita, et a non habentibus potestatem damnabiliter attentata et de facto præsumpta, nulliusque valoris, momenti et efficaciæ esse, et perpetuo fore tenore præsentium declaramus et decernimus, illaque damnamus et reprobamus.

Hæc volumus, statuimus ac mandamus, decernentes has nostras Litteras et omnia in eis contenta nullo unquam tempore a nemine cujusque conditionis et dignitatis, etiam Imperialis et Regiæ, sub quovis titulo, quæsito colore, ac prætenso et asserto privilegio, quod si forte sit cassamus et annullamus, infringi, impugnari, vel in controversiam revocari posse, sed semper firmas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus semper sortiri et obtinere debere. Non obstantibus Apostolicis generalibus vel specialibus constitutionibus et ordinationibus, ac nostris et Cancellariæ Apostolicæ regulis, præsertim de jure quæsito non tollendo, cæterisque etiam speciali mentione dignis contrariis quibuscumque.

Volumus autem, ut facta harum litterarum publicatione per affixionem transumptorum ad valvas Basilicarum Urbis, omnes ubique fideles, ad quos spectat, qui quomodocumque noverint eas, prout dictum est, Romæ fuisse promulgatas, ad earum exequutionem perinde obstringantur ac si personaliter singulis notificatæ fuissent.

Volumus pariter, ut earumdem præsentium litterarum transumptis, seu exemplis etiam impressis, manu tamen alicujus notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in ecclesiastica dignitate constitutæ munitis, eadem prorsus fides ubique locorum habeatur, quæ haberetur ipsis præsentibus, si forent exhibitæ vel ostensæ.

Nulli ergo omnino hominum liceat paginam hanc nostrarum declarationis, decisionis, annullationis, irritationis, statuti, præcepti, mandati et voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis vero hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei, et Beatorum Betri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum.

Datum Romæ, apud Sanctum Petrum, anno Incarnationis Dominicæ millesimo octingentesimo septuagesimo tertio, quinto habendas septembris, Pontificatus nostri anno vigesimo octavo.

F. Card Asquinius.

G. Gori, subdatarius.

Visa

De Curia J. De Aquila e Vicecomitibus.

Loco † Plumbi. I. Gugnonius.

BIBLIOGRAPHIE.

Simples Conférences sur la Religion, par Mgr de Méneval, camérier secret du Saint-Père, ancien ministre plénipotentiaire de France. 1 vol. in-12, Paris, Le Clère, 1873.

Sous une forme simple et dépouillée de toute prétention, les conférences de Monseigneur de Méneval sur la religion présentent le plaidoyer de la conscience chrétienne en faveur de l'Eglise. Les grands effets oratoires en sont bannis ; on n'y fait pas appel aux conceptions métaphysiques ; la grandeur du sujet et la noblesse du style suffisent pour leur donner du charme et en rendre la lecture attrayante.

L'incrédulité contemporaine compte des victimes dans toutes les classes de la société. L'auteur s'est dit avec raison que l'exposition des vérités religieuses doit varier sa forme pour se plier aux habitudes d'esprit des hommes qu'elle veut convaincre et ramener. Il a vécu lui-même, avant son entrée dans les ordres sacrés, dans un milieu qui

est fier à juste titre de posséder la science des hommes et des choses. M. de Méneval, devenu prêtre, propose à ces mêmes hommes de leur enseigner la science de Dieu. Il donne à son argument la forme qui est propre surtout à le faire accepter, par un mélange heureux de la modération du diplomate, de la conviction du chrétien et de l'autorité du prêtre.

Nous voulons suivre pas à pas le raisonnement de l'auteur. C'est au livre qu'il faut se reporter si on veut connaître la délicatesse d'expression et la perfection littéraire avec lesquelles la preuve est développée.

Notre société, dit M. de Méneval, poursuit avec obstination un but malheureux : elle fait des efforts incessants pour se séparer de Dieu. Il ne faut pas chercher ailleurs la cause de nos malheurs publics. Abandonnée à elle-même, la société cède à l'esprit de vertige et se précipite vers l'abîme.

Nous sommes libres, disons-nous, et tout joug doit nous être également odieux. Mais, la liberté qui est un don de Dieu, aurait-elle donc pour effet de nous séparer de Lui? Dieu nous l'a accordée afin que nous trouvions dans notre obéissance le mérite d'un acte volontaire.

Ce langage n'est plus compris : de toutes les classes de la société s'élèvent des cris de rébellion contre le ciel. Le mauvais exemple part de haut et se répand dans les masses. Partout règne le désordre.

Il en sera de la sorte jusqu'à ce que nous acceptions un guide autorisé pour notre existence d'hommes et de nations. Ce guide existe, c'est l'Eglise. Mais chacun ferme les yeux et s'obstine à ne pas le reconnaître.

L'Eglise cependant n'est pas un pouvoir hasardé ; elle se recommande de la divinité de son fondateur ; elle se recommande des merveilles de son histoire et de ses œuvres.

Des taches, dites-vous, se montrent dans ce soleil. Oui, l'Eglise peut montrer des faiblesses dans l'individualité de ses membres. Mais ne regardez-vous pas comme divine cette institution qui se perpétue toujours la même, toujours intègre et infaillible, malgré la nature humaine de ses membres ?

L'Eglise vous présente les Evangiles, livre sublime aux yeux de la raison. Son commentaire consiste dans l'enseignement de l'Eglise, et l'Eglise appuie sur Dieu lui-même, son autorité doctrinale.

Il est des gens cependant qui s'endorment dans une coupable indifférence. La voix de l'Eglise n'arrive pas jusqu'à eux ; les splendeurs de l'Evangile les laissent dans l'obscurité.

Ils sont effrayés, comme nous, par le sérieux des problèmes qui se posent devant la raison humaine ; ils tremblent pour la société, ils craignent pour eux-mêmes. S'ils écoutaient l'Eglise, la restauration se ferait sur le monde ; mais ils n'entendent pas et ne veulent pas entendre.

La lecture de ces conférences nous fait espérer que leur auteur voudra bien donner une suite à un si bel exorde. Les classes lettrées auxquelles s'adresse plus particulièrement Mgr de Méneval, ont besoin d'être instruites. La mission de leur parler et de les ramener à la foi appartient surtout aux hommes qui les ont étudiées intimement et qui réunissent dans leur personne l'autorité du talent et le zèle de l'apôtre. Gustave CONTESTIN.

Le Disciple bien-aimé, par le R. P. RAWES ; traduction, additions et notes par M. l'abbé de Cabrières, chanoine, vicaire-général de Monseigneur de Nîmes ; Nîmes 1843.

Un prêtre anglais avait publié sur la vie de saint Jean des pages émues qui ressemblaient à un cri du cœur. Il avait fait de l'apôtre bien-aimé l'objet de sa contemplation, l'avait suivi avec amour à travers les phases de son existence, et avait exprimé avec enthousiasme l'affection pieuse que toute âme chrétienne porta toujours à l'ami du Sauveur.

Il fallait rattacher cet écrit à la terre, compléter les détails historiques, mettre plus d'enchaînement dans la narration, faire ressortir les conclusions pratiques de l'ouvrage, en un mot, composer un livre avec des feuillets détachés. C'est le rôle accepté par un prêtre français que des travaux sur la théologie et l'histoire ecclésiastique, ont depuis longtemps fait connaître. Il a voulu, en livrant son nouveau travail au public, prendre le titre de traducteur. L'expression est beaucoup trop modeste, et le lecteur saura lui donner son véritable sens. M. de Cabrières est le traducteur de l'ouvrage du R. P. Rawes ; mais il est l'auteur incontesté des compléments nombreux que nécessitait le travail de

l'auteur anglais. Tel qu'il se présente à nous, le livre ne ressemble aucunement à une traduction et à l'œuvre combinée de deux auteurs : il est français par l'importance des additions non moins que par la correction et l'élégance du style.

« L'étude du R. P. Rawes sur le disciple bien-aimé est, par dessus tout, une œuvre d'amour et de piété, destinée à inspirer l'amour et la piété. » Le caractère du livre et son but se trouvent exactement appréciés dans cette parole de M. de Cabrières. A notre époque, les vies de saints sacrifient trop, pour la plupart, à l'esprit du siècle : elles abondent en détails biographiques, se complaisent dans les recherches érudites et ne se prêtent que rarement aux effusions intimes du cœur, aux rapports privilégiés de l'âme avec son Dieu. Il est nécessaire cependant que l'hagiographie ne soit pas fermée aux développements de ce genre. Peut-être ne seront-ils pas une recommandation vis-à-vis du public léger qui distingue peu ou nullement une vie de saint d'une pièce purement littéraire. Mais il reste des lecteurs sérieux qui les accueilleront avec reconnaissance. C'est pour eux évidemment que le R. P. Rawes et M. de Cabrières ont publié leur livre.

Saint Jean est par excellence le type de la vie contemplative. Il puisa dans l'amitié du sauveur la connaissance des grandes vérités qui détachent des créatures et fixent à jamais en Dieu l'âme et ses affections. Pendant la cène, les disciples avertis que l'un d'eux trahira le divin Sauveur « se regardaient l'un l'autre, hésitants à savoir de qui leur Maître parlait. Or, il y avait là, la tête appuyée sur le sein de Jésus, un des disciples, celui que Jésus aimait..... Tous les grands mystères d'amour et de pardon, le Verbe fait chair, l'amour substantiel de Dieu, les préparait en silence, tandis que saint Jean se reposait sur son cœur. »

Dans ses livres inspirés, saint Jean se fera l'historien privilégié des mystères de l'amour d'un Dieu. Il prédira les dernières épreuves de l'humanité, et c'est à lui de préférence que s'adressera l'invocation des fidèles au milieu de la confusion et des terreurs qui précèderont la seconde venue du Dieu Sauveur. « Des heures viendront, plus terribles que celles des persécutions, plus terribles que celles de nos luttes présentes. Ce seront les jours de l'Antechrist, jours de deuil et d'effroi,

pendant lesquels, selon la prophétie de Daniel, l'abomination de la désolation menacera d'envahir le sanctuaire et d'emporter jusqu'aux fondements de la maison de Dieu En ces temps, si nous ne nous trompons pas, le cœur de l'Eglise universelle se tournera vers le disciple bien-aimé, avec plus de ferveur et plus de confiance que jamais. »

Que notre génération soit destinée ou non à subir l'épreuve des derniers jours, le livre du R. P. Rawes et de M. de Cabrières développera dans les âmes chrétiennes, avec la dévotion au disciple bien-aimé, les sentiments de cet amour surnaturel qui fortifie le courage et assure la victoire.

Gustave CONTESTIN.

CHRONIQUE.

1. Par décret du 30 août, la S. C. de l'Index a prohibé les ouvrages suivants :

D'Orient A. *Des destinées de l'âme, avec des considérations prophétiques pour reconnaître les temps présents et les signes de l'approche des derniers jours.* Nouvelle édition..... précédée d'un appel aux catholiques de bonne foi et au futur Concile. Paris 1868. — Decr. 14 jul. 1873.

I Gesuiti e la Republica di Venezia, documenti diplomatici sulle male azioni de' Gesuiti contro la Republica, raccolti per decreto del Senato 14 Giugno 1606, et pubblicati per la prima volta con annotazioni, da Cav. Prete Giuseppe Cappelletti, veneziano, nella ricorrenza del centenario della soppressione di quelli, decretata a di 21 luglio 1773 dal Papa Clemente XIV. Venezia 1873. — Decret. eod.

Buchman T. *Die unfreie und die freie Kirche in ihren Beziehungen zur Sclave.ei, zur Glaubens und Gewissenstyrannei und zum Dœmonismus.* Breslau 1873. Latine vero : *De Ecclesia serva et libera ejusque relationibus ad servitutem, ad tyrannidem in rebus fidei et conscientiæ, et ad Dœmonismum.* Wratislaviæ 1872. — Decr. 26 Aug. 1873.

Frohschammer G. *Das neue Wissen, und der neue Glaube, mit besonderer Berüchsichtigung von D. F. Strauss neuester Schrift : der alt und der neue Glaube ;* Leipzig 1873. Latine vero : *Nova scientia et nova fides*, etc. Lipsiæ 1873. — Decr. 26 Aug. 1873.

Huber D. Joan. *Des Jesuiten Orden nach seiner Verfassung und Doctrin, Wirksamkeit und Geschichte charaterisisirt.* Berlin 1873. Latine vero : *Ordo jesuitarum designatus secundum propriam constitutionem, Doctrinam* etc. Berolini 1873. — Dec. 26 Aug. 1873.

Die theologischen Studien in Œsterreich etc. Wien 1873. Latine vero : *Studia theologica in Imperio Austriaco* etc. Viennæ 1873. (Decr. S. Off. Fer. IV, 30 apr. 1873.) — Auctor laudabiliter se subjecit.

2. Reproduire dans une édition commode et manuelle les sermons attribués à S. Thomas, c'est, quoiqu'il en soit de la question d'authenticité, nous faire un présent que sauront apprécier ceux qui ont la mission d'annoncer la parole de Dieu (1). Nous leur dirons à tous, avec le pieux et docte éditeur, le R. P. H. Hurter : « Fruere igitur, benevole lector, hisce sermonum adumbrationibus et brevariis, iisque utere..... in fidelium utilitatem, et meditabundus illa evolve ; cogitationum enim utilium, sensuum piorum affectuumque salutarium uberrimam tibi exhibent segetem. »

3. La guerre faite aux cimetières chrétiens par la Révolution, qui veut chasser Dieu de partout, a remis entre les mains de Mgr Gaume cette plume qu'il manie si bien et qu'il avait tort de vouloir déposer. En traitant ce sujet douloureusement pratique, Mgr Gaume joint à sa collection de bons petits traités un volume qui viendra dignement prendre place à côté de ses devanciers, et qui, nous l'espérons, ne terminera point la série (2).

4. *La Vie du Père Bernard*, prêtre missionnaire de la Congrégation du T. S. Rédempteur, par M. Claessens, chanoine de Malines (3), est la déposition fidèle d'un témoin qui raconte ce qu'il a vu. Il est impossible de parcourir ce récit simple et sobre sans éprouver comme l'auteur une profonde vénération pour l'homme de Dieu dont il retrace la carrière apostolique. Un grand nombre de pièces publiées dans l'appendice donnent un nouvel intérêt à ce volume.

E. Hautcœur.

(1) *Divi Thomæ Aquinatis Doctoris angelici Sermones pro dominicis diebus et pro sanctorum solemnitatibus.* Ed. H. Hurter, S. Th. et Ph. D. ejusdemque S. Theol. in C. R. Univ. Œnip. prof. P. O. Œniponte, 1874. In-18 de 456 pp.

(2) *Le Cimetière au XIX siècle*, ou le dernier mot des solidaires. Paris Gaume. In-18 de 350 pp.

(3) Tournai, Casterman. In-12 de 288 pp.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages

La Création, Etude philosophique, par M. l'abbé Dupont, professeur à l'Université de Louvain 5
La Bible et l'Assyriologie, par M. L. Meyer. 40
Le Démon, ses Œuvres, ses Pompes, par M. l'abbé Al. Gilly. . . 49
Le Catéchisme des petits enfants, par M. l'abbé Jules Gapp . . 67
Les Jansénistes, par M. l'abbé Fuzet. 101, 289
L'Eglise et l'Etat, par M. l'abbé Gapp. . 141, 218, 328, 385, 481
La Poésie biblique, par Mgr Jude de Kernaëret . . 173, 276, 442
La Doctrine de l'Ecole franciscaine sur le Sacrement de pénitence, par le R. P. Ramière, S. J. 194
L'Embryotomie au point de vue moral, par M. A. E. . . . 247, 364
Etudes de Philosophie chrétienne, par le R. P. Chartier, S. J. 344, 503
La nécessité de la Révélation, par M. A. Dupont, professeur à l'Université de Louvain 410
Questions théologiques, par M. l'abbé Craisson 73
Questions canoniques et liturgiques, par le même 187, 465, 540, 569
Liturgie, par M. l'abbé P. R. 178, 449, 575
Questions liturgiques, par le même. 80
Une imprimerie monastique a Lérins, par M. E. Hautcœur. . . 288
Sententia Scholæ Franciscanæ circa Pœnitentiæ Sacramentum, par M. T. B. 467
De Obligatione Faciendi Eleemosynam, par M. B. T. J. . . . 523
De l'Usure, par M. G. R. 468
Notes d'un Bibliothécaire, par M. Jules Didiot 84, 374
Un Po'piu di luce, par M. E. Grandclaude, docteur en Théologie et en Droit canonique. 472
Actes du Saint-Siége. 97, 283
Bibliographie, par M. Gustave Contestin 285, 578
Chronique. 99, 191, 287, 384, 479, 587

TABLE ALPHABÉTIQUE.

Actes du Saint-Siége, 97, 578.

Adoration perpétuelle. — Messe que l'on doit dire, 568.

Assyriologie. — *V. Bible.*

Aumône. — Obligation de la faire, 522, 526 ; mesure de cette obligation, 535.

Ballerini (le P.). — Polémique au sujet des *Vindiciæ*, 91, 374, 472.

Bible (la) et l'Assyriologie. — 40 ss. — *V. Poésie.*

Boulangeot (le R. P.). — Lettre sur les *Vindiciæ Alphonsianæ*, 381.

Bourbon. — *Introduction aux Cérémonies romaines*, 178, 253, 449, 573.

Bowden (le R. P.). — *Vie et lettres du R. P. Faber*, 100.

Brownson. — *Revue trimestrielle*, 433.

Buchman. — *Die unfreie und die freie Kirche*, 587.

Cabrières (l'abbé de). — *Le disciple bien-aimé*, 585.

Cappelletti. — *I Gesuiti*, 587.

Catéchisme (le) des petits enfants, 67. (*V. la table du tome précédent.*)

Certitude. — *V. Philosophie.*

Chant (du) liturgique, 449. (*V. Chœur.*)

Chantrel. — *Almanach-Annuaire du monde catholique*, 100.

Chœur. — Place que les membres du clergé doivent y occuper, 80. — Division du clergé en deux chœurs, 573. — Règles à suivre au chœur, 574. — Usage de faire chanter les fidèles, 576. — Nouvelle édition des livres de chœur à Ratisbonne, 287.

Cimetières. — Objets enfouis dans les cimetières, 265.

Claessens. — *Vie du P. Bernard*, 588.

Collége romain, 96.

Comités catholiques. — *Assemblée générale*, 480.

Conciles. — *Acta et Decreta SS. Conciliorum recentiorum*, 479.

Corblet (l'abbé). — *Manuel d'archéologie nationale*, 288.

Craisson. — *Notiones theologicæ circa sextum Decalogi præceptum*, etc., 384.

Création (la). — Etude philosophique, 5 ss. (V. la table du tome précédent.)

Cros (le R. P.). — *Les vrais enseignements du roi saint Louis à son fils*, 100. — *Le Confesseur de l'enfance et de la jeunesse*, 192.

Démon (du), de ses œuvres, de ses pompes, 49 ss. — Le Démon, 51. — Œuvres du démon, 54. — Pompes du démon, 58.

Donations au préjudice des créanciers, 267.

Eglise (l') et l'Etat, 141 ss., 218 ss., 323 ss., 385 ss., 481 ss.—Les idées dominantes au moyen-âge, 143. — Leur application, 143, 218. — Les concessions de territoires de la part des papes et la donation de Constantin, 241. — La doctrine de la supériorité de l'Eglise et de son pouvoir sur le temporel, 323. — La juridiction ecclésiastique, 385. — Lois pénales contre l'hérésie, 389. — L'Eglise et la liberté de conscience, 400. — Les actes d'autorité des papes depuis le xvie siècle, 481. — Les doctrines du Saint-Siége ne sont point une menace pour l'Etat, 490.

Embryotomie (l') au point de vue moral, 247, 364.

Frohschammer (G.). — *Das neue Wissen*, 587.

Gams (le R. P.). — *Series episcoporum Ecclesiæ Catholicæ*, 99.

Gaume (l'abbé). — *Le Nouveau Testament de N. S. J.-C.* — *Manuel du Chrétien.* — *Epîtres et Evangiles des Dimanches et des Fêtes*, 285.

Gaume (Mgr). — *Le cimetière au XIXe siècle*, 588.

Grégoire vii (St). — Ses luttes pour la liberté de l'Eglise, 166.

Hautcœur (l'abbé). — *Cartulaire de l'abbaye de Flines*, 99.

Hergenrœther. — *L'Eglise et l'Etat*, 141, 218, 323. 385, 481.

Huber (D. J.). — *Das Jesuiten Orden*, 588.

Hurter (le R. P.). — *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ*, 191. — *SS. Patrum opuscula selecta*, ibid.

Imprimerie (une) monastique à Lérins, 280.

Inamovibilité canonique, 273, 540.

Indulgences du mois du Sacré-Cœur, 97; — du Triduum de prières de 1873, ibid.

Jager. — *Histoire de l'Eglise catholique en France*, 288.

Jansénistes (les), 101 ss., 289 ss. (V. la table du tome précédent). — Les Mères de l'Eglise, 101. — Vie privée des chefs jansénistes, 289.

Lecomte (l'abbé). — *Le Darwinisme et l'origine de l'homme*, 480.

Liguori (St. Alphonse de). — *V. Ballerini.*

Liturgie. — V. *Adoration, Bourbon, Chant, Chœur, Messe, Pain bénit, Prédication.*

Livres mis à l'index, 587.

Méneval (Mgr de). — *Simples conférences*, 57, 83.

MESSE. — Obligation d'appliquer la messe, pour un curé chargé de deux paroisses, 188. — Honoraire pour la seconde messe en cas de binage, 269. — Règles à suivre à la messe de mariage chantée solennellement, 185. — Bénédiction du pain, à la messe, 190.

MOREL (l'abbé Jules). — Du prêt à intérêt, 192, 469.

NILLES. — *De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu*, etc., 191.

ORIENT (A. d'). — *Des destinées de l'âme*, etc., 587.

PAIN BÉNIT, 190.

PASTORALBLATT, 84.

PÉNITENCE. — Doctrine de l'Ecole Franciscaine relativement au Sacrement de Pénitence, 194, 467.

PHILOSOPHIE. — Etudes de Philosophie chrétienne, 344. — De la certitude, 503. — *V. Création.*

POÉSIE biblique (la), 173, ss., 276 ss., 442 ss. (V. la table du tome préc.)

PRÉDICATION. — Des rites de la prédication, 173, 253. — Usage de la suspendre pendant trois mois, 572.

RELIQUES. — Exposition et ostension, 569.

RAWES (le R. P.). — *Le disciple bien-aimé*, 585.

RÉVÉLATION (nécessité de la), 410 ss. — La Constitution du Concile *Dei Filius*, ibid. — Condamnation du Traditionalisme, 414. — Nécessité de la Révélation dans l'ordre naturel, 417. — Nécessité de la Révélation dans l'ordre surnaturel, 422. — Un article de la Revue trimestrielle du docteur Brownson, 433.

SACRÉ-CŒUR (Eglise du) à Paris. Bref du S. Père, 283.

SÉPULTURE. — Refus en cas de concubinage, 271.

SÉRAPHIN (le R. P.). — *Principes de Théologie mystique*, 384.

STATUTS diocésains de la Crosse et de Crémone, 185.

THEOLOGISCHEN (*die*) *Studien in Œsterreich*, 588.

THOMÆ (D.) Aquinatis *Sermones pro dominicis*, etc., 588.

TRADITIONALISME. — *V. Révélation.*

USURE (de l'), 192, 469.

VAN ROOY. — *Tractatio practica de Sacramento Pœnitentiæ*, 193.

VICAIRES CAPITULAIRES (constit apost. sur les), 578.

VICAIRES GÉNÉRAUX. — Leurs pouvoirs dans les pays de mission, 187.

Amiens. — Imp. Emile GLORIEUX et Ce, rue du Logis-du-Roi, 13.

REVUE des Sciences
Ecclésiastiques.
1873

v.27-28